

Om de beheersing van het charisma

Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van
Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 157

Om de beheersing van het charisma

Heil en macht in de R.K. Kerk

L. Laeyendecker

North-Holland, Amsterdam/New York/Oxford/Tokyo, 1993

ISBN 0-444-85773-7

Inhoud

Inleiding	7
1. De oriënterende begrippen	13
1.1. HET CHARISMA	13
1.2. DE OMVORMING VAN HET CHARISMA	17
1.3. HET AMBTSCHARISMA	19
2. De wording van het ambtscharisma	22
2.1. DE JESUSBEWEGING	23
2.1.1. <i>De charismaticus Jesus</i>	25
2.1.2. <i>De overdracht van het charisma</i>	27
2.2. DE VORMING VAN GEMEENTEN	30
2.2.1. <i>De oudste gemeentevorming</i>	30
2.2.2. <i>De opbouw der paulinische gemeenten</i>	33
2.2.3. <i>De deuteropaulinische vormgeving</i>	39
2.3. VOORTGAANDE ARTICULATIE	44
2.4. AFWIJKENDE RICHTINGEN	50
2.5. ENKELE CONCLUSIES	56
3. De versterking van het ambtscharisma	60
3.1. OM DE DOMINANTIE VAN HET RELIGIEUZE CHARISMA	61
3.1.1. <i>Keizerlijke suprematie</i>	63
3.1.2. <i>De pauselijke revolutie</i>	67
3.2. ORGANISATIE-OPBOUW EN DISCIPLINERING	69
3.2.1. <i>De kerk als hiërarchische corporatie</i>	70
3.2.2. <i>Theologische concepties</i>	73
3.2.3. <i>De binding van de leden</i>	75
3.3. DE DOMESTICATIE VAN HET PERSOONLIJK CHARISMA	80
3.3.1. <i>Martelaren en belijders</i>	81
3.3.2. <i>Het monachale leven</i>	84
3.3.3. <i>Armoedebewegingen en bedelorden</i>	86

3.3.4.	<i>De mystiek</i>	88
3.4.	HET CHARISMA VAN DE REDE	90
3.4.1.	<i>De verzelfstandiging van het 'studium'</i>	92
3.4.2.	<i>De onttovering van het wereldbeeld</i>	96
3.4.3.	<i>Tekstkritiek en historiciteit</i>	98
3.5.	ENKELE CONCLUSIES	100
4.	De erosie van het ambtscharisma	103
4.1.	HET AMBTSCHARISMA EN DE (POST)MODERNE CULTUUR	104
4.1.1.	<i>Voorwaarden voor handhaving van het ambtscharisma</i>	104
4.1.2.	<i>Culturele veranderingen</i>	106
4.2.	HET TWEEDE VATICANAANS CONCILIE 1962-1965	110
4.2.1.	<i>Vorbereiding en strekking</i>	111
4.2.2.	<i>Doorwerking binnen de kerk</i>	115
4.2.3.	<i>Restauratie</i>	117
4.3.	HERLEVING VAN DE STRIJD OM HET AMBTSCHARISMA	120
4.3.1.	<i>Desacralisering van de ambtskerk</i>	120
4.3.2.	<i>De opmars van de leken</i>	124
4.3.3.	<i>Het verzet der intellectuelen</i>	132
4.4.	SLOTOPMERKINGEN	137
	Literatuur	140

Inleiding

De Rooms Katholieke Kerk verkeert in een diepe crisis. Die crisis doet zich weliswaar niet overal in gelijke mate voor maar is in ieder geval in de Westerse samenleving duidelijk zichtbaar. Zij heeft ook een voorgeschiedenis. Deze is zonder veel moeite aan een aantal ontwikkelingen af te lezen.

Na de kerkelijke overwinning op het Modernisme, een beweging rond de eeuwwisseling die het moderne denken een plaats wilde geven binnen de kerkelijke leer en praktijken, was er een periode van betrekkelijke rust ingetreden die tot na de Tweede Wereldoorlog duurde. Toch werd steeds duidelijker dat de kerk zich diende te bezinnen op haar plaats binnen de zich moderniserende samenleving. Moest zij zich, zoals vanouds, defensief opstellen en zich achter veilige muren verschuilen of moest zij haar schuilplaats verlaten en zich positief op de maatschappelijke veranderingen oriënteren? Pius XII koos nog voor de eerste optie, zij het in gematigde vorm. Nog in 1950 waarschuwde hij in zijn encycliek *Humani Generis* voor een aantal moderne denkrichtingen, zoals evolutionisme en existentialisme. Die waarschuwingen oogsten niet het gewenste effect. Het was steeds minder mogelijk de katholieke wereld gesloten te houden.

Acht jaar later koos de opvolger van Pius, Johannes XXIII, voor de andere optie. Hij kondigde een Algemeen Concilie aan, waarin de leiders van de kerk zich zouden beraden op de gewenste vernieuwingen. Dit Tweede Vaticaans Concilie, dat van 1962 tot 1965 werd gehouden, legitimeerde het streven naar vernieuwing dat inmiddels op allerlei plaatsen in de kerk tastbaar was geworden. Het voornemen riep echter ook verzet op. Dat kwam vooral van de kant van het behoudende bestuursapparaat, de Romeinse curie. Tijdens de vier zittingen van het Concilie traden oude tegenstellingen onverhuld aan de dag. Anders dan vroeger werden zij ook voor de buitenwereld onmiddellijk zichtbaar. Daar zorgden de media voor.

Enmaal in gang gezet, bleek het vernieuwingsstreven niet goed door het centrale bestuursapparaat in bedwang gehouden te kunnen worden. Dat probeerde met allerlei maatregelen het getij te keren. De gevolgen daarvan werden overal in de wereldkerk zichtbaar, maar eerst en vooral in Nederland, dat klaarblijkelijk de meeste zorgen baarde.

Daar hadden namelijk de bisschoppen met een uniek initiatief van een Pastoraal Concilie (1968–1970) de vernieuwing georganiseerd. De gehele kerkprovin-

cie werd gemobiliseerd om na te denken en mee te spreken over een nieuw pastoraal beleid. Omdat de beoogde vernieuwingen verder gingen dan in Rome wenselijk werd geacht, werd van hogerhand ingegrepen. Bisschopszetels die vacant kwamen, werden met behoudende personen bezet. Het Pastoraal Concilie mocht niet worden voortgezet en de kerkelijke discipline werd aangescherpt. Deze restauratieve lijn werd door de Johannes Paulus II, die in 1978 werd verkozen, met kracht voortgezet. In 1980 stelde hij samen met de Nederlandse bisschoppen een soort herstelplan op. Een jaar later werd door de toenmalige aartsbisschop van Utrecht, kardinaal Willebrands, openlijk toegegeven dat dit een averechts resultaat had gehad.

Sindsdien is het verzet steeds sterker geworden. Toen de paus in 1985 zijn bezoek aan Nederland bracht, wees de kille en kritische afstandelijkheid die vele Nederlandse katholieken bij die gelegenheid ten toon spreidden op danig gestoorde verhoudingen. Overigens was toen al duidelijk geworden dat Nederland geen uitzondering meer vormde. De conflicten tussen behoudende kerkelijke leiders en vernieuwingsgezinde katholieken doen zich namelijk over de gehele wereld voor. Niet alle katholieken zijn overigens vernieuwingsgezind noch alle leiders behoudend.

Die conflicten vormen een interessant thema voor sociologisch onderzoek. Zij zouden sociologisch geïnterpreteerd kunnen worden als symptomen van een 'revolution of rising expectations'. Al in 1856 had Tocqueville (1955) er op gewezen dat de Franse Revolutie een voedingsbodem had in de groeiende discrepantie tussen de gefundeerde verwachtingen dat het steeds beter zou gaan en de gevolgen van een restauratieve politiek. Deze interpretatie is later gegeneraliseerd en toegepast op het ontstaan van sociale bewegingen (Davies 1962). Zij is ook goed bruikbaar voor de analyse van wat er zich na het Vaticaans Concilie binnen de R.K. Kerk heeft afgespeeld.

Maar daarmee kan niet worden volstaan. In die benadering wordt namelijk te weinig recht gedaan aan de specifieke kern van de conflicten. Deze heeft te maken met de uitoefening van macht en gezag binnen de kerk. In een onderzoek in de Verenigde Staten hebben Seidler & Meyer (1989, 84) vastgesteld dat gezagsproblemen het meest voorkomen: 66% van de conflicten in de jaren zeventig had daarop betrekking. Deze worden in frequentie gevolgd door conflicten rond professionele en persoonlijke vrijheid en de vrijheid van geweten (45%). Derde op rij (30%) zijn conflicten die de sociale rechtvaardigheid betreffen, dus het sociale gezicht van de kerk naar buiten raken. En op de vierde plaats (26%) komen conflicten rond veranderingen in liturgie en ongeoorloofde experimenten. In Nederland zijn de conflicten nog niet gecatalogiseerd, maar men mag aannemen dat het patroon weinig van het Amerikaanse zal verschillen.

Niet alleen scoren conflicten die direct de uitoefening van macht en gezag betreffen zeer hoog maar ook worden conflicten rond andere thema's uiteindelijk altijd op de kwestie van gezag en gehoorzaamheid teruggevoerd. Als de

conflicten zich verscherpen, wordt de gehoorzaamheid aan het hiërarchisch gezag in het geding gebracht. Dat is het laatste en voor de leiding ook beslissende argument. De huidige conflicten hebben dan ook eenzelfde grondstructuur: zij verwijzen naar de machtsverdeling binnen de kerk. Voor de verklaring daarvan kan niet met de theorie van de gestegen en geblokkeerde verwachtingen worden volstaan, hoewel ook die van belang blijft.

Temeer niet daar conflicten rond de machtsverdeling bijna 'zo oud zijn als de weg naar Rome'. Macht speelt binnen de kerk klaarblijkelijk een centrale rol. Toch kan niet zonder meer worden gezegd dat macht voor haar de belangrijkste waarde zou zijn. De kerk heeft zich altijd gezien als belast met de verkondiging van Gods heil en in het besef van die verantwoordelijkheid voor dat doel ook macht opgebouwd en aangewend. Macht en heil liggen dicht bij elkaar; daarom is het gewenst ze in de analyse expliciet op elkaar te betrekken.

Max Weber heeft hun onderlinge betrokkenheid zowel analytisch als historisch verhelderd. Hij voerde daarvoor de begrippen charisma en charismatisch gezag in. De drager van een religieus charisma wordt beschouwd als door God gezonden om Gods heil te verkondigen. Dat geeft de charismatische macht die alle andere vormen te boven gaat. Zij vindt haar basis en rechtvaardiging in een goddelijke zending en haar overtuigingskracht in de toedeling of onthouding van Gods heil.

Weber heeft voor deze begrippen, zoals voor vele andere, 'ideaaltypen' ontwikkeld die oriëntatie kunnen bieden voor historisch-sociologische analyses. 'Een ideaaltype wordt verkregen door eenzijdige accentuering van een of meer gezichtspunten en door combinatie van een veelheid van afzonderlijke verschijnselen, die hier meer, daar minder en op sommige plaatsen in het geheel niet aanwezig zijn. Deze voegen zich naar de eenzijdig geselecteerde gezichtspunten, waardoor een omlinjnde gedachtenconstructie ontstaat.' (Weber 1964, 191) Dergelijke ideaaltypen hebben primair een heuristische functie en dienen vergelijkende oogmerken.

Zij kunnen ook worden benut voor een analyse van de huidige conflicten binnen de R.K. Kerk. Het charisma was, zoals Weber reeds betoogde, op exemplarische wijze in Jesus aanwezig. Bij zijn dood werd de continuïteit van dat charisma een probleem. Uiteindelijk zette de opvatting zich door dat het charisma was overgedragen op de dragers van het ambt binnen de R.K. Kerk. Het persoonlijk charisma werd dus vervangen door een ambtscharisma. Maar deze specifieke vorm van overdracht is sindsdien omstreden gebleven. Dat heeft aan de basis gelegen van de vele machtsconflicten die zich in de loop der eeuwen binnen de kerk hebben afgespeeld.

De huidige conflicten kunnen derhalve gezien worden als 'variëaties van historisch bekende verschijnselen' (Roth 1987, 159). Steeds was en is de vraag aan de orde wie de uiteindelijke zeggenschap heeft over het charisma en wie dus in deze

wereld de uiteindelijke beschikkingsmacht heeft over het heil. Het gaat, met andere woorden, vrijwel altijd om de beheersing van het charisma.

Weber zelf heeft uitvoerige studies geschreven over de wereldgodsdiensten maar is aan een behandeling van het christendom maar in beperkte mate toegekomen. Hij had zich wel studies van het oerchristendom en van het oosterse christendom voorgenomen maar deze zijn door zijn te vroege dood niet gerealiseerd (Schluchter 1991, 557–596). Wat betreft het westerse christendom is hij alleen uitvoerig ingegaan op de relatie tussen calvinisme en kapitalisme. Dat zijn kennis veel verder reikte, blijkt uit zijn opstel over de verhouding van het politieke en het religieuze charisma (Weber 1964, 874–922) dat van een scherp inzicht in de (Middeleeuwse) verhoudingen getuigt.

Weber heeft met deze en andere analyses een onschatbare bijdrage aan de sociologie en godsdienstsociologie geleverd. Het is echter opvallend dat er relatief weinig mee is gedaan voor de analyse van de ontwikkeling van het katholicisme en voor de verheldering van de eigentijdse kerkelijke spanningen. Wat de sociologie betreft, kan dat wellicht daaraan worden toegeschreven dat er binnen de godsdienstsociologie relatief weinig interesse is voor historische analyses en binnen de historische sociologie voor religieuze ontwikkelingen.¹ Sinds een aantal jaren wordt weer meer aandacht geschonken aan de betreffende aspecten van Webers oeuvre, vooral dank zij het werk van Schluchter (o.a. 1991).

Ook binnen de theologische wetenschappen hebben Webers inzichten weinig erkenning gevonden. Dat is opmerkelijk omdat het begrip charisma tot het oudchristelijke spraakgebruik behoort en in Webers tijd door Rudolf Sohm in zijn studie over het kerkrecht (1892) gebruikt werd om de specifieke aard van de christengemeente, de ecclesia, aan te duiden. Deze was ‘georganiseerd door de verdeling van genadegaven’ (Charismen) en niet op basis van juridische of andere regels (Sohm 1923, 26).² Weber verwees met veel waardering naar deze studie. Sohm had volgens hem het ‘Type van het charismatisch gezag ... op een schitterende manier ontwikkeld’. Overigens zonder te zien dat het daarbij ‘om een type ging’ (Weber 1964, 160; 1968, 482–483). De ideaaltypische constructies van Weber hadden ook voor de theologie van nut kunnen zijn. Dat waren zij echter niet.

Dat heeft waarschijnlijk te maken met de terughoudendheid van de theologie jegens de sociale wetenschappen. Daarvoor kan een aantal redenen worden aangevoerd. Enkele daarvan lagen in de sociologie. Het religieuze verschijnsel werd al te gemakkelijk herleid tot sociale (of psychische) factoren. Maar ook wanneer er geen sprake was van zulk reductionisme, stuitte de sociologische benadering

¹ Een fraaie uitzondering is Ebertz (1987).

² Sohms uiteenzettingen stuiten overigens ook op verzet, o.a. van Adolf von Harnack (1978, 143 e.v.) o.a. met betrekking tot de verhouding van recht en charisma.

op weerstanden, die wellicht met haar afstandelijkheid te maken hebben, ook en mogelijk vooral ten aanzien van het levensbeschouwelijk gezichtspunt. De theoloog Theissen (1989, 28, n. 46), die in zijn exegetische studies zeer serieus werk heeft gemaakt van sociologische begrippen en theorieën, vermeldt dat in recensies van zijn werk uitdrukkingen als 'eisige Schauer, Qual, kalte Dusche' worden gebruikt.

Wat de theologie zelf betreft, kunnen de ontwikkeling van de dialektische theologie (Barth) en de existentiële benadering (Bultmann) van invloed zijn geweest. De eerste concentreerde zich vooral op het zuivere Woord Gods, de tweede op de individuele geloofsakt. Hoewel misschien niet noodzakelijk heeft dit wellicht wel feitelijk de verwaarlozing van de sociale dimensie in de hand gewerkt (Theissen 1989, 6).

In de afgelopen decennia is de belangstelling voor de sociologische invalshoek echter toegenomen. Dat is zelfs het geval ten aanzien van het oerchristendom en het antieke christendom. Studies als, bijvoorbeeld, van Theissen (1978, 1989); MacDonald (1988); Schütz (1979); Judge (1979); Meeks (1979, 1983); Gager (1975)³ wijzen duidelijk op een kentering. Die is des te belangrijker omdat in hun werk het sociologisch gezichtspunt gecombineerd wordt met recente exegetische en theologische inzichten.

Toch wordt daarbij relatief weinig op het werk van Weber teruggegrepen. Nu is Weber zeker geen representant van het sociologisch reductionisme, hoewel hij als socioloog aan afstandelijkheid niet ontkwam en religieuze verschijnselen analyseerde als alle andere sociale verschijnselen. Maar hij probeerde ze, met behulp van zijn Verstehende methode, van binnenuit te begrijpen. En ondanks dat hij zichzelf 'religiös unmusikalisch' noemde, slaagde hij er voortreffelijk in de eigen betekenis van de religieuze verschijnselen te respecteren.

Dat desondanks Webers werk toch maar weinig in de theologie werd gerecipiëerd, heeft daarom waarschijnlijk een andere reden. Deze kan gelegen zijn in het 'herrschaftssoziologische' karakter van zijn analyses, dus in het feit dat hij maatschappij en godsdienst in termen van macht, gezag en conflict benaderde. In theologische kringen stuitte een dergelijke benadering op weerstanden en doet dat in veel gevallen nog steeds.⁴ Dat is jammer, want daarmee wordt geen recht gedaan aan de mogelijkheden die een dergelijke benadering biedt.

In dit opstel wordt geprobeerd om de hedendaagse problemen binnen de R.K. Kerk in dit Weberiaans perspectief te analyseren. Daarvoor is het nuttig om ook de ontwikkeling van deze conflicten in de kerkgeschiedenis summier te beschrijven. Daaruit kan namelijk blijken dat de fundamentele kenmerken ervan steeds

³ Dat dit slechts enkele voorbeelden zijn, blijkt uit de *Auswahlbibliographie zur Sozialgeschichte des Urchristentums* in: Theissen (1989, 331–370).

⁴ Misschien wordt die ook nog teveel geassocieerd met een marxistische aanpak.

terugkomen, ook al nemen zij in elke periode een specifieke vorm aan. Bij de weergave daarvan wordt uiteraard dankbaar gebruik gemaakt van Webers inzichten, maar ook van recentere literatuur, met name theologische en historische.

De opbouw is als volgt. In het eerste hoofdstuk worden de centrale ideaaltypen weergegeven, te weten die van charisma en ambtscharisma. In het tweede hoofdstuk wordt de ontwikkeling van charisma tot ambtscharisma geschetst, zoals die zich in het oerchristendom en het antieke christendom heeft voltrokken. Het derde hoofdstuk bevat een summiere schets van de wijze waarop het ambtscharisma in de loop der eeuwen versterkt is. Tenslotte wordt in het vierde hoofdstuk een tentatieve analyse beproefd van de huidige conflicten die op de erosie van het ambtscharisma schijnen uit te lopen.

Ter voorkoming van misverstanden is het wenselijk op enkele punten te wijzen. Op de eerste plaats is dit opstel geschreven vanuit één bepaald, i.c. sociologisch, gezichtspunt, dat echter ook binnen de sociologie niet het enige is. Vervolgens: het is zeker geen theologische verhandeling, ook al komen er theologische begrippen en gezichtspunten aan de orde. En hoewel er met reuzenschreden door de geschiedenis wordt gelopen is het, en wellicht juist daarom, geen historische verhandeling. Op de derde plaats is naar waardevrijheid gestreefd, in die zin dat gepoogd is geen standpunt ten aanzien van de beschreven conflicten in te nemen. Dat is, gezien de betrokkenheid van de auteur, niet eenvoudig en of het gelukt is, staat de lezers ter beoordeling.

1. De oriënterende begrippen

1.1. HET CHARISMA

Het begrip charisma werd door Max Weber in de sociologie geïntroduceerd in het kader van zijn sociologie van macht en gezag. In de sociale wetenschappen is het vruchtbaar gebleken al wordt er nog steeds over de preciese betekenis, reikwijdte en actualiteitswaarde ervan gestreden.⁵ Ook in het alledaagse spraakgebruik heeft het toepassing gevonden, maar in een weinig nauwkeurige vorm. Daarin wordt het namelijk nogal lichtvaardig gebruikt voor mensen die door hun persoonlijkheid en optreden ontzag inboezemen en daardoor anderen tot handelen aanzetten.

Die populaire betekenis moet hier buiten beschouwing blijven en voor de bedoelingen van dit opstel is het ook niet nodig op de intern sociologische discussies in te gaan. Een conceptueel-theoretische analyse van het charisma-begrip is hier immers niet aan de orde. Het is voldoende het begrip zo te omschrijven dat het bruikbaar is voor de analyse die in dit opstel wordt beoogd. Dat zo goed mogelijk bij Webers uiteenzettingen wordt aangesloten, ligt voor de hand. Hij heeft immers vrijwel alle aspecten ervan op systematische wijze in kaart gebracht en weten te benutten voor zijn historisch-sociologische analyses.

Zijn definitie is complex en veelomvattend. Daarom verdient het aanbeveling haar in componenten uiteen te leggen.⁶ 'Charisma' duidt dan op een 'als buitengewoon opgevatte kwaliteit van een persoonlijkheid. Oorspronkelijk werd deze buitengewone kwaliteit zowel bij profeten als bij therapeutische wijzen, rechtsgeleerden, leiders van de jacht en oorlogshelden als magisch bepaald opgevat.

⁵ Daarop kan hier niet worden ingegaan. Voor een beknopt overzicht van de receptie in de sociologie zie: Ebertz 1987; voor een uitvoeriger behandeling: Wilson 1975 en kritisch: Worsley 1970 (appendix a en b).

⁶ 'Charisma soll eine als ausseralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heissen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch ausseralltäglichen, nicht jedem zugänglichen Kräften oder Eigenschaften (begabt) oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als Führer gewertet wird' (Weber 1964, 179).

Op grond van die buitengewone kwaliteit(en) kent men de betreffende persoon bovennatuurlijke of bovenmenselijke of althans specifiek onalledaagse krachten toe of eigenschappen, die niet voor iedereen toegankelijk zijn. Ook wordt hij beschouwd als ofwel door God gezonden ofwel als exemplarisch. In alle gevallen wordt hij op de vermelde gronden als leider aanvaard' (Weber, 1964, 179).

Hoewel in de omschrijving wordt gesproken van de kwaliteit van een persoon moet die kwaliteit niet als een zuiver persoonlijke worden opgevat. Dat zij aan iemand toegekend wordt, is namelijk afhankelijk van de situatie waarin zij zich manifesteert. Het typische van het charisma is dan ook dat het ontspringt aan een sociale situatie, die gekenmerkt wordt door 'Begeisterung oder Not und Hoffnung' (ibid). Weber duidde met die woorden op een situatie waarin de alledaagse vanzelfsprekendheden worden doorbroken en de routines falen. Daardoor treedt er verlies aan oriëntatie op en ontstaat er behoefte aan iemand die richting weet te wijzen. Dat zijn dan veelal niet de leiders die het tot dan toe voor het zeggen hadden, maar personen die op een zodanige wijze 'reddend' kunnen optreden dat hun buitengewone kwaliteiten worden toegeschreven. Daarbij is het niet zozeer van belang of zij de hun toegeschreven kwaliteiten werkelijk bezitten als wel dat anderen ze hun toeschrijven en daarom ook als leider erkennen. Hun gezag berust niet op de kwaliteiten op zich maar op de erkenning ervan.

De erkenning is niet onafhankelijk van geleverde prestaties. De aard van de prestaties en de wijze waarop ze geleverd worden, hangen af van de situatie en de specifieke aard van de problemen die zich daarin voordoen. De jacht kan voortdurend mislukken, de oorlogskansen dramatisch keren, de wetteloosheid kan zich breed hebben gemaakt of men kan lijden onder zinloosheid en gebrek aan levensoriëntatie. In al die situaties moet de charismaticus zich bewijzen doordat het 'hen die zich gelovig aan hem overgeven, wèl gaat' (idem 835). Wat dat precies inhoudt, hangt weer af van de concrete nood waarin de mensen verkeerden: jachtbuit, overwinning in de strijd, herstel van recht en orde of, breder, het onthullen van zin en het voorhouden van een 'zinvolle' levenswijze (Lebensführung).

De erkenning op basis van uitzonderlijke prestaties is altijd voorlopig. De charismaticus dient zich namelijk steeds opnieuw te bewijzen en hij kan zijn charismatisch gezag alleen vestigen en behouden als en voor zolang het zijn volgelingen wèl gaat. Het gezag van de charismaticus is daarom uit de aard der zaak labiel en heeft geen andere bron van legitimiteit dan het geloof in de beaafdheid. Daarin verschilt het van twee andere vormen van gezag. Van traditioneel gezag waarvan de legitimiteit berust op geloof in de heiligheid van de bestaande ordeningen en gebruiken in kracht waarvan de gezagsdrager optreedt. En van legaal of rationeel gezag dat berust op geloof in de geldigheid of rationaliteit van wetten en bepalingen (Satzung) op grond waarvan de gezagsdrager is aangesteld (Weber, 1968, 475-481).

Uit de veelheid van situaties waarin een charismaticus kan optreden, kan worden afgeleid dat er meer typen van charisma zijn. Weber onderscheidde drie zuivere typen: de profeet, de oorlogsheld en de grote demagoog (in de zin van de (politieke) leider van het volk) (idem 481). In samenlevingen waarin de religie nog het gehele leven doordrong, verwezen al deze typen naar een god of goden, die de charismaticus met zijn of hun gaven hadden toegerust. Daarom waren zij ook vaak onderling concurrerend.

In het Westen heeft dat zich vooral gemanifesteerd in de strijd tussen het politieke en religieuze charisma c.q. tussen politiek en hiërokratisch gezag c.q. tussen keizer en paus, c.q. staat en kerk (Weber 1964, 874–922). Naarmate echter de religie en de daartoe behorende religieuze interpretatie van de werkelijkheid minder algemeen verbindend werden, verzwakte ook de religieuze dimensie van het ‘niet-religieuze’ charisma. Zij verdween echter zelden helemaal. Ook waar religieuze opvattingen over het bestaan van een bovennatuurlijke of goddelijke werkelijkheid verzwakken of zelfs verdwijnen, behoudt het charisma een sacraal karakter: het behoort niet tot de alledaagse wereld, verwekt vrees of verschaft geborgenheid en wordt met respect en zelfs taboes omgeven.⁷

In het kader van dit opstel is natuurlijk vooral het religieuze charisma van belang. Daarvoor geldt in het bijzonder dat de drager van het religieuze charisma een ‘profeet’ is, iemand ‘die krachtens een persoonlijke openbaring een religieuze heilswaarheid verkondigt’ (Weber 1964, 351).

Deze omschrijving is op twee verschillende typen profeet van toepassing. De ‘ethische profeet’ is een ‘verkondigend werktuig’ dat in opdracht van een God gehoorzaamheid eist aan ethische richtlijnen, welke een uitdrukking zijn van de goddelijke wil. De ‘exemplarische profeet’ weet ‘noch van een goddelijke opdracht, noch van een ethische plicht tot gehoorzaamheid’, maar wijst anderen de weg naar het heil door zijn levenswijze (idem 352).

Het eerste type heeft ‘een diepe verwantschap met een bepaalde godsvoorstelling: de bovennatuurlijke, persoonlijke, toornende, vergevende, liefhebbende, eisen stellende en straffende Goddelijke schepper’. Het tweede is daarentegen verwant met het onpersoonlijke, slechts ‘in contemplatie ... toegankelijke hoogste wezen’. Zij zijn respectievelijk typerend voor de ‘Iraanse en Voor-Aziatische en daaruit afgeleide westerse religiositeit en voor de Indische en Chinese religiositeit’ (Weber 1978, 257–258).

⁷ Men kan ‘religie’ op uiteenlopende wijze definiëren. Een belangrijk verschil daarbij betreft de vraag of religie een verwijzing naar een goddelijke, bovennatuurlijke of buiten-empirische werkelijkheid moet insluiten (substantiële definitie) of dat alles religie genoemd kan worden, dat de functies vervult die traditioneel aan religie in de substantiële zin toekwamen (functionele definitie). Het eerste verdient om diverse redenen de voorkeur, cf. Laeyendecker (1992).

De ethische profeet, de voor de westerse i.c. christelijke religie relevante drager van het charisma is dus een gezondene. Het begrip 'zending' staat of valt met twee religieus-metaphysische vooronderstellingen. De ene is die van een dualistisch wereldbeeld: behalve deze wereld is er nog een andere. De andere die van een persoonlijke God, die Zijn wil door een gezondene laat verkondigen. Alleen op basis van die veronderstellingen is het mogelijk de drager van de zending te onderscheiden van degene die zendt. In de exemplarische profetie kan er van een 'gezondene' geen sprake zijn; dan is de profeet zelf de zending (Schluchter 1979, 185).

De zending van de ethische profeet moet voor zijn volgelingen blijken uit (de effectiviteit van) het antwoord dat hij geeft op de situatie van 'Not oder Hoffnung'. Hij spreekt Gods woord dat de zin van de situatie kan verhelderen en heil aanzegt maar ook ethische richtlijnen inhoudt. Met andere woorden: er wordt een wijze van leven voorgehouden als voorwaarde voor het deelachtig worden aan het heil. Als de zin niet herkenbaar is, het aangekondigde heil niet (meer) aanspreekt en de voorgehouden levenswijze (Lebensführung) te vreemd (geworden) is, verliest de drager van het charisma de erkenning van zijn volgelingen.

Bij de behandeling van het charisma maakt Weber onderscheid tussen het alledaagse en niet-alledaagse. Zijn tijdgenoot Durkheim hanteerde een parallel onderscheid tussen het profane en het sacrale dat bij Weber niet voorkomt (Bendix 1971). Het kan echter gebruikt worden om het karakter van het profetisch charisma te verhelderen. Durkheim verstaat onder 'sacraal' al 'datgene wat apart is gezet en verboden'. Als zodanig onderscheidt het zich van het profane. Het sacrale kan voorts worden opgevat als alles waarin zich het Numineuze openbaart. 'Numen' staat voor God of goden, voor goddelijke openbaring en ook voor goddelijke macht.

Die laatste betekenis keert terug in de analyses die Rudolf Otto (1963) van het heilige of sacrale heeft gegeven. Het Numineuze is een mysterie, het is majestueus, huiveringwekkend (tremendum) en overmachtig maar ook fascinerend. De ontmoeting met het Numineuze is daarom riskant en gevaarlijk. Om zonder al te grote risico's met het 'tremendum et fascinatum' om te kunnen gaan (cf. Schoenherr 1987) wordt het heilige in plaats en tijd gelocaliseerd.

Het charisma kan als zo'n localisering van het heilige in plaats en tijd worden opgevat. In het charisma manifesteert zich het Numineuze. Wie dus zegt charisma te bezitten en gezondene te zijn, claimt daarmee ook dat in hem het Numineuze aanwezig is en zelfs dat hij de toegang daartoe vormt. In hem wordt de macht van het Numineuze zichtbaar; daardoor krijgt het gezag dat hij over zijn volgelingen uitoefent een extra dimensie omdat het verwijst naar de vreeswekkende overmacht die beschikt over heil en onheil.⁸

⁸ Voor de generalisering van de relatie van charisma en macht in de samenleving: Shils (1975).

De uitzonderlijke, niet-alledaagse macht van het charisma wordt daarin zichtbaar dat de charismaticus breekt met alle routines en vanzelfsprekendheden van het normale bestaan en met alle traditionele en rationele normen. Daardoor is het de ‘specifiek scheppende revolutionaire macht van de geschiedenis’ (Weber, 1964, 837). De omwenteling die door het charisma teweeg gebracht wordt, voltrekt zich door een verandering in de gezindheid, dus van binnenuit.

De radicale afwending van wat traditioneel of rationeel vanzelfsprekend is, blijkt vooral in de negatieve houding ten opzichte van het geordende economisch handelen. Dat wordt namelijk bij uitstek representatief geacht voor het alledaagse. Het charisma staat echter niet vijandig tegenover geld als zodanig maar wel tegenover de systematische en planmatige verwerving ervan. ‘Het zuivere charisma is de ... macht van de ‘Unwirtschaftlichkeit’ (idem 834). De charismaticus en zijn volgelingen worden door een maecenas onderhouden of leven van bedelarij en soms, in geval van oorlogshelden, van buit. De verkregen inkomsten worden gelijk verdeeld: er is sprake van liefdescommunisme (idem 839–840).

De relatie tussen de charismaticus en zijn volgelingen heeft een sterk persoonlijk karakter en wordt gekenmerkt door een emotionele overgave aan de persoon van de charismaticus op basis van diens charismatische kwaliteiten. Het ‘eeuwig nieuwe, onalledaagse, nog nooit vertoonde waardoor men emotioneel gegrepen wordt, vormen de bronnen van de persoonlijke overgave’ aan de charismaticus (Weber, 1968, 481). Dit betekent echter geenszins dat er niet enige structuur te onderkennen zou zijn.

Er bestaat namelijk een zekere rangorde onder de volgelingen. De ‘leerlingen’ vormen een nauw betrokken groepje aanhangers die niet gekozen zijn vanwege scholing of als behorend tot een stand of familie maar op grond van hun persoonlijke charismatische kwalificaties en daarom ook een soort charismatische aristocratie vormen (Weber 1964, 839; 1968, 482). Als de charismaticus succesvol is, ontstaat een bredere kring van volgelingen. Er ontstaat dan een charismatische beweging of ook een charismatische ‘gemeente’. Ook daarin overheersen de persoonlijke relaties; de ‘leerlingen’ vormen daarbinnen een ‘Verwaltungsstab’. Ook in de charismatische Gemeinde is sprake van liefdescommunisme (Weber 1964, 839).

1.2. DE OMVORMING VAN HET CHARISMA

Het charisma is, zoals gezegd, intrinsiek labiel. De charismaticus moet zich steeds opnieuw bewijzen terwijl hij en zijn volgelingen op geen enkele manier systematisch in hun onderhoud willen voorzien. Beide kenmerken maken het onwaarschijnlijk dat het charisma op langere termijn in zuivere vorm kan blijven bestaan. Daarvoor is verandering van het charisma in meer stabiele vormen noodzakelijk.

Behalve uit de intrinsieke labiliteit komt de impuls tot omvorming voort uit de wensen van de charismaticus zelf en zijn volgelingen – en a fortiori uit de wensen van de ‘Verwaltungsstab’ – om het charisma tot een blijvend en alledaags bezit (‘Dauerbesitztum des Alltags’) te maken (Weber 1964, 841). Daarin spelen materiële en ideële belangen van de betrokkenen mee. Deze hebben respectievelijk betrekking op handhaving van de eigen positie en de verwachting het heil deelachtig te worden (idem 840 ev; 182 ev). De noodzaak van omvorming doet zich echter pas echt gevoelen als de charismaticus sterft.

Het ligt voor de hand dat er een opvolger moet worden gezocht die een vergelijkbare legitimiteit kan verwerven. Dat kan op verschillende manieren gebeuren. Aan de hand van bepaalde kenmerken waaraan de betrokkene moet voldoen, kan een nieuwe worden gezocht zoals het geval is bij de ‘vondst’ van de nieuwe Dalai Lama. Ook kan de opvolger door openbaring worden aangewezen, waarbij dan veelal een godsdoordeel of het lot een rol speelt. Ook kunnen de oorspronkelijke charismadrager zelf of de charismatisch gekwalificeerde ‘Verwaltungsstab’ de opvolger aanwijzen. Tenslotte kan het charisma erfelijk worden opgevat (erfcharisma) of als een door rituelen overdraagbare kwaliteit die aan iemand met een bepaalde functie toekomt. In het laatste geval spreekt Weber van ambtscharisma (Weber 1964, 183–184).

Bij de eerste vier blijft het charisma persoonsgebonden. De persoon blijft drager van de zending en de nieuwe charismadrager zal zich steeds opnieuw moet bewijzen. Bij de laatste twee wordt het charisma i.c. de zending aan institutioneel duurzame vormen gekoppeld. Het charisma komt dan niet aan de persoon als zodanig toe maar aan de sippe of aan het door de persoon beklede ambt. Overigens is bij al deze vormen erkenning door de volgelingen onontbeerlijk.

Over de consequenties van deze vormen van charismaoverdracht lopen de meningen tegenwoordig uiteen. De dominante opvatting is dat de dood van de charismaticus een proces van routinisering inluit. Die opvatting vindt ongetwijfeld steun in de uiteenzettingen van Weber. Het charisma valt ten prooi aan de macht van het alledaagse, in het bijzonder de economische macht. Het is niet mogelijk de ‘Wirtschaftsfremdheit’ vol te houden en er moeten dus compromissen gesloten worden met de alledaagse realiteit. Daarmee hernemen ook andere aspecten van de alledaagsheid hun rechten. Het charisma legt het af tegen de traditie die het eerst souverain wist te doorbreken en wordt zelf traditie. Het charismatisch gezag en het daardoor geleide handelen gaat dan over in traditioneel gezag. Ofwel rationele overwegingen gaan steeds meer de doorslag geven zodat het charismatisch gezag plaats maakt voor rationeel (bureaucratisch) gezag. Daarmee ‘lijkt de essentie van het charisma definitief te worden prijsgegeven en dat is, voorzover dit zijn eminent revolutionair karakter betreft, inderdaad het geval’ (Weber 1964, 842).

Schluchter (1991, 236–242; 535–554) heeft recent echter een andere interpretatie voorgesteld die erop berust dat Weber niet alleen over routinisering (Ver-

alltäglichting) van het charisma maar ook over verzakelijking (Versachlichung) ervan spreekt, hetgeen iets wezenlijk anders is. Dat proces van verzakelijking betreft nu precies de overdracht van het charisma op duurzame sociale vormen of instituties. Dit betekent dat ook (het geloof in) de legitimiteit van het charisma aan die instituties wordt gehecht. Deze scheiding van persoon en institutie maakt dat het charismatisch karakter van de institutie niet hoeft te worden aangetast door het op den duur onvermijdelijke falen van personen. De institutie is en blijft drager van de zending en bewaart daardoor zijn 'ausseralltäglich' karakter. Het voorbeeld bij uitstek van een dergelijke gang van zaken is het ambtscharisma. Daarin is het charisma, i.c. de zending overgegaan van de personen op het door hen beklede ambt.

Ook deze interpretatie vindt steun in het werk van Weber, ook al is zijn betoog dienaangaande niet altijd even helder. In feite lopen de begrippen Veralltäglichting en Versachlichung nog wel eens door elkaar. Schluchters interpretatie is echter wel plausibel omdat zij in de lijn ligt van Webers analyse van het ambtscharisma. Het is overigens van belang te onderkennen dat dergelijke charismatische instituties wel degelijk met alledaagse fenomenen als tradities en rationele organisatievormen kunnen samengaan. Deze wijzen derhalve niet noodzakelijk op routinisering maar kunnen, zo zal uit wat volgt nog blijken, het charismatisch karakter van de institutionele dragers zelfs versterken.

1.3. HET AMBTSCHARISMA

Het ambtscharisma heeft specifieke kenmerken waarvan sommige zich pas in de loop van de tijd en onder invloed van diverse externe en interne factoren ontwikkelen. Dat ligt voor de hand. Terwijl de oorspronkelijke charismadrager als het ware ineens in de geschiedenis verschijnt, is het ambtscharisma het eindpunt van een veelal conflictueuze ontwikkeling met betrekking tot de localisering van het charisma. In de loop daarvan worden alternatieve opties voor de verdere ontwikkeling geleidelijk uitgesloten. Het is, met andere woorden, niet direct 'volgroeid' aanwezig.

De feitelijke ontwikkeling komt in de volgende hoofdstukken aan de orde. Hier gaat het er alleen om de interne logica en samenhang van de kenmerken inzichtelijk te maken. De feitelijke ontwikkeling vloeit natuurlijk niet voort uit die interne logica. Maar de samenhang van de kenmerken bepaalt in zekere zin de bedding waarbinnen de ontwikkeling zich voltrekt. Zijn eenmaal bepaalde kenmerken aanwezig, dan worden alternatieve opties steeds meer uitgesloten.

Zoals reeds gezegd is het ambtscharisma de institutionele voortzetting van het oorspronkelijk charisma, i.c. de zending. Hoewel het charisma wordt losgemaakt van de persoon, blijven de buitengewone, niet voor iedereen toegankelijke kwaliteiten ervan behouden. Die scheiding maakt het mogelijk dat persoonlijke fouten de charismatische kwaliteiten van het ambt niet aantasten. Om beide rede-

nen is het mogelijk van ambtscharisma te spreken, al kan de combinatie van ambt en charisma tegen de achtergrond van het oorspronkelijke en dus persoonlijke charisma vreemd aandoen.

Deze centrale kern van het idealtipe brengt een aantal andere kenmerken met zich mee. Allereerst krijgt de charismatische beweging of gemeente geleidelijk het karakter van een hiërkratische gezagsorganisatie (Herrschaftsverband), dat zich van andere typen gezagsorganisatie onderscheidt doordat en voorzover daarbinnen psychische dwang wordt uitgeoefend om de interne ordening te handhaven. Die psychische dwang is gefundeerd op de toedeling of ontzegging van heilsgoederen (Weber 1964, 39).⁹

De hiërkratische gezagsorganisatie en het ambtscharisma zijn wederzijds van elkaar afhankelijk. De toedeling of onthouding van heilsmiddelen door het ambtscharisma vormt de grondslag en essentie van de hiërkratische gezagsorganisatie. (Ook de ambtsdragers zelf blijven overigens voor hun heil weer op andere ambtsdragers aangewezen). En alleen binnen die gezagsorganisatie kunnen de ambtsdragers het ambtscharisma representeren. Zij ontvangen namelijk hun ambt van hun voorgangers in het ambt. De selectie van opvolgers, het recht van overdracht en de daarvoor noodzakelijke (liturgische) procedures worden – zeker als het aantal volgelingen toeneemt – binnen de gezagsorganisatie in regels vastgelegd. Dat gebeurt ook met de competentie van de afzonderlijke (typen) ambtsdragers. Deze berust dus niet langer in de persoonlijke beslissingsmacht zoals dat bij de oorspronkelijke charismaticus wel het geval was. (Weber 1978, 268).

Op een fundamenteeler niveau kan men zeggen dat de ambtsdragers alleen legitiem kunnen functioneren binnen de gezagsorganisatie omdat daarin het Numineuze is gelocaliseerd. Zij is de sacrale ruimte waarin het Numineuze kan worden ontmoet en waar men het heil deelachtig kan worden.

Terwille van de legitimiteit van het ambtscharisma is het voorts noodzakelijk dat (de continuïteit van) het charisma kan worden gefundeerd in of herleid tot het oorspronkelijk optreden van de charismaticus en zijn volgelingen. Dat optreden heeft een neerslag gevonden in mondelinge en schriftelijke tradities. Deze vormen als zodanig een selectie uit een ruimer 'cultureel geheugen' (Assmann & Assmann 1988, 29) waarin de herinnering voortleeft aan het oorspronkelijk getuigenis en de daarmee verbonden beslissende gebeurtenissen. De selecties worden 'gedragen' door specifieke groepen,¹⁰ vullen elkaar in het gunstige geval

⁹ In de huidige sociologie zou men respectievelijk van lok- en dwangmiddelen spreken, cf. Lammers (1990, 11–12).

¹⁰ Weber spreekt van 'Wahlverwantschaft' tussen aan de ene kant de materiële en ideële belangen van individuen en groepen en aan de andere kant de ideeën die in de cultuur van de samenleving of de organisatie beschikbaar zijn en ertoe kunnen dienen de eigen opvattingen en posities te rechtvaardigen (vgl Weber 1978, 252).

aan maar kunnen ook met elkaar botsen. Dit brengt met zich mee dat er autoritatief over de betrouwbaarheid van specifieke tradities moet worden beslist. Dit moet bovendien op een zodanige wijze gebeuren dat het geaccepteerde niet meer door nieuwe openbaringen kan worden aangetast. Vandaar dat de tendens zichtbaar wordt tradities in een voor eens en altijd vaststaande lijst met heilige geschriften vast te leggen. De samenstelling van deze kanon en de interpretatie van de daarin vervatte tradities valt weer toe aan het ambtscharisma.¹¹

In tegenstelling tot de charismatische beweging waarin sprake is van persoonlijk gekwalificeerden (heilsaristocratie), is het heil in de hiërokratische gezagsorganisatie in principe voor iedereen beschikbaar (heilsuniversalisme). Het wordt door heilsmiddelen toegedeeld. Deze kunnen echter alleen verkregen worden op de voorwaarden die door het ambtscharisma zijn vastgesteld. De eisen waaraan de volgelingen moeten voldoen, kunnen zeer verschillend zijn maar in laatste instantie wordt er niet méér gevraagd dan gehoorzaamheid aan het ambt (Weber 1964, 437), hetgeen erkenning van het charismatisch karakter ervan impliceert.

Mede tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat het ambtscharisma de 'compromisloze' vijand is van alle persoonlijke charisma. Het persoonlijk charisma beschikt onafhankelijk over het heil en is door zijn principiële ongebondenheid van optreden en de daaruit voortvloeiende oncontroleerbaarheid een concurrent en bedreiging van het heilsmonopolie van het instituut en de daarin functionerende ambtsdragers. Indien het persoonlijk charisma zich binnen de hiërokratische gezagsorganisatie manifesteert, wordt het rigoureus bestreden ofwel onder het beheer gebracht en voor haar doeleinden aangewend (Weber 1978, 255).

De bovengenoemde kenmerken kunnen in de loop van de ontwikkeling verder worden uitgebouwd. De hiërokratische gezagsorganisatie ontwikkelt zich dan tot het sociologisch type 'kerk'. Dat is een 'genade-instituut' (Gnadenanstalt),¹² dat gekenmerkt wordt door rationeel vastgestelde regels en 'als een soort van Fideikommissen' heilsgoederen beheert. Het maakt aanspraak op universeel gezag. Daarin vormen de ambtsdragers een 'beroepsstand' waarvan bezoldiging, wijze van bevordering, beroepsplichten en de persoonlijke levenswandel gereguleerd zijn. Leer en cultus zijn bovendien gerationaliseerd, in geschriften neergelegd en zij worden systematisch onderwezen (Weber 1964, 879-880). Deze ontwikkeling heeft zich bij uitstek in de katholieke kerk voltrokken. Zij vormt het onderwerp van de volgende hoofdstukken.

¹¹ Over de thema's van het culturele geheugen en kanonvorming zijn recent diverse publicaties verschenen; zij vormen de neerslag van o.a. onderzoeksprogramma's in Heidelberg. Zie A. & J. Assmann (1987); Raible (1988).

¹² Een 'kerk' is niet noodzakelijk een instituut dat genade kan toedelen of onthouden. In het Calvinisme is de kerk 'eine Zuchtrute und kein Heilsanstalt' (Weber 1964, 912).

2. De wording van het ambtscharisma

De vroegste ontwikkeling van het ambtscharisma kan alleen gereconstrueerd worden aan de hand van de evangeliën en brieven uit het Nieuwe Testament die grotendeels uit de eerste eeuw stammen en de geschriften van de Apostolische Vaders uit de eerste helft van de tweede eeuw. Latere geschriften bevestigen de lijn van de ontwikkeling die toen werd ingezet.

Over de oorspronkelijke charismadrager Jesus zijn we alleen ingelicht door de geschriften van het Nieuwe Testament, in het bijzonder de evangeliën. Deze vormen de neerslag van tradities die in de eerste decennia na zijn dood onder zijn volgelingen zijn gevormd. Zij geven weer hoe zijn volgelingen hun geestelijk leider en zijn optreden hebben beleefd en geïnterpreteerd. Het optreden van Jesus zelf kan niet direct worden 'betrap't'. Men neemt echter aan dat er een zogenaamde bron Q heeft bestaan met de oorspronkelijke uitspraken van Jesus die in de synoptische evangeliën, met name die van Mattheus en Lucas zijn verwerkt. Q zou bewaard en overgeleverd zijn door rondreizende predikers die als de Jesusbeweging worden aangeduid (Theissen 1978). Binnen deze beweging is het charisma van Jesus overgegaan op de door hem uitgezonden leerlingen (2.1).

Deze beweging liep om allerlei redenen dood. De voortzetting van het charisma vond plaats binnen de christelijke gemeenten in de Romeinse en Helleense steden. Over de vorming daarvan wordt bericht in de Handelingen der Apostelen. Behalve een beschrijving van de Oergemeente in Jerusalem, die geen lang leven beschoren was, bevatten de Handelingen verhalen over de reizen van Paulus, tijdens welke een aantal van die gemeenten werden gesticht. Paulus geldt dan ook als de belangrijkste gemeente-organisator in de tweede fase van de ontwikkeling. De brieven van Paulus en de latere deuteropaulinische brieven vormen een andere belangrijke bron voor die tweede fase. Zij geven inzicht in de wijze waarop het oerchristendom met de erfenis van de oorspronkelijke charismadrager is omgegaan (2.2).

Na deze apostolische tijd werd de weg die door de paulinische gemeenten was ingeslagen verder afgelopen. Reeds kort na het begin van de tweede eeuw lagen de grondtrekken van het ambtscharisma vast. Dat valt op te maken uit de geschriften van de Apostolische Vaders. Het proces van de wording van het ambtscharisma werd grotendeels afgerond in de tweede en derde eeuw. Kort daarna

veranderde de situatie van het Christendom aanzienlijk als gevolg van de Konstantijnse wending. Daarmee werd de periode van de versterking van het ambtscharisma ingeluid (2.3).

In de tweede en derde eeuw moest het christendom voortdurend in de slag met afwijkende opinies. Soms beschouwden de dragers daarvan zich als legitieme erfgenamen van de Jesustraditie, zoals bijvoorbeeld de volgelingen van Montanus. Soms stonden de afwijkende opvattingen diametraal tegenover de christelijke, zoals in (varianten van) de Gnosis. In beide gevallen werden om uiteenlopende redenen de kenmerken van het ambtscharisma nogal gerelativeerd of regelrecht afgewezen. Het ambtscharisma was dus vanaf het begin omstreden. Dergelijke conflicten hebben ertoe bijgedragen dat de kenmerken daarvan verder werden uitgebouwd, onder afstoting van afwijkende opinies die als heterodox werden gekwalificeerd. Juist die ketterijen werpen licht op de belangrijke strijdsvragen rond het ambtscharisma (2.4).

In de vroege periode waren drie varianten van de Jesustraditie te onderkennen; deze verschilden niet alleen inhoudelijk maar ook naar type van organisatie. De radicale Jesusbeweging vertegenwoordigde het zogenaamde sektetype; binnen de paulinische gemeenten kwam het kerktype tot ontwikkeling en de (gnostische) concurrent is als een mystiek type te beschouwen. Het kerktype kreeg echter de overhand. Dat hing (ook) samen met de sociale context waarbinnen de prediking plaatsvond. Indien een andere weg was ingeslagen, had de christelijke prediking niet de weerklank gekregen die zij reeds voor de Konstantijnse wending genoot (2.5).

2.1. DE JESUSBEWEGING

Volgens Weber wordt het charisma geboren 'aus Begeisterung oder Not und Hoffnung' (Weber 1964, 179). De charismadrager treedt op in omstandigheden waarin de alledaagse vanzelfsprekendheden ernstig zijn geschokt. Dat was in Palestina rond het begin van onze jaartelling ongetwijfeld het geval. De verkondiging van Jesus en de voortzetting daarvan in de Jesusbeweging kunnen daarop betrokken en (mede) daardoor verhelderd worden.¹³

Zowel in politiek en economisch als in cultureel-religieus opzicht was de situatie zorgelijk. In 63 voor Christus was Palestina onder Romeins beheer gekomen en daardoor was het zijn relatieve zelfstandigheid, die het tot dan toe onder andere heerschappij had genoten, goeddeels kwijtgeraakt. Voor de romeinen was elk religieus gezag ondergeschikt aan het gezag van de staat. Aangezien de

¹³ Ebertz heeft in een recente studie (1987) het charismatische optreden van Jesus trachten te reconstrueren. Daarbij begeeft hij zich soms in – overigens boeiende – speculaties, m.n. wat betreft de verhouding van Jesus tot Johannes de Doper. De weergave van de 'charismatrachtige' situatie is voornamelijk op zijn studie gebaseerd.

joden zich gesteld wisten onder de directe heerschappij van Jahweh werd hun politieke identiteit ernstig geschokt. Bovendien moesten zij op hun heiligste plaatsen de aanwezigheid van heidenen dulden. Er waren dan ook diverse opstanden geweest, maar die waren met harde hand onderdrukt. Dit had de verbittering nog versterkt.

Ook economisch was voor velen de toestand allesbehalve rooskleurig. Palestina was geen rijk land en er moest altijd al hard gewerkt worden. Maar in de eerste eeuw nam de concentratie van bezit toe ten koste van kleine eigenaren en pachters. De landarbeiders waren bovendien afhankelijk van de conjunctuur en voor hen dreigde voortdurend schaarste en vaak regelrechte armoede. De risico's werden versterkt door de hoge belastingen, die door de gehate vreemde macht werden opgelegd.

In cultureel-religieus opzicht werd de traditioneel-religieuze leefwereld al lang en in ernstige mate bedreigd door Helleense cultuur. Daaruit vloeide een levensbeschouwelijke onzekerheid voort die de vraag had opgeroepen op welke wijze binnen de toenmalige situatie een adequate en beleefbare uitdrukking kon worden gegeven aan het Joodse erfgoed. Die vraag raakte direct aan de Joodse religieuze identiteit die geworteld was in het Verbond met Jahweh.

Zij werd verschillend beantwoord. De erfelijke priesteraristocratie van de Sadduceeën hield vast aan de tempel als centrum en aan de daarmee verbonden cultus. Zij was bovendien geneigd tot compromissen met de Romeinen. Naast en tegenover deze tempelaristocratie kwam een beweging van leken tot ontwikkeling die sterke nadruk legden op de heiliging van het alledaagse leven door het strikt onderhouden van de wet. Daartoe behoorden zowel de Essenen van o.a. de Qumrangemeente als de Farizeeën. De laatsten ontwikkelden een strenge casuïstiek van de Joodse wet, de Torah, die zij als een andere weg tot het heil beschouwden (Weber 1971, 401-441).

De Farizeeën verwierven in de eerste eeuw steeds meer macht en bepaalden na de verwoesting van de tempel in 70 het gezicht van het Joodse volk. Zij vormden een nieuwe aristocratie wier positie echter niet gebaseerd was op geboorte maar op scholing. Beide aristocratieën onderscheidden zich van het gewone volk dat immers door geboorte noch scholing aanspraak kon maken op religieus gefundeerd prestige. Het gewone volk – de *am ha'ares* – werd daardoor ook nog eens religieus gediskwalificeerd. Bovendien werd de situatie als hun persoonlijke schuld geduid, zodat hun ook het toekomstig heil nog werd ontzegd.

Deze situatie van politieke onderdrukking, economische problemen en religieuze spanningen vormde een goede voedingsbodem voor afwijkende gedragsvormen als roverij en bedelarij maar ook voor protestbewegingen. Daartoe behoorden bewegingen die hun heil zochten in afzondering, zoals de Essenen, gewelddadige verzetsbewegingen als de Sicariërs en Zeloten maar ook profetische bewegingen die tot bekering opriepen met het oog op een spoedig ingrijpen

van Jahweh. Tot de laatste behoorden de volgelingen van Johannes de Doper en Jesus.¹⁴

2.1.1. *De charismaticus Jesus*

Laat men de evangeliëverhalen rond de geboorte van Jesus buiten beschouwing, dan is zijn 'charismatische carrière' (Ebertz 1987, 56) begonnen met zijn doop door Johannes in de Jordaan (Mc 1, 1-11). De beschrijving van die doop en van de verdere lotgevallen van Jesus in de evangeliën verwijst naar de kenmerken van de charismaticus.

Tijdens de doop door Johannes, scheurde de hemel open en de Geest daalde als een duif op Jesus neer. Tegelijkertijd werd hij door een stem uit de hemel de beminde Zoon genoemd. Een soortgelijke nederdaling vond plaats op de Tabor, waar het contact met het 'Numineuze' ook in de uiterlijke verschijning van Jesus zichtbaar werd (Matt 17, 2). In zijn hele optreden verwees Jesus voortdurend naar zijn zending: 'Wie mij opneemt, neemt Hem op die mij gezonden heeft' (Matt 10, 40).¹⁵ Hij kondigde ook aan dat door hem de zending zou worden voortgezet en sprak over 'de helper die ik u van de Vader zal zenden' (Joh 15, 26). Uit dergelijke passages blijkt dat Jesus in de tradities die in de evangeliën zijn neergelegd, als een gezondene is erkend.

De term die daarvoor werd gebruikt was 'profeet'. Deze had een rijke Joodse traditie achter zich en duidde zowel op geroepene als verkondiger. De Joodse profeet trad oordelend, waarschuwend en richtingwijzend op en gold als een bron van goddelijke openbaring. De boeken van de zogeheten schriftpropheten vormden dan ook samen met die van de Wet de basis voor het Joodse geloof. Na de Babylonische gevangenschap waren er geen profeten meer maar er was wel een sterke verwachting dat er ooit – in de messiaanse tijd – opnieuw een profeet zou optreden, de nieuwe Mozes of de nieuwe Elias. In het Nieuwe Testament werd Jesus als de vervulling van deze belofte geproclameerd, hoewel er niet wordt vermeld dat hij zichzelf ooit direct profeet heeft genoemd (Füglister 1970).

Uit de evangelische tradities blijkt voorts dat men aan Jesus charismatische kwaliteiten heeft toegeschreven, waarmee hij zich kon bewijzen. Dat deed hij door het verrichten van wonderen maar ook door de zin van het bestaan te verduidelijken en door de mogelijkheid te openen om door een specifieke levenswijze het heil te verwerven. Dat blijkt uit zijn verkondiging.

In Nazareth citeerde hij de profeet Jesaja en verwees daarbij naar zichzelf. 'Hij heeft mij gezonden om aan armen de blijde boodschap te brengen, aan

¹⁴ Gager (1975) heeft huidige inzichten over millenaristische en profetische bewegingen met vrucht toegepast op de Jesusbeweging.

¹⁵ Voor de Nederlandse vertaling van bijbelteksten is gebruik gemaakt van de Willibrord-vertaling (1975).

gevangenen hun vrijlating bekend te maken en aan blinden dat zij zullen zien, om verdrukten te laten gaan in vrijheid, om een genadejaar af te kondigen van de Heer' (Luc 4, 18–19). De evangeliën hebben in concrete verhalen de vervulling van deze belofte geschilderd. Volgens de evangeliën heeft Jesus zelf zich later ook op de feitelijke vervulling van de voorspelling beroepen toen Johannes de Doper hem door zijn leerlingen liet vragen of Jesus de Gezondene was. 'Gaaf aan Johannes zeggen wat gij gezien en gehoord hebt: blinden zien en lammen lopen, melaatsen worden gereinigd en doven horen, doden staan op en aan armen wordt de Blijde Boodschap verkondigd' (Luc 7, 22–23). De werken die Hij verrichtte, getuigden ook 'dat Ik door de Vader gezonden ben' (Joh 5, 36).'

Wat de volgelingen betreft, berichten de evangeliën over een kleine kring van getrouwe metgezellen. Volgens het evangelie van Johannes waren zijn eerste twee volgelingen leerlingen van Johannes de Doper en dus uit een charismatische beweging afkomstig. In de synoptische evangeliën luiden de roepingsverhalen anders maar in alle verhalen wordt de relatie als een persoonlijke opgevat. Er was geen ander criterium dan de bereidheid Jesus te volgen, noch vonden daarover onderhandelingen plaats. 'En onmiddellijk lieten zij de (vissers)boot en hun vader achter en volgden hem' (Matt 4, 22).

Deze metgezellen waren de hulpkrachten van de charismaticus Jesus. Door Weber zijn dergelijke hulpkrachten als 'Verwaltungsstab' (Weber 1964, 180) en als 'charismatische Aristokratie' aangeduid (ibid). Zij worden met name genoemd maar veel méér is over sommige niet bekend. Het is interessant dat de vrouwen in zijn gezelschap in de (latere) evangeliën niet tot deze 'Verwaltungsstab' worden gerekend, hoewel zij, afgaande op de verhaalde gebeurtenissen, wel tot de metgezellen behoorden.

Er was ook een wijdere kring, maar die wordt slechts vaag aangeduid. Zo is er sprake van 'een talrijke groep van zijn leerlingen' (Luc 6, 17), van 'de menigte van zijn leerlingen' (idem 19, 37) en van 72 leerlingen die door hem uitgezonden worden (idem 10, 1). Zij waren niet alle standvastig: 'velen van zijn leerlingen trokken zich terug en verlieten zijn gezelschap' (Joh 6, 66). Tenslotte wordt een aantal mensen genoemd door wie zij ontvangen en soms ook onderhouden werden. Jesus en zijn volgelingen leefden vanuit 'mäzenatisch beschaffte Mitteln' (Weber 1964, 180), die zonder aanzien des persoons werden verdeeld, hetgeen op 'liefdescommunisme' wijst. Kortom, deze profetische beweging was niet structureel; zij vormde een 'charismatische Gemeinde' (ibid 180).

De inhoud van de prediking van Jesus kan mede begrepen worden uit de maatschappelijke context. De politieke, economische en religieuze aspecten daarvan keren namelijk in zijn prediking terug. Het valt niet meer uit te maken in hoeverre de neerslag ervan gefilterd is door de tradities die na de dood van Jesus zijn ontstaan. Men neemt echter aan dat veel ontleend is aan bron Q, de verzameling van eigen uitspraken van Jesus.

Jesus predikte dat God spoedig verlossend in de geschiedenis zou ingrijpen en

Zijn Rijk zou vestigen. In dat komende Koninkrijk Gods zou de heerschappij van Jahweh worden hersteld. Daarmee werd ook het eind van de heerschappij der vreemde machten voorspeld. De politieke ontrecting werd dus beantwoord met een radicaal theocratisch alternatief (Ebertz 1987, 126) De komst van het Koninkrijk Gods wordt echter niet door geweld naderbij gebracht, maar door een verandering van gezindheid. Men zou moeten worden als kinderen (Mc 10, 15).

Evenmin als Jesus tot een gewelddadige politieke omwenteling geneigd was, stond hij een sociaal-economische revolutie voor. Ook ten aanzien van de economische verhoudingen ging het hem om de gezindheid. Hij oefende scherpe kritiek op de mammon, maar dan in de ruimere betekenis van een God-vijandige macht, die beslag legt op de geest van de mensen. 'Niemand kan twee heren dienen ... gij kunt niet God dienen en de mammon' (Matt 6, 24). Zijn volgelingen moeten de rijken niet direct bevechten, maar als teken van hun keuze voor Jahweh van economische bestaanszekerheid afzien.

In de religieuze conflicten van zijn tijd stond hij kritisch tegenover de bestaande alternatieven. Hij stelde zich boven de tempel (Matt 12, 6), het symbool van de erfelijke priesterschap, al verwierp hij de tempel niet. Scherper wendde hij zich tegen de wettische prestaties van de Farizeeën en schriftgeleerden, omdat zij het 'Rijk der Hemelen voor de mensen afsluiten' (Matt 23, 13). De wetskennis die volgens de Farizeeën vereist was om het heil deelachtig te worden, was voor de meerderheid van de eenvoudige bevolking, de 'am ha-ares', een onmogelijkheid. Jesus wees deze intellectualistische vroomheid af en riep op tot geloof, al was het maar zo groot als een mosterdzaadje (Luc 17, 6). Dat geloof behelst een onbeperkt vertrouwen in God, buiten wiens wil geen mus ter aarde valt (Matt 10, 29).

Daarmee werd overigens niet de wet als zodanig verworpen. Jesus was niet gekomen om 'de wet en de profeten op te heffen maar om de vervulling te brengen' (Matt 5, 17). Het ging hem om de gezindheid waarmee de wet vervuld zou moeten worden. Dat kwam soms op een aanzienlijke verscherping neer: niet pas het plegen van echtbreuk maar reeds het begeren is verkeerd (idem 5, 27-28). Hij gaf een diepere dimensie aan de wet: het gebod van de liefde tot God en tot de naaste.

Kortom, Jesus belichaamde een 'gesinnungsethische' revolutie, doordat hij opriep tot een innerlijke bekering. Daarbij stelde hij zich kritisch selectief op ten aanzien van de Joodse tradities. Noch deze noch rationele overwegingen vormden voor hem een absolute maatstaf. Desalniettemin sprak hij als iemand met gezag (Luc 4, 32). Het was een charismatisch gezag, de 'scheppende revolutionaire macht der geschiedenis (Weber 1964, 837).

2.1.2. *De overdracht van het charisma*

Het probleem dat bij de dood van de oorspronkelijke charismadrager altijd optreedt, deed zich bij de dood van Jesus niet direct in alle scherpste voor. Het

werd namelijk – voorlopig – opgelost doordat Jesus zijn opvolgers reeds had aangewezen. De roeping van zijn volgelingen was een ‘Berufung nach Eingebung des Führers auf Grund der charismatischen Qualifikation des Berufenen’ (Weber 1964, 180).

Dat kan worden afgeleid uit de radicale eisen die aan de volgelingen werden voorgehouden. Jesus navolgen impliceerde namelijk een ingrijpende breuk met de normale levenswijze. Het zou een zwervend en onzeker bestaan worden want ‘de mensenzoon heeft niets waar hij zijn hoofd op kan laten rusten’ (Matt 8, 20). Bovendien moesten de familiebanden verbroken worden: ‘Als iemand naar mij toekomt die zijn vader en moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters, ja zelfs zijn eigen leven niet haat, kan hij mijn leerling niet zijn’ (Luc 14, 26).

Ook in de woorden waarmee Jesus zijn leerlingen uitzond om zijn werk voort te zetten, werden eisen geformuleerd, die in het verlengde liggen van wat Jesus reeds bij de roeping van zijn volgelingen van hen had gevraagd. In deze zendingsredes, die bij alle vier de evangelisten zijn terug te vinden en waarschijnlijk op bron Q teruggevoerd kunnen worden, is sprake van wat Theissen (1989, 83 e.v.)¹⁶ een ‘Ethos der Heimatlosigkeit’ en een ‘afamiliäres Ethos’ genoemd heeft. Daarbij kwam ‘kritiek op rijkdom en bezit’: ‘Een ding ontbreekt U: ga verkopen wat ge bezit en geef het aan de armen ... en kom dan terug om mij te volgen’ (Mc 10, 21). De hiermee verbonden ‘Wirtschaftsfremdheit’ kwam treffend tot uitdrukking in de eis een levenswijze te omhelzen waarin afstand gedaan werd van bestaanszekerheid. ‘Hij verbood hun iets anders mee te nemen voor onderweg dan alleen een stok, geen voedsel, geen reiszak, geen kopergeld in hun gordel. ‘Wel moogt ge sandalen dragen, maar trekt geen dubbele kleding aan’ (Marc 6, 8–9). ‘Als gij in een stad of dorp komt, onderzoekt dan wie waard is u te ontvangen, en verblijft daar tot gij weer vertrekt... (Matt 10, 11).

Het charismatisch optreden van Jesus werd dus voortgezet door de charismatisch gekwalificeerde volgelingen, die evenals hij in de traditie profeten werden genoemd. Zijn boodschap was ook de hunne. ‘Verkondigt op uw tocht: het Koninkrijk der Hemelen is nabij. Geneest zieken, wekt doden op, reinigt melaatsen en drijft duivels uit’. Daarom konden zij ook aanspraak maken op onderhoud: ‘voor niets hebt gij ontvangen, voor niets moet gij geven’ (idem 10, 7–8). ‘Als men u ergens niet ontvangt en niet naar uw woorden luistert, verlaat dan dat huis of die stad en schudt het stof van uw voeten. Voorwaar ik zeg u: op de oordeelsdag zal het voor het land van Sodom en Gomorra draaglijker zijn dan voor die stad’ (idem 14–15). De ‘Bewährung’ van de charismatische predikers lag dus ook in het verlengde van die van Jesus, zowel positief als negatief. Positief in tastbare genezingen en negatief in de aankondiging van het oordeel aan al

¹⁶ Voor het volgende is gebruik gemaakt van Theissens studies over de Jesusbeweging: Theissen (1978; 1989).

degenen die hun woorden niet zouden aanvaarden. Dat lag ook in de rede. 'Wie naar u luistert, luistert naar mij en wie u verstoort, verstoort mij, wie mij verstoort, verstoort hem die mij gezonden heeft' (Luc 10, 16). Daarmee werd de continuïteit van de zending aangegeven.

Het charisma werd dus in eerste instantie overgedragen op personen die er in hun levenswijze blijk van gaven charismatisch gekwalificeerd te zijn. Het ging om een nieuwe heilsaristocratie die niet op geboorte of scholing, maar op de consequente vervulling van rigoureuze ethische normen berustte. De aard van die normen maakte echter dat de vervulling ervan aan specifieke condities was gebonden. Daardoor waren aan dit type van charisma-overdracht onvermijdelijk grenzen gesteld.

Volgens Theissen (1989, 86 e.v.; 202 e.v.) kon een dergelijk ethisch radicalisme alleen geloofwaardig worden gepredikt door mensen die zelf huis en haard hadden verlaten, de familiebanden hadden doorgesneden en zich tot radicale armoede hadden verplicht. Het was een 'Wanderradikalismus' waarvan de dragers, de 'Wandercharismatiker', maatschappelijke buitenstaanders waren. Zij hielden zich aan de rand van de samenleving op en waren voor hun onderhoud niet zelden op andere randfiguren aangewezen. De gewone mensen zullen over het algemeen weinig gecharmeerd zijn geweest van hun optreden, temeer niet daar zij door die zwerfende radicalen ook nog eens met een toekomstig oordeel werden bedreigd. Dat aan het eind van een der zendingsredes gezinspeeld wordt op vervolging waardoor men van de ene stad naar een andere moet vluchten (Matt 10, 23) zal wel een ervaringsgrondslag hebben gehad.

Dergelijke buitenstaanders konden zich in landelijke gebieden beter handhaven dan in de steden. Als men ervan uitgaat dat mensen, hoe charismatisch ook, enig vertrouwen in de dag van morgen nodig hebben, was dat vertrouwen het gemakkelijkst op het platteland te koesteren. Daar konden zij in de holen gemakkelijker beschutting en op de akkers gemakkelijker voedsel vinden dan in de steden. Bovendien kregen zij, als zij al iets kregen, alleen voedsel voor de dag van aankomst, zodat zij de volgende dag toch weer op een andere nederzetting waren aangewezen. Die moesten zij ook in een dag kunnen bereiken, hetgeen alleen in landelijke gebieden het geval was.

De keerzijde van een zo sterke betrokkenheid van levenswijze en boodschap op de sociale context was echter, dat de uitstraling ervan beperkt bleef. In de Heleens-Romeinse steden, was een andere vormgeving noodzakelijk. Daar ontstonden de meer stabiele christengemeenten en daarbinnen kwam geleidelijk ook een ander type van overdracht van het charisma tot ontwikkeling.

2.2. DE VORMING VAN GEMEENTEN

2.2.1. *De oudste gemeentevorming*

Evenals de evangeliën vormden de Handelingen der Apostelen een neerslag van tradities. Sommige hebben betrekking op de Oergemeente van Jerusalem na de dood van Jesus en op de verkondiging aan het Joodse volk. Andere betreffen de missiereizen van Paulus en dus de verkondiging aan de heidenen. In beide gevallen gaat het om de vorming, lotgevallen en ontwikkeling van gemeenten, een organisatievorm die nogal verschilde en steeds meer zou gaan verschillen van die van de zwervende charismatici.

In de Handelingen wordt bericht dat Jesus zijn leerlingen opdracht gaf in Jerusalem de belofte van de Vader af te wachten. Zij zouden 'over enkele dagen gedoopt worden met de H. Geest' (Hand 1, 4-5). Dat gebeurde op het Pinksterfeest. Toen de menigte bij het vernemen van het geruis was toegesnel, sprak Petrus die toe waarbij hij de Joodse profeet Joël citeerde. 'Het zal geschieden dat ik Mijn Geest zal uitstorten over alle mensen; uw zonen en dochters zullen profeteren...' (Hand 2, 17). Er werden dus geen grenzen gesteld aan de gave van het pneuma; het wordt uitgestort over allen die Jesus als de opgestane Heer willen aanvaarden, zich bekeren en laten dopen. De gemeenschap der christenen was derhalve een profetisch-pneumatische gemeenschap.

De gezellen van Jesus verrichtten daarna ook de wonderen, die hun in de zendingsredes waren toegezegd. Hun prediking had ook succes. Volgens de Handelingen vroegen reeds op Pinksteren 'ongeveer drieduizend' mensen om gedoopt te worden en daarna bleef de toestroom doorgaan zodat de gemeente snel in omvang toenam.

Uit de beschrijving van die Jerusalemgemeente valt op te maken dat die op een latere tijd betrekking moet hebben. De gemeenteleden 'legden zich ernstig toe op de leer der apostelen, bleven trouw aan het gemeenschappelijk leven en ijverig in het breken van het brood en het gebed ... ze waren eensgezind en bezaten alles gemeenschappelijk; ze waren gewoon hun bezittingen en goederen te verkopen en die onder allen te verdelen naar ieders behoefte. Dagelijks bezochten ze trouw en eensgezind de tempel, braken het brood in een of ander huis, genoten samen hun voedsel in blijdschap en eenvoud van het hart' (Hand 2, 42-46). En: 'er was geen enkele noodlijdende onder hen, omdat allen die landerijen of huizen bezaten deze verkochten en de opbrengst ervan meebrachten om aan de voeten van de apostelen neer te leggen. Aan ieder werd daarvan uitgedeeld naar zijn behoefte' (idem 4, 34-35).

Dit alles wijst op een reeds enigermate voortgeschreden proces van institutionalisering. De kern van de leer der apostelen werd al in de toespraak van Petrus naar voren gebracht. Zij betreft de Dood en Verrijzenis van Jesus als centrale heilsfeiten, waarmee de beloften die aan het Joodse volk waren gedaan, tot ver-

vulling zijn gekomen. God heeft Zijn Geest aan de samengeroepen (de Kerk) geschonken. De Kerk kende reeds haar rituelen van doop en eucharistie en er was al sprake van verdeling van gezag.¹⁷

Overigens wordt in de Handelingen een enigszins idyllische beschrijving van het leven in de Jerusalemgemeente gegeven, die nogal contrasteert met wat Paulus later in Korinthe zou meemaken (cf 2.2.1). Wellicht was deze schets eerder exemplarisch dan strikt beschrijvend bedoeld. Wat daarvan zij: deze levenswijze verschilde van degene die in de zendingsredes aan de leerlingen was voorgehouden. Er was geen sprake van 'Heimatlosigkeit' of van een radicale breuk met de familie. De huizen waarin men bijeenkwam zullen wel huizen van de christenen geweest zijn. De kritiek op de rijkdom kwam tot uiting in de verkoop van het privé bezit en wie daar de hand mee lichtte, zoals Ananias en Sapphira deden (idem 5, 1-11) kon op wel zeer radicale sancties rekenen. Overigens is het de vraag of die twee stierven omdat zij een deel van de verkoop hadden achtergehouden dan wel omdat zij daarover Petrus hadden voorgelogen. 'Ge hebt niet tegen mensen gelogen maar tegen God' (idem 5, 4). Gezien de verkoop van landerijen en dergelijke kan de armoede niet echt schrijnend zijn geweest. Eerder was er sprake van een sobere levenswijze in overigens normale sociale verhoudingen.

Deze Jerusalemgemeente was de oudste en ook wel de grootste maar niet de enige gemeente in het vroege christendom. Jesus zelf had op verschillende plaatsen volgelingen gekregen bij wie hij onderdak kon vinden. In de zendingsredes wordt eigenlijk verondersteld dat de rondreizende predikers ook onderdak zullen kunnen vinden en dat zal ook ongetwijfeld gebeurd zijn. Pas in de Handelingen echter wordt vermeld dat de leerlingen zich vanuit Jerusalem gingen verspreiden om de Blijde Boodschap te verkondigen. Daarbij werden ook de geografische en etnische grenzen verlegd: zij 'trokken verder tot Fenicië, Cyprus en Antiochië' toe. Dat zou gebeurd zijn na de marteldood van Stephanus, toen 'een hevige vervolging tegen de Kerk in Jerusalem' (Hand 8, 1) was losgebarsten. Kort daarna vond ook de bekering van Saulus plaats die, toen Paulus geheten, de missie onder de heidenen tot zijn exclusieve taak maakte. Het resultaat was overal de vorming van gemeenten. Overigens wordt er ten aanzien van gemeenten in Palestina alleen maar expliciet gewag gemaakt van Jerusalem en van gemeenten in Judea (Gal 1, 22). Wellicht waren de plaatselijke gemeenten in Palestina minder belangrijk dan elders, op Jerusalem na wel te verstaan.

Binnen deze plaatselijke gemeenten was men niet van plan of in staat de

¹⁷ In het Nieuwe Testament wordt met de term 'ecclesia' zowel de lokale gemeente als het geheel van gemeenten aangeduid. De vertaling met 'kerk' is gebruikelijk. In de sociologische terminologie slaat 'kerk' echter op een veel specifiek type, dat in zijn volheid pas veel later zou ontstaan.

levenswijze van de rondreizende predikers na te volgen, maar men nam wel hun verkondiging aan. De gevolgde levenswijze was dus minder streng en meer 'aangepast' aan normale omstandigheden. Van een dergelijke, minder strenge levenswijze is ook in de synoptische evangeliën sprake, die immers naast bron Q ook tradities uit de bestaande gemeenten hebben opgenomen. Zo antwoordde Jesus aan de rijke jongeling dat hij de wet en de profeten moet onderhouden; als hij meer wil moet hij geheel zijn bezit verkopen (Matt 19: 21). Van degenen die volmaakt wilden zijn werd meer gevraagd dan van de anderen (ibid).

De zwervende charismatici en de plaatselijke gemeenten waren complementair. De predikers waren voor nachtelijk verblijf en onderhoud op die sympathisanten aangewezen terwijl de vooreerst waarschijnlijk kleine gemeenten ('Waar twee of drie in mijn naam vergaderd zijn...' Matt 18, 20) voor verkondiging en het oplossen van problemen van de predikers afhankelijk waren.

De geheel verschillende levenswijzen konden echter ook gemakkelijk tot botsingen leiden. En naarmate de gemeenten in omvang toenamen, hetgeen in Jeruzalem het geval was evenals later in de gemeenten 'uit de heidenen', konden zich problemen rond de gezagsuitoefening voordoen. Binnen de gemeenten waren toen gezagsdragers gekomen, die zich niet zo maar wensten te onderschikken aan reizende predikers, die zich af en toe lieten zien en weer snel vertrokken. Temeer niet daar op den duur ook enige twijfel aan de authenticiteit en integriteit van sommige van die predikers gerechtvaardigd scheen. In de oud-christelijke geschriften verschenen toen ook waarschuwingen tegen de 'valse profeten' (Hand 13, 6; Didache 11-13).

Dat het probleem van het leiderschap zich voordeed, lag voor de hand. Als de aanhang van een beweging toeneemt, doet zich onvermijdelijk het probleem voor wie bij meningsverschillen en botsingen het verlossende woord mag spreken. Wat daarover in de Handelingen als vanzelfsprekend wordt vermeld, wijst er op dat de ontwikkeling van het leiderschap al is voortgeschreden. Centraal in die ontwikkeling was dat het begrip 'apostel' nauwkeuriger en beperkter werd omschreven.

Dat begrip refereert aan een gevolmachtigd gezant en was dus als zodanig van toepassing op alle leerlingen die door Jesus met een expliciete opdracht tot prediking waren uitgezonden. In de synoptische evangeliën worden meestal de twaalf apostelen bedoeld, maar ook wordt er van 72 uitgezonden leerlingen gesproken. In de Handelingen en in de (deutero)paulinische brieven worden sommige apostelen met name genoemd, onder andere de gezel van Paulus, Barnabas. En voorts wordt er ook van valse apostelen gewag gemaakt (2 Kor 11, 13).

Deze ruime betekenis van apostel had dus betrekking op de zwervende charismatici in het algemeen. Deze categorie was ruim en bovendien weinig overzichtelijk. Daardoor bood zij blijkbaar ook onvoldoende houvast voor de vraag hoe bij meningsverschillen beslist kon worden over de gezaghebbende voortzetting van het oorspronkelijk charisma. Daarom was een beperking noodzakelijk.

Een eerste afgrenzing werd gevonden in de bepaling dat apostelen getuigen van de Verrijzenis zijn. Apostelen zijn degenen die de verrezen Heer hebben gezien. Dat criterium werd door Paulus met kracht naar voren gebracht om zijn eigen gezagspositie te legitimeren, hoewel hij de Verrezen Heer alleen bij Damascus had gezien. In de Handelingen wordt van een nog striktere omschrijving uitgegaan, die ook in de synoptische evangeliën is terug te vinden. Daarin wordt namelijk van 'de Twaalf' gesproken, die zowel getuigen van de Verrijzenis geweest zijn als de metgezellen van Jesus gedurende diens aardse leven.

Daarmee was het leiderschap gemarkeerd. Binnen de grotere aantallen charismatisch begaafden en binnen de profetisch-pneumatische gemeenten, werd een speciale categorie onderscheiden, die als de legitieme opvolgers van Jesus werden beschouwd. Zij oefenden gezag uit over de volgelingen en wezen hun de rechte weg. De gemeente van Jerusalem 'legde zich ernstig toe op de leer der apostelen' (Hand 2, 42). Zij zetten zijn werk gezagvol voort. Overigens voltrok dit alles zich niet probleemloos, zoals blijkt uit de strijd van Paulus om zijn gezag aanvaard te krijgen (2.2.1), noch was van begin af aan duidelijk welke bevoegdheden nu precies aan hen toekwamen.

De Jerusalemgemeente bleef lange tijd een oriëntatiepunt voor het vroege christendom. Zo trok Paulus na vele jaren naar Jerusalem om er zeker van te zijn dat hij niet voor niets had gewerkt (Gal 2, 2). Maar de zending onder de joden had weinig succes; het zwaartepunt verlegde zich naar de Romeins-Helleense gebieden. Met de verwoesting van Jerusalem in 70 kwam er een eind aan deze gemeente. De ontwikkeling zou worden voortgezet in de paulinische gemeenten.

2.2.2. De opbouw der paulinische gemeenten

De Handelingen vormen niet het oudste getuigenis over de vroeg-christelijke gemeenten. Dat is te vinden in de eigen brieven van Paulus aan de Thessalonicenzen, de Romeinen, de Korinthiërs en de Galaten. Daarin wordt van conflicten en problemen bericht, die waarschijnlijk te maken hebben met de nog weinig gekristalliseerde verhoudingen en gebruiken. Die brieven lijken wat de gang van zaken binnen de gemeenten betreft realistischer dan de Handelingen met betrekking tot de Oergemeente.

Paulus behoorde niet tot de kring van de directe volgelingen en was niet zoals de zwervende charismatici door Jesus zelf uitgezonden. Daarom kon zijn zending 'tot de heiden' die vanuit Joods gezichtspunt toch al problematisch was, niet op die zending worden gebaseerd. Hij had dus een legitimeringsprobleem zoals blijkt uit zijn brieven aan de Korinthiërs en de Galaten. Daarin verdedigde hij zich namelijk tegen de aanvallen die er op hem waren gedaan. Wat die inhielden, blijkt uit zijn verdediging.

Hij ging uitvoerig in op het verwijt dat hij door handenarbeid in zijn eigen

onderhoud voorzag (Theissen 1989, 201–230; Bendix 1985). Dat was volgens zijn tegenstanders in strijd met de ethische eisen die aan de zwervende radicalen werden gesteld en waardoor dezen zich als gezondenen of profeten legitimeerden (Wie U hoort, hoort mij). Het verwijt stamde waarschijnlijk ook uit die hoek (Theissen 1989, 214). In de zendingsredes uit de Jesusoverlevering werd namelijk uitdrukkelijk aangegeven dat de gezondene niets mee mocht nemen voor onderweg (Mc 6, 8) omdat ‘de arbeider zijn onderhoud waard is’ (Mt 10, 10). Volgens die maatstaven behoorde Paulus zich over zijn onderhoud geen zorgen te maken. Daarvoor diende de hem ontvangende gemeente te zorgen. Zowel ontvangst als onderhoud konden dan als (charismatisch gefundeerde) legitimering worden beschouwd.

Paulus had echter goede redenen om van dit voorschrift af te wijken. Omdat hij niet op het platteland van Judea en Galilea werkte maar in Helleense steden, kwam hij niet alleen in aanraking met de eenvoudigen maar ook met sociaal geprivegieerden. Die hadden een belangrijke ondersteunende taak in de gemeenten maar waren weinig gevoelig voor ‘charismatische bedelarij’ (Theissen). Door in het eigen onderhoud te voorzien, voegde hij zich in de heersende cultuur. Een bijkomend voordeel was dat hij zich daardoor onderscheidde van zwervende filosofen uit de school der Cynici, die in die steden niet al te best stonden aangeschreven.

Bovendien maakte de ‘zending tot de heidenen’ in Klein Azie het noodzakelijk grotere afstanden te overbruggen dan de dagreizen van dorp tot dorp in het Joodse land. Paulus had dus geld nodig om de reizen te kunnen betalen. En aangezien Paulus als apostel der heidenen nieuwe gemeenten moest stichten, kon hij ook niet voor zijn onderhoud op bestaande gemeenten terugvallen, zoals degenen die tot het huis van Israel gezonden waren (Mt 10, 6) dat konden. Vanuit de geheel andere werksituatie was zijn feitelijk gedrag in deze kwestie dus begrijpelijk en ook alleszins verdedigbaar.

In zijn verdediging hield Paulus overigens vast aan die charismatische legitimering. Hij zag het voorschrift uit de zendingsredes namelijk als een privilege. Men mocht zich laten onderhouden want daarvoor bestaan goede redenen (1 Kor 9, 1–14) maar het hoefde niet. En Paulus had er van afgezien op grond van een door God zelf gegeven zending. Het is ‘geen reden om te roemen: ik kan niet anders. Wee mij als ik het Evangelie niet verkondig’ (1 Kor 9, 16). Daarnaast beriep hij zich voor zijn ‘Bewährung’ ook op de effecten van zijn arbeid. Daarin heeft hij zijn tegenstrevers krachtig overtroffen: ‘niet ik, maar de genade Gods in mij’ (1 Kor 15, 10).

In zijn brief aan de Galaten verdedigde Paulus zich tegen een ander bezwaar dat tegen hem werd aangevoerd. Dat betrof het feit dat Paulus Jesus nooit had ontmoet en evenmin getuige van Zijn Verrijzenis was geweest. Hij behoorde dus niet tot de ‘Twaalf’ en kon zich dus ook hun gezag niet aanmatigen. Hij was niet

meer dan de andere 'apostelen' die zich, al dan niet tijdelijk, in de gemeenten bevonden.

Hij weerlegde die redenering door te wijzen op de gebeurtenis bij Damascus waar hij de Verrezen Heer wel degelijk had ontmoet. 'Toen Hij, die mij vanaf mijn geboorte had uitgekozen en mij riep door Zijn genade, besloot Zijn Zoon aan mij te openbaren, opdat ik Hem onder de heidenvolken zou verkondigen – toen ben ik aanstonds, zonder een mens te raadplegen, zonder naar Jerusalem te gaan, naar hen die eerder apostel waren dan ik, vertrokken naar Arabië en vandaar weer teruggekeerd naar Damascus. Pas drie jaar later ging ik naar Jerusalem om met Kefas kennis te maken ...' (Gal 1, 15–18). Hij was dus niet gegaan om zich door de Twaalf te laten machtigen. In het besef van zijn specifieke zending ging hij zijn eigen weg. 'Daarna, na verloop van veertien jaar, ben ik weer naar Jerusalem gegaan ... en ik legde hun het evangelie voor dat ik aan de heidenvolken verkondig ... ik wilde er zeker van zijn dat ik niet voor niets had gewerkt ...' (Gal 2, 1–2). Zij 'hadden ingezien dat aan mij het evangelie voor de onbesnedenen was toevertrouwd' en 'zij hebben de mij gegeven genade erkend' (Gal 2 7, 9).

De aanhef die Paulus koos voor zijn vier grote brieven, getuigen van dit charismatisch zelfbewustzijn. Daarin sprak hij zijn zending zonder terughoudendheid uit. 'Paulus, door Gods roeping apostel' (Rom), 'door Gods wil geroepen tot apostel' (1 en 2 Kor) en: 'Paulus, apostel, niet vanwege mensen, noch door een mens maar door Jesus Christus en God de Vader' (Gal).

De strijdvrage rond de bevoegdheid van Paulus vloeiden voort uit de onduidelijkheden met betrekking tot de verdeling van macht en gezag binnen en tussen de gemeenten. Hoe zwak en onomlijnd ook: er waren reeds verschillende tradities aangaande de bevoegdheidsverdeling, die gemakkelijk met elkaar botsten. De concrete geschilpunten hingen samen met de nog geringe institutionalisering van dit oerchristendom. Ook de richting waarin dit zich verder zou ontwikkelen, lag nog niet vast. Dat blijkt ook uit de aard en opbouw van de eerste, door Paulus gestichte gemeenten.

De oergemeente was een profetisch-pneumatische gemeente. Ook Paulus duidde zijn gemeente (Korinthe) als drager van de Geest aan. 'Weet gij niet dat gij Gods tempel zijt en dat de Geest van God in U woont' (1 Kor 3, 16). Die Geest hadden de leden door de Doop ontvangen en in de Geest verenigden zij zich ook in de viering van de Maaltijd des Heren. De pneumatische gemeente was derhalve ook een cultusgemeente.

Dank zij de Geest was de gemeente ook vrij. Paulus heeft veel nadruk gelegd op die vrijheid maar ook op de verantwoordelijkheid die daarmee verbonden was. Die vrijheid behelsde meer dan vrijheid van de (Joodse) wet. Volgens Von Campenhausen (1953, 62) was de Geest 'het organiserende principe van de gemeente' en zou Paulus weinig hebben willen weten van 'een bepaalde ordening met voorschriften en geboden en verboden'.

Dat is mogelijk en kan samenhangen met het besef het einde der tijden te beleven. Als de tijd kort is (1 Kor 7, 29) heeft het weinig zin zich te concentreren op organisatievormen en regels. Maar de werkelijkheid stoort zich niet altijd aan idealen en verwachtingen, hoe krachtig ook. Daarvoor geven de beide brieven aan de Korinthiërs meer dan voldoende aanwijzingen. Er waren ernstige geschillen, zowel over verantwoordelijkheidsverdeling als over de gang van zaken bij de Maaltijd des Heren.

Deze geschillen hingen samen met de aard van de gemeente als pneumatische gemeente. Ieder lid had door de Doop de Geest ontvangen en die gave was onafhankelijk van de sociale positie die men binnen Korinthe, of waar dan ook, innam (cf Schluchter 1991, 227). De gelijkheid in de Geest oversteeg dus de reëel bestaande sociale ongelijkheid, maar kon daarmee natuurlijk gemakkelijk in botsing komen. Aan de andere kant hoefde de uitstorting van de Geest ook weer niet voor iedereen hetzelfde te betekenen. Met andere woorden: zij sloot een (hiërarchische) rangorde van geestesgaven niet perse uit. Dat er in de jonge gemeenten op beide punten niet als vanzelfsprekend duidelijkheid bestond, hoeft niet te verbazen. Paulus probeerde naar aanleiding van concrete misstanden het een en ander te verduidelijken.

Daarbij trad hij corrigerend op. En ook als hij dat, in respect voor de vrijheid van de gemeente, met tegenzin zou hebben gedaan, impliceerde zijn ingrijpen toch dat de richting van de toekomstige ontwikkelingen wat meer werd vastgelegd.

De rangorde binnen de gemeente – Een eerste probleem betrof de verdeling der taken en bevoegdheden. De Geest van God had zijn aanwezigheid in verschillende gaven zichtbaar gemaakt. Om die aan te duiden gebruikte Paulus de term ‘charisma’, die in zijn brieven voor het eerst in het Nieuwe Testament verschijnt. Zij had een ruimere betekenis dan de term ‘profetie’, zoals uit de volgende opsomming blijkt. ‘Aan de een wordt een woord van wijsheid gegeven, aan een ander een woord van kennis ... aan weer anderen schenkt de ene Geest gaven om ziekte te genezen, om wonderen te doen, de gave van de profetie, de onderscheiding van geesten, velerlei taal of vertolking ervan, maar alles is het werk van een en dezelfde Geest’ (1 Kor 12, 8–11). Volgens Paulus dienden al deze gaven tot opbouw van de gemeente; zij hebben alle een eigen functie zoals de ledematen die binnen een lichaam hebben.

Voor de ontwikkeling van de gezagsverhoudingen was het van belang dat Paulus onmiskenbaar een rangorde tussen de geestesgaven aangaf (Smit 1989). De specifieke aanleiding daartoe lijkt de glossolalie geweest te zijn. Men sprak in tongen en wel op een zodanig onverstaanbare wijze dat niemand daar veel nut uit kon trekken. ‘Wie in vervoering spreekt spreekt niet voor de mensen maar voor God ... maar wie profeteert, spreekt tot nut van anderen woorden van stichting, vermaning en troost. Wie in extase spreekt, sticht zichzelf, wie profe-

teert sticht de hele gemeente' (1 Kor 14, 2-4). Dergelijke gaven dienden dus niet zonder meer de opbouw van de gemeenten en verstoorden bovendien gemakkelijk de ordelijke gang van zaken. Dat was voor Paulus aanleiding de verschillen tussen de gaven vanuit dit gezichtspunt te belichten en een rangorde van belangrijkheid aan te geven.

Hij deed dat zelfs puntsgewijs. 'Nu heeft God in de kerk allerlei mensen aangesteld, ten eerste apostelen, ten tweede profeten, ten derde leraars; voorts zijn er wonderkrachten, dan gaven van genezing, hulpbetoon, bestuur en velerlei taal' (1 Kor 12, 28).

Aan de apostelen werd dus onmiskenbaar de belangrijkste plaats toegekend. In die hoedanigheid gaf Paulus ook voorschriften aan de gemeenten en deelde hij lof en blaam uit. En wat voor de apostelen gold, zou later ook op hun officiële opvolgers – de bisschoppen – van toepassing worden verklaard. Dat was een eerste consequentie van deze stellingname. Een andere was dat de vrije geestesgaven deze rangorde niet kunnen aantasten. Ook de profeten niet, die toch onmiddellijk na de apostelen wordt genoemd en van wie later wordt gezegd dat zij met de apostelen het fundament van het huis van God vormen (Ef 2, 20). Het zijn de apostelen die de andere geestesgaven inclusief de profetie 'hun plaats wijzen'. Het bezit van geestesgaven ('charismata') impliceerde volgens Paulus derhalve binnen de gemeente geen autonomie. De dragers ervan bleven ondergeschikt aan het gezag van de apostelen, die zelf de belangrijkste geestesgave bezaten. De bedding waarin het charismatisch gezag wordt doorgegeven, is hier dus al versmald.¹⁸

De maaltijd des Heren – Een ander belangrijk probleem waarmee Paulus in Korinthe werd geconfronteerd, betrof de samenkomsten die blijkbaar gehouden werden op een wijze die meer kwaad dan goed leek te doen (1 Kor 11, 17). De verschillen binnen de gemeente werden er namelijk door aangewakkerd.

Daarbij ging het echter niet om verschillen in geestesgaven maar om sociale verschillen.¹⁹ Binnen gemeenten waarin hoge waarde werd gelegd op de gelijkheid voor God vormden die verschillen uit de aard der zaak een probleem. Dat deed zich echter bij uitstek voor in de samenkomsten waarin de Maaltijd des Heren werd gevierd en die dus het hart van de cultusgemeente raakten.

De interpretatie van wat er zich feitelijk afspeelde, is omstreden. Waarschijnlijk was het de gewoonte dat de christenen zich in het huis van een hunner verzamelden en dat ieder naar vermogen spijs en drank meebracht. Dat zullen

¹⁸ Deze tekst wordt tegenwoordig nogal eens geciteerd om te onderstrepen dat de kerk niet alleen een juridisch-hierarchische organisatie is, maar dat ieder lid krachtens de Geest een eigen verantwoordelijkheid toekomt.

¹⁹ Het volgende is gebaseerd op Theissen 1989, 290 e.v.

de huizen van de rijkere geweest zijn, die het mogelijk maakten dat er voor iedereen in ieder geval brood en wijn beschikbaar was. Door de instellingswoorden werden brood en wijn dan aan privégebruik onttrokken en voor algemeen gebruik bestemd. Daarmee was dan de Maaltijd des Heren geopend. Over andere soorten spijzen wordt in de instellingswoorden niet gesproken. De rijkere zullen daarover wel de beschikking hebben gehad en blijkbaar deden zij zich daaraan onder het oog van eenieder te goed, voordat de Maaltijd des Heren begon. Daarom schreef Paulus 'Gij hebt toch huizen om te eten en te drinken? Of minacht gij de gemeente Gods en wilt gij die niets hebben beschaamd maken?' (1 Kor 11, 22).

In die formulering ligt ook reeds de oplossing besloten die Paulus voorstelde. De privé maaltijden moesten maar thuis genoten worden. 'Daarom broeders, wanneer gij samenkomt voor de maaltijd, wacht op elkaar. Als iemand honger heeft, laat hij thuis eten ...' (1 Kor 11, 33-34). Een dergelijke oplossing had weinig te maken met de radicale eisen binnen de Jesusbeweging en zelfs met het liefdescommunisme van de Oergemeente. De sociale ongelijkheid werd namelijk geaccepteerd, alleen werd het demonstratieve karakter ervan afgezwakt. Theissen ziet hierin een aanwijzing voor de ontwikkeling van het 'liefdespatriarchalisme'. Daarin werden de sociale verhoudingen erkend maar verzacht door de bereidheid tot delen en de geest van zorg en verantwoordelijkheid van de hogeren voor de lagere (Troeltsch 1919, 115-116). In een latere fase van de paulinische gemeentevorming zou deze vorm van regulering van de sociale verhoudingen explicieter worden geformuleerd (zie 2.2.2).

In het betreffende hoofdstuk gaat het echter niet op de eerste plaats om de regulering der sociale verhoudingen. Het concrete probleem vormde voor Paulus de aanleiding om de aard en het belang van de Maaltijd des Heren zelf aan de orde te stellen. Drie aspecten daarvan zijn van bijzonder belang. Brood en wijn verkrijgen een sacrale kwaliteit: zij geven gemeenschap met het Lichaam en Bloed van Christus (1 Kor 10, 16). Zij verwijzen voorts naar de Offerdood van Christus, die later de wereld zal oordelen (idem 11, 26).²⁰ Wie die sacrale kwaliteiten niet onderkent, 'eet en drinkt zijn eigen vonnis' (idem 11, 29).

Op deze wijze werden de sociale problemen op een hoger niveau getild. Tegelijkertijd werd aangegeven waar het Numineuze of sacrale, i.c. de heilbrengende activiteiten van God zich bij uitstek en geconcentreerd manifesteren en waar de gelovigen met het sacrale in contact kunnen komen (MacDonald 1988, 63, 74). Dat is in de samenkomsten der gemeente, die als Lichaam van Christus werd

²⁰ Theissen doet in een voetnoot de suggestie 'niet uit te sluiten dat in de oerchristelijke offeridee een poging behelst, het zondebokcomplex te overwinnen' (Theissen 1989, 314, n 1). Deze gedachte is, aanzienlijk minder terughoudend, naar voren gebracht door Girard (1986).

aangeduid. Het was in de Oudheid niet ongebruikelijk voor een mensengemeenschap de metafoer van het lichaam te gebruiken. Maar voor Paulus was dat lichaam het Lichaam van Christus dat bijeengehouden wordt door de liefde, door de ene Geest.

Binnen deze sacrale ruimte was er reeds sprake van enige bevoegdheidsverdeling. De apostel stelde op grond van zijn zending richtlijnen vast voor de omgang met het sacrale, i.c. voor de viering van de Maaltijd des Heren. Dat hij daarbij gebonden was aan zijn zending werd uitdrukkelijk uitgesproken: 'zelf heb ik immers van de Heer een overlevering ontvangen die ik u op mijn beurt heb doorgegeven' (idem 11, 23). Al deze thema's werden in de daaropvolgende decennia specifiek uitgewerkt, te beginnen met de brieven aan de Kolossensen en Efesiërs.

2.2.3. *De deutero-paulinische vormgeving*

De boven beschreven situatie deed zich voor in een periode van gemeente-opbouw (MacDonald 1988, 85) waarin Paulus zelf als apostel optrad en zich in brieven tot de gemeenten richtte. Deze periode werd gevolgd door een periode van stabilisering van de gemeenten. Die behelsde een volgende stap in het proces van institutionalisering. De oudste verkondigers waren toen van het toneel verdwenen en de gemeenten moesten op basis wat hun was overgeleverd aan veranderende situaties het hoofd zien te bieden.

De reeds bestaande 'structuurprincipes' vormden de basis voor de uitbouw van de organisatievormen. Dat gebeurde waarschijnlijk niet op systematische en reflexieve wijze. Institutionalisering wordt zelden gepland en de effecten ervan zijn lang niet altijd bedoeld en voorzien. Men reageert op nieuwe situaties, hetgeen tot ombuiging of tot een consequenter uitwerking van eenmaal genomen beslissingen kan leiden.

Het is onbekend hoe het een en ander precies is verlopen en onder invloed van welke factoren de verdere vormgeving aan de gemeenten zich heeft voltrokken. De brieven aan de Kolossensen en de Efesiërs geven echter een soort bestandsopname van die tweede periode. Zij brengen verschillen aan het licht met de vroegere situatie.

Het auteurschap van deze brieven is omstreden. De oudste van de twee, de brief aan de Kolossensen, zou wellicht door een medewerker van Paulus geschreven kunnen zijn toen deze zich in gevangenschap te Rome bevond. Dan zou de brief dateren uit de jaren zestig van de eerste eeuw, waarschijnlijk voordat Kolosse in 62 werd verwoest. De grote taalkundige verschillen met de eigen brieven van Paulus maken het onwaarschijnlijk dat de brief door Paulus zelf geschreven is. De brief aan de Efesiërs is literair en theologisch van die aan Kolosse afhankelijk. In deze brief ontbreken de gebruikelijke groeten aan bekenden. Zij heeft ook eerder het karakter van een rondzendbrief die in diverse gemeenten kon circule-

ren. Zij zal niet eerder dan 70 en waarschijnlijk rond 80 zijn geschreven (Lindemann 1986).

Sociologisch zijn de inhoudelijke verschillen relevant omdat zij een reflectie vormen van het institutionaliseringsproces. De wijze waarop over de verkondiging van het evangelie en het leven van de christenen wordt gesproken, is de theologische verwerking van veranderende omstandigheden. Die verwerking moest getrouw en betrouwbaar zijn. Vandaar dat in beide brieven niet alleen veelvuldig op traditionele elementen werd teruggegrepen maar de verschuivingen ook werden gelegitimeerd door Paulus als afzender op te voeren. Men zou de pseudonymie dan ook als een functie van de institutionalisering kunnen beschouwen.

Werd in Korinthe het gezag van Paulus nog aangevochten, in deze beide brieven is niets wat wijst op kritiek. Mochten er nog tegenstrevers zijn, dan leggen zij toch weinig gewicht in de schaal. Wel wordt duidelijk dat er sprake was van een situatie waarin de afwezigheid van Paulus (die beide gemeenten ook niet heeft gesticht) nog moest worden 'verzacht' door beklemtoning van zijn aanwezigheid op afstand. 'Want gij moet weten welk een zware strijd ik te voeren heb voor u en voor de gelovigen in Laodicéa en voor zovelen die mij nooit hebben gezien. Al mijn moete is erop gericht dat zij goede moed houden ... Al ben ik naar het lichaam afwezig, in de geest ben ik bij u...' (Kol 2, 1-2, 5; ook Ef 1, 15-17). Dat kan worden gezien als een poging de overgang naar de definitieve afwezigheid te vergemakkelijken.

Uit de toonzetting van beide brieven valt voorts af te leiden dat het zelfbewustzijn van de gemeenten was toegenomen. De boodschap van het heil wordt namelijk 'aan alle schepselen onder de hemel verkondigd' (Kol 1, 23) en is erop gericht alle wezens in de hemelen en alle wezens op aarde in Christus samen te brengen hetgeen in de 'volheid der tijden' zal worden verwezenlijkt (Ef 1, 10). Dit is ook de boodschap 'waarvan ik, Paulus, de dienaar ben geworden' (Kol 1, 23). Ook het gezag van de apostel heeft daarmee dus kosmische dimensies gekregen.

Het lijkt erop dat nu ook de aandacht verschoof van de (locale) gemeente naar het geheel van alle gemeenten. Beide werden aangeduid met de term 'ecclesia'. De meeste concrete problemen speelden zich overigens toch in de (locale) kerken af. De gedachte dat de kerk het Lichaam van Christus is, wordt in deze brieven verder gearticuleerd. De Kerk is 'Zijn lichaam, de volheid van hem die het al in alles vervult' (Eph 1, 23). Viel in de brief aan de Korinthiers de nadruk nog geheel op de onderlinge verhouding der leden, hier werd een nieuw element ingevoerd: Christus wordt namelijk uitdrukkelijk het hoofd van de kerk genoemd (Kol 1, 18). In de volheid der tijden zal ook het heelal onder één hoofd zijn samengebracht (Ef 1, 10). In de kerk wordt dus het heilsplan zichtbaar en tot voltooiing gebracht. Het Lichaam wordt bijeengehouden door de Geest; het is

een pneumatische gemeenschap van allen die door één doopsel zijn togetreden en in één geloof één Heer belijden (Eph 4, 5–6).

De beklemtoning van de verticale relatie bij de behandeling van de Kerk kan in verband gebracht worden met een verdere articulatie van de gezagsverhoudingen. In dat opzicht nemen deze brieven een tussenpositie in tussen de eigen brieven van Paulus en de Pastorale brieven die tegen het eind van de eerste eeuw zijn geschreven.

De sterker beklemtoning van gezagsverhoudingen blijkt uit de zogenaamde 'Haustafeln'. Deze regelen de onderlinge verhouding van de leden van eenzelfde huishouding. Zij hebben een Stoische achtergrond maar worden ook wel op Joodse gebruiken teruggevoerd (Strecker 1989, 393). Die verhouding is onmiskenbaar hiërarchisch: vrouwen moeten aan hun mannen onderdanig zijn, kinderen aan hun ouders en slaven aan hun meesters (Kol 3, 18–4,1; Ef 5, 22–6,9). Overigens werden deze relaties enigermate verzacht door de eis dat de hoger geplaatsten verantwoordelijk zullen handelen en recht en billijkheid zullen betrachten.

In de brief aan de Efesiërs worden de relaties binnen de huishouding expliciet met die binnen de kerk verbonden. 'De man is het hoofd van de vrouw zoals Christus het hoofd is van de kerk' (Ef 5, 23). Bovendien wordt in Kol 4, 15 gewag gemaakt van een huisgemeente. Men kan dus zeggen dat de Haustafeln model hebben gestaan voor de relaties binnen de kerk, of ook dat bestaande gezagsrelaties door het kerkbeeld werden gelegitimeerd. Deze gezagsrelaties zijn in ieder geval medebepalend geweest voor de verdere ontwikkeling van de gezagsrelaties binnen de kerk. Het ligt voor de hand dat de leiders werden gekozen uit de hoger geplaatsten.

De hiërarchische verhouding staat de verscheidenheid des geestesgaven echter niet in de weg. Evenals in Korinthe is er sprake van apostelen, profeten, evangelisten, herders en leraars. Zij allen dienen tot opbouw van het Lichaam van Christus. Dat bereikt 'zijn volle wasdom door de werkzaamheid die aan ieder deel is toegemeten' (Ef 4, 11–12, 16).

De periode waarop de brieven aan de Efesiërs en de Kolossensen betrekking hebben, is als een soort tussenfase te beschouwen. Het institutionaliseringsproces ging verder en belandde tegen het eind van de eerste eeuw in een fase, die door MacDonald (1988, 159) als die van de 'bescherming van de gemeenschap' wordt aangeduid. Daarin namen de gezagsverhoudingen een duidelijker vorm aan maar werden ook nieuwe problemen zichtbaar.

De neerslag daarvan is te vinden in de eerste en tweede brief aan Timotheus en de brief aan Titus. Zij worden Pastorale Brieven genoemd omdat zij alle drie aan de herders van gemeenten gericht zijn. Het zijn vrijwel zeker pseudonyme geschriften, die waarschijnlijk als een gesloten groep zijn geconcipieerd. Over de datering lopen de meningen uiteen. Waarschijnlijk stammen zij uit het eind van de eerste eeuw (Wolter 1992, 1067), maar anderen (Von Campenhausen 1953,

116) plaatsen ze in de eerste helft van de tweede eeuw en zelfs na de brieven van de Apostolische Vaders Clemens en Ignatius. Met betrekking tot het proces van institutionalisering lijken ze eerder vóór de laatstgenoemde thuis te horen, omdat daarin de gezagsposities nog scherper zijn omschreven.

De algemene situatie was in deze fase veranderd. Twee aspecten van die verandering zijn hier vooral van belang. Allereerst was er een grotere openheid ten aanzien van de buitenwereld merkbaar en een grotere bereidheid om met externe gedragsstandaarden rekening te houden. De relatie met de omgeving was mede belangrijker geworden omdat de gemeenten enigermate 'gevestigd' waren geraakt. Zij voelden klaarblijkelijk het kritisch oog van de buitenwereld op zich gericht en werden duidelijker bezorgd om hun goede naam. Vele vermaningen hebben daarop betrekking. Zo moet degene die als gezagsdrager wil optreden 'goed aangeschreven staan bij hen die niet tot de gemeente behoren; anders komt hij in opspraak...' (1 Tim 3, 7). Vergelijkbare vermaningen werden gericht aan mannen, vrouwen en slaven. In het algemeen werden de gemeenteleden aangespoord zich te houden aan de gedragsregels van de Grieks-Romeinse huishouding in die tijd teneinde het 'Woord van God niet in opspraak te laten komen' (Tit. 2, 5). Voorzover er in de voorgaande perioden nog sprake was van relatief besloten, op zichzelf geconcentreerde gemeenten, waren die nu toch aan het verdwijnen.

Het tweede aspect van de verandering is dat afwijkende opvattingen zich klaarblijkelijk sterker deden gelden. Er is voortdurend sprake van dwalingen. Men scheen zich ' bezig te houden met eindeloze mythen en genealogieën, zaken die alleen maar leiden tot haarkloverijen en niets bijdragen tot het geloof' (1 Tim 1, 4). Voorts wordt gewaarschuwd tegen 'lieden die het huwelijk en het gebruik van bepaalde spijsen verwerpen' (1 Tim 4, 3) en tegen degenen die beweren dat 'de opstanding reeds heeft plaatsgehad' (2 Tim 2, 18). Deze waarschuwingen zijn als zinspelingen op gnostische theorieën te beschouwen (zie 2.4) maar er wordt ook gesproken over 'heel wat onhandelbare lieden, praatjesmakers die anderen het hoofd op hol brengen en die vooral onder de besnedenen te vinden zijn' (Tit 1, 10). Het zuiver bewaren van de authentieke leer was daarmee tot een nieuwe – en blijvende – opgave voor de gemeenten geworden.

Daarmee hangt samen dat de kerk ook nieuwe kwalificaties kreeg. De 'kerk van de levende God is pijler en grondslag van de waarheid' (1 Tim 3, 15). Wat die waarheid inhoudt, is hymnisch omschreven: 'Hij is geopenbaard in het vlees, gerechtvaardigd in de Geest, verschenen aan de engelen, verkondigd onder de volken, geloofd in heel de wereld en opgenomen in heerlijkheid' (idem 16). Dit is een beknopte versie van wat uitvoeriger en evenens in hymnische vorm in Kol 1, 15–20 en Efesiers 1, 3–14 werd omschreven. De taak van de verdediging tegen dwaling lijkt primair aan de leiders toe te vallen. Zij worden namelijk enkele malen gewezen op de noodzaak 'het toevertrouwde pand' te bewaren (1 Tim 6, 20 en 2 Tim 1, 14) Daarbij moeten 'de gezonde beginselen die Timotheus uit

Paulus' mond heeft vernomen' als richtsnoer worden genomen (2 Tim 1, 13). Die woorden zijn namelijk betrouwbaar (1 Tim 3, 1; 4, 9). De apostolische leer is de ruggegraat van het kerkelijk leven waaraan men zich in de gemeenten te houden heeft.

De 'structuur' van het leiderschap was dus markanter geworden. De 'Haustafeln' vormen nog steeds een belangrijk oriëntatiekader voor de gezagsverhoudingen, maar er valt nu meer nadruk op het gezag van de leiders. Het appèl op de wederzijdse verantwoordelijkheid, dat in Kol en Ef nog uitdrukkelijk werd uitgesproken, is hier verdwenen. De hiërarchisering is dus voortgeschreden. Bovendien worden er nu ook herkenbare categorieën gezagsdragers genoemd. In 1 Tim wordt van bisschoppen, presbyters en diakens gesproken waarbij duidelijk is dat de bisschop boven de priesters en diakens is gesteld.

Wat meer is, deze functies vielen iemand niet toe op basis van ouderdom, zoals in de Joodse gemeenten veelal gebruikelijk was, maar konden door gemeenteleden worden nagestreefd: 'Streeft iemand naar het leidersambt, dan begeert hij een voortreffelijke taak' (1 Tim 3, 1). Het moet iemand zijn 'die zijn eigen huis goed bestuurt, want als iemand zijn eigen huisgezin niet goed weet te besturen, hoe zal hij dan zorg kunnen dragen voor de gemeente Gods' (1 Tim 3, 4-5). Hier wordt dus een relatie gelegd tussen de gedragscodes voor de huishouding en de vereisten voor de bekleding van het betreffende ambt.

Er is ook sprake van handoplegging, waardoor bevoegdheden ritueel worden overgedragen en bekrachtigd. Bijvoorbeeld in 1 Tim 4, 14, en 2 Tim 1, 6, waarin Timotheus aan zijn eigen aanstelling wordt herinnerd. Daarnaast wordt Timotheus opgeroepen anderen, i.c. presbyters, niet te snel de handen op te leggen. Von Campenhausen (1953, 126) concludeert, 'Die Uebertragung des Amtes ist ein ebenso konkreter, kirchlicher wie auch geistlicher und 'sakramentaler' Akt, Gleichviel, ob ein Presbyterium oder, im Fall des Timotheus, der Apostel selbst ihn vollzogen hat, sie handeln in diesem Fall nicht als bloß menschlich Beauftragte, sondern in göttlicher Vollmacht'.

Daarmee was in de paulijnse traditie de ontwikkeling voortgeschreden in de richting van een markanter organisatievorm met relatief duidelijke toewijzing van verantwoordelijkheden. Het hoogste, richtinggevende gezag berustte bij de apostelen en degenen die door hen waren aangewezen (1 Tim 1, 18). De concrete vorm van de gezagsuitoefening was patriarchaal en weerspiegelde de gezagsverhoudingen binnen de Grieks-Romeinse huishouding. De 'kerk' is de sacrale ruimte, het Lichaam van Christus, waarin de leden gehoorzaam dienen te zijn aan het hoofd Christus die vertegenwoordigd wordt door degenen die door hem zijn uitgekozen: de apostelen. Zij is pijler en fundament van de waarheid. Hetgeen daaromtrent door de Apostelen is geformuleerd is betrouwbaar en geldt als richtsnoer voor hun opvolgers.

2.3. VOORTGAANDE ARTICULATIE

De Pastorale Brieven dateren waarschijnlijk van het eind van de eerste eeuw. Zij behoren als Apostolische geschriften tot de latere kanon. In die tijd was er overigens van een christelijke kanon nog geen sprake. Wel bestond er een Joodse kanon en er circuleerden evangeliën en een aantal apostelbrieven. Vanaf het begin van de tweede eeuw verschenen er steeds meer geschriften die niet door de 'getuigen' geschreven waren maar waaraan toch een hoge waarde werd toegekend. Deze bevatten nogal wat informatie over de ontwikkelingen die tot meer omliggende en stabiele kerkopvattingen hebben geleid. Juister gezegd: aangezien ook die geschriften bestandsopnamen zijn, kan daaruit het een en ander over veranderingen in opvattingen en praktijken worden afgeleid. Het proces van verandering is weer moeilijk te betrappen.

Uit de geschriften van de tweede en derde eeuw wordt duidelijk dat consequent op de lijn van de Pastorale Brieven werd doorgegaan. Dat was echter niet louter een kwestie van interne dynamiek, c.q. ontvouwing van wat reeds in kiem gegeven was, maar voltrok zich in confrontatie met nieuwe problemen. Na de verdwijning van de oorspronkelijke 'getuigen van de opstanding', en de afzwakking van de parousieverwachting, moesten namelijk garanties worden gevonden voor de betrouwbaarheid van de overlevering. Dit stimuleerde de verdere articulering van de gezagsverhoudingen. Reeds in de Pastorale Brieven werd voortdurend gewezen op de gevaren van afdwalingen van de gezonde leer. Die gevaren bleven en namen in de tweede eeuw in omvang en ernst toe. De conflicten die daarvan het gevolg waren, droegen er in belangrijke mate toe bij dat de standpunten binnen de christelijke traditie scherper werden geformuleerd.

Wat geleidelijk de overhand kreeg, was het resultaat van soms heftige botsingen tussen diverse opinies en praktijken waarin onderlinge machtsverhoudingen wel degelijk een rol speelden. De christelijke traditie moest het daarbij hebben van het aantal en gewicht van haar dragers, de overtuigingskracht van hun argumenten en de aantrekkingskracht van haar boodschap. Pas na Konstantijn veranderde die situatie. Toen kreeg het christendom steun van de staatsmacht en verloren zijn tegenstanders terrein.

De belangrijkste bron voor de ontwikkelingen in de 2e eeuw wordt gevormd door geschriften van auteurs die sinds de 17e eeuw Apostolische Vaders worden genoemd.²¹ Het oudste geschrift is de eerste brief van Clemens Romanus die vlak

²¹ De Apostolische Vaders worden zo genoemd omdat zij geacht werden de directe leerlingen van de apostelen te zijn geweest. Op grond daarvan werd hen speciaal gezag toegekend. De aanduiding dateert uit de 17e eeuw en had betrekking op Barnabas, Clemens, Ignatius, Polycarpus en Hermas. In de 19e eeuw werd de toen ontdekte Didache (Leer der 12 apostelen) eraan toegevoegd. Ook worden het verslag van de marteldood van Polycarpus en de brief aan Diognetus ertoe gerekend. Voor de teksten is gebruik gemaakt van de vertaling uit de grondtekst door Franses (1941).

voor de eeuwwende geschreven werd. Van deze Clemens wordt aangenomen dat hij bisschop van Rome en de derde opvolger van Petrus is geweest.

Hij mengde zich in een conflict dat zich afspeelde in de ook al in Paulus' tijd rumoerige gemeente van Korinthe. Daar had een groep opstandige jongeren de kerkelijke gezagsdragers uit hun ambt ontzet en zichzelf de bestuursmacht toegeëigend. Dat was klaarblijkelijk een reden voor de bisschop van Rome om in een brief de puntjes op de i te zetten. Na een rondgang door de (heils)geschiedenis waarin hij de kwalijke gevolgen van twist en tweedracht schetst, komt hij in enkele korte paragrafen tot de kern van de zaak.

Allereerst maakt hij, voor het eerst in de overigens nog korte geschiedenis van het christendom, binnen het Lichaam van Christus en in het kader van een door God gewilde ordening (38; 40, 1) onderscheid tussen degenen die belast zijn met de offerdienst – bisschoppen, priesters en levieten – en de ongedifferentieerde rest: de leken. (40, 4–5). Direct aansluitend worden de gezagsverhoudingen geschetst. 'De Apostelen hebben ons het evangelie verkondigd vanwege de Heer Jesus Christus, Jesus Christus werd uitgezonden door God. Christus dus komt van God en de Apostelen van Christus; beide is dan in juiste orde geschied door Gods Wil. ... Terwijl zij dan in landen en steden predikten, stelden zij hun eerstelingen, na hen in de Geest gekeurd te hebben, tot bisschoppen en diakens aan over hen die geloven zouden' (42, 1–2; 4). 'Ook de Apostelen wisten ... dat er twist zou zijn om de naam van het bisschopsambt. Om deze reden nu ... stelden zij de voornoemden aan en gaven vervolgens de verordening, dat wanneer zij zouden zijn heengegaan andere beproefde mannen hun ambt zouden overnemen' (44, 1–2). In het verlengde daarvan volgt dan nog een pleidooi voor eensgezindheid en gehoorzaamheid.

Boven de feitelijke conflictsituatie uit, wordt hier een algemene – institutionele – ordening geschetst. Deze behelst een onderscheid in categorieën alsmede een wijze waarop de band met het verleden wordt bewaard, namelijk door de 'apostolische successie' waarvan hier voor het eerst sprake is.

Een andere (serie) document(en) wordt gevormd door de zeven brieven van bisschop Ignatius van Antiochie. Hij schreef die aan zes gemeenten in Klein-Azië en aan bisschop Polycarpus van Smyrna gedurende zijn reis naar Rome, waar hem veroordeling en marteldood (ca. 110) te wachten stond. De toonzetting van deze brieven is een andere dan van de brief van Clemens. Er hoeven dan ook geen conflicten te worden opgelost. Daarom kunnen, op basis van een spirituele saamhorigheid, centrale waarden van het christelijk leven in alle duidelijkheid worden beklemtoond.

In bijna alle brieven komen dezelfde thema's terug. Zo wordt er herhaaldelijk gewaarschuwd tegen dwaalleraren, die blijkbaar veelvuldig voorkomen. Daartegenover wordt de eenheid en samhorigheid in liefde zeer sterk benadrukt: 'één gebed, één smeking, één geest, één hoop in liefde, één tempel van God, één

altaar, één Jesus Christus' (Magn 7). Deze eenheid is gegrondvest in de ene God en op aarde in de figuur van de ene bisschop.

De bisschop staat aan de spits van een aardse hiërarchie die de afbeelding is van een hemelse. De bisschop wordt bijgestaan door een priestercollege dat 'zo met de bisschop verbonden is als snaren met de cither'. Ook zijn er 'naar de wil van God aangestelde diakens' (Phil). Diverse zinsneden variëren op hetzelfde thema: 'de bisschop is afbeelding van de vader' (Trall 3) 'hij zit voor in de naam van God' (Magn 6) ... 'wij moeten de bisschop beschouwen als de heer zelf' (Ef 4, 6)... 'Al wie aan God en Jesus Christus toebehoren, die zijn met de bisschop' (Philad 3).

Uit die laatste formulering blijkt al dat Ignatius de band tussen bisschop en kerk als een exclusieve zag. Die exclusiviteit komt vooral in de cultische activiteiten tot uitdrukking. 'Niemand doet iets, wat de kerk aangaat, buiten de bisschop. Die eucharistieviering moet men voor geldig houden die onder leiding van de bisschop plaats heeft of onder hem aan wie deze het heeft toegestaan. Want waar de bisschop zich vertoont, daar moet ook het volk zijn, evenals daar waar Christus Jesus is, ook de Katholieke Kerk is. Zonder de bisschop is het niet geoorloofd te dopen of het liefdemaal te vieren; maar wat hem goeddunkt, dat is ook aan God welgevallig ...' (Smyrn 8).

De bisschop beschikt over 'het heilmiddel ter onsterfelijkheid', de rechtmatige viering van de Eucharistie (Ef 20). 'Wie buiten de offerplaats is, is ook onrein' (Trall 7). Op grond van deze door God gewilde ordening past het de gemeente zich 'naar de wil van de bisschop te richten ... zodoende wordt Jesus Christus door uw eenstemmigheid en harmonische liefde bezongen' (Ef 4).

Bijna alle kenmerken van de ambtskerk waren rond de eerste eeuwwisseling dus al aanwezig. De gezagsstructuur wordt haast nog sterker geprofileerd dan in de brief van Clemens. Er is duidelijk sprake van een hiërarchie, zowel tussen ambtsdragers en leken als binnen het ambt zelf. Wel ontbreekt enigerlei toespeeling op een apostolische successie. Blijkbaar was die gedachte nog niet overal ingeburgerd. Bovendien wordt de band met de bisschop een beslissend criterium voor het toebehoren tot de kerk. Alleen de bisschop beschikt over de heilsmiddelen, i.c. Doop en Eucharistie. De centrale positie van het bisschoppelijk ambt werd in de tweede en derde eeuw verder versterkt. Daarop zijn vooral twee zaken van invloed geweest: de noodzaak om garanties te vinden voor de betrouwbaarheid van de leer en de boetepraktijk. Over beide kort het volgende.

De overlevering – In een tijd waarin de getuigen nog lijfelijk aanwezig waren, kon de betrouwbaarheid van de leer met een beroep op de getuigen worden vastgesteld. Reeds Paulus zelf beriep zich op de getuigen: 'Ik heb u overgeleverd wat ik ook zelf als overlevering heb ontvangen' (1 Kor 15, 3). De kern van die overlevering was binnen de gemeenten algemeen aanvaard en vond daarin voldoende garantie. Dat veranderde toen afwijkende meningen de kop opstaken. Toen

werd het 'bewaren van het toevertrouwde pand' een belangrijke taak voor de leiders van de gemeente; aldus reeds de Pastorale Brieven. Ook een van de Apostolische Vaders, de bisschop en martelaar Polycarpus riep zijn gemeente op zich te houden aan de leer 'die ons van den beginne is overgeleverd' (ad Smyrn 7, 2).

Een dergelijk ongespecificeerd beroep op de overlevering bleek echter mettertijd niet voldoende te zijn. De vraag rees namelijk waarin die overlevering vervat lag. Die werd beantwoord met de vorming van een kanon.

In de vroegste periode bestond binnen de christengemeenten alleen de Joodse kanon, waarvan de ontwikkeling hier buiten beschouwing kan blijven. Daarnaast werd het getuigenis der Apostelen als richtsnoer voor het geloven aanvaard. De eigen brieven van Paulus vormen daarvan de chronologisch oudste neerslag. Andere brieven volgden. In de laatste decennia van de eerste eeuw werden, o.a. op basis van een mondelinge Jesusoverlevering, de evangelieën geschreven. De bekendheid van deze geschriften varieerde naar gemeente; van een algemeen aanvaarde collectie was in de eerste helft van de 2e eeuw dan ook nog geen sprake.

Pas rond het midden van de 2e eeuw deed om de hierboven aangegeven redenen de noodzaak van een precieser kanon zich gevoelen. Een extra impuls daartoe werd onbedoeld geleverd door de gnosticus Marcion, die meende op basis van gnostische overwegingen de Joodse geschriften te moeten verwerpen, terwijl ook de Pastorale Brieven in zijn ogen geen genade konden vinden (Ritter 1987). Overigens duurde het tot het eind van de tweede eeuw voordat de eerste kanon – de romeinse 'Kanon Muratori' – tot stand kwam. Daarin komen de meeste huidige kanonische geschriften voor maar over de katholieke brieven en de apocalyps bestond nog onzekerheid. Pas in de 5e eeuw werd de strijd om de Kanon in de Latijnse kerk afgesloten (Merk 1986).

In de kanonieke geschriften lag de 'regula fidei' besloten: de maatstaf voor het persoonlijk geloof. Die heeft dus allereerst een inhoudelijk aspect. Daar kwam echter nog een ander aspect bij, wederom onder invloed van gnostische praktijken.

De (christelijke) gnostici (zie 2.4) beriepen zich namelijk voor hun geheime, niet voor iedereen toegankelijke leer op een reeks met name genoemde opvolgers, waarlangs die leer tot de oorsprong, i.c. Jesus, kon worden teruggevoerd. Die gewoonte stuitte binnen de christelijke gemeenten vooreerst op verzet. Vandaar dat in de Pastorale Brieven schampere opmerkingen werden gemaakt over de aandacht voor genealogieën.

Maar omdat de gnostici bovendien het gezag van de apostolische geschriften verwierpen bleef er weinig anders over dan te proberen hen met hun eigen wapenen te verslaan. Ook christenen gingen ertoe over de eigen opvattingen mede te baseren op een ononderbroken lijn van personen aan wie het oorspronkelijk getuigenis was doorgegeven. Gezien de voortgeschreden ontwikkeling van

het bisschopsambt lag het voor de hand dat juist de bisschoppen werden beschouwd als de betrouwbare doorgevers. Rond 180 verscheen dan ook de eerste (romeinse) bisschopslijst van Hegesippus. Rond 200 formuleerde Tertullianus de kern van de zaak: alleen de kerk kan haar geloofsregel op de apostelen en dus op Christus en dus op God terugvoeren ... de ketters zijn niet in staat zo'n ononderbroken lijn aan te tonen (De praescr. haereticorum 32–37).²² Daarmee kreeg de regula fidei ook een formeel aspect: dat geloof is betrouwbaar dat door o.a. daartoe aangestelde personen persoonlijk is doorgegeven. Door dit alles werd de reeds krachtige positie van de bisschoppen nog meer versterkt.

De boetepraktijk – De boetepraktijk was in de eerste eeuw niet erg duidelijk. In de vroegste periode werd ervan uitgegaan dat de christen door de Doop tot een nieuw leven was wedergeboren. Daarmee was zondigen natuurlijk niet onmogelijk geworden, maar er was vooreerst toch geen sprake van een speciale vorm van uitsluiting en boetedoen. De zondaar diende zich wel met God en zijn broeder te verzoenen maar er was geen rituele betrokkenheid van de gemeente in de vorm van geformaliseerde boetepraktijken, als men de gewone gebeden uitzondert. Wel waakten de gemeente en haar leiders voor de zuiverheid. Zo liet Paulus er weinig twijfel over bestaan dat men met hebzuchtigen, dronkaards, lasteraars en oplichters niet moest omgaan (1 Kor 5, 11). Hij pleitte echter ook voor vergevingsgezindheid.

De zonde stond niet in het centrum van zijn aandacht. Dat is meer het geval in de eerste brief van Johannes die van het einde der eerste eeuw dateert. Maar ook daarin is van rituele boetepraktijken die door ambtsdragers worden geleid nog niet expliciet sprake. Bij de Apostolische Vaders evenmin hoewel de Pastor van Hermas voor een groot deel boeteprediking is. Dit geschrift bevat echter niets over uitsluiting en toelating. In de brieven van Ignatius wordt de boete niet als een bisschoppelijke taak vermeld. Wel wordt in de Pastorale Brieven gewag gemaakt van tuchtmaatregelen, maar die betreffen de priesters; zij worden opgelegd door de bisschop. Pas vanaf het midden van de tweede eeuw veranderde de situatie.

De gemeenten waren toen voldoende georganiseerd en de gezagsverhoudingen ook dermate geprofileerd dat uitoefening van tucht mogelijk werd. Zij was ook noodzakelijk, omdat het enthousiasme van het begin toch begon af te zwakken. Hoe de ontwikkeling van tuchtvormen precies is verlopen, is weer niet met zekerheid vast te stellen. Maar tegen het eind van de tweede eeuw bestond er in Afrika reeds een duidelijke boetepraktijk. De uitsluiting van de zondaars betrof in ieder geval de ontzegging van deelname aan de Eucharistie, omdat daarin de verbon-

²² De geciteerde teksten van kerkelijke schrijvers zijn door de auteur vertaald uit het *Enchiridion Patristicum* (1932).

denheid van de gemeente met God en van de gemeenteleden onderling ligt uitgedrukt. Dat verwijst naar de bevoegdheden van de bisschop. En die conclusie werd ook steeds duidelijker getrokken. Het is de bisschop die met zijn aanstelling de bevoegdheid verkrijgt 'te binden en te ontbinden'. Hij beheert de toegang tot het heil.

Afsluiting van een periode – In het midden van de derde eeuw kregen deze ontwikkelingen een afsluiting die bepalend zou zijn voor het katholieke denken van de daarop volgende eeuwen. Dat is vooral te danken aan Cyprianus, die rond 250 bisschop van Carthago werd en als eerste een systematische leer over de kerk formuleerde (von Campenhausen 1953, 295).

In diverse pregnante formuleringen beklemtoonde hij de de exclusieve heilsbemiddeling door de kerk. 'Wie de kerk verlaat, zal de beloften van Christus niet deelachtig worden; hij is een vreemdeling en behoort niet tot de heiligen, hij is een vijand ... Wie de kerk niet als moeder heeft kan God niet als vader hebben' (De unitate eccl 5).

Die kerk is waar de bisschop is. 'Gij moet weten dat de bisschop in de kerk is en de kerk in de bisschop en indien iemand niet met de bisschop is kan hij ook niet in de kerk zijn' (ep 66, 8). 'Vandaar dat (door goddelijke beschikking) door de wisseling der tijden en de opvolging heen, de wijding van de bisschoppen ... voortgaat, zodat de kerk op de bisschoppen gevestigd is' (ep 33, 1).

De bisschop heeft de exclusieve bevoegdheid inzake alle kerkelijke activiteiten. Die bevoegdheid wordt door de wijding overgedragen. Degenen die geen wijding hebben ontvangen – de leken – hebben die bevoegdheid niet, ook al zijn zij gedoopt met de H. Geest. Er moet namelijk onderscheid gemaakt worden tussen dit algemene bezit van de Geest en de specifieke bevoegdheden die door de wijding worden overgedragen. Overigens gaan die bevoegdheden verloren als de betrokkene buiten de kerk terechtkomt. Er is bij Cyprianus dus geen sprake van het 'onuitwisbaar merkteken' van de latere ambtstheologie, dat iemand op grond van een wijding definitief zou bezitten.

De rol van het volk was beperkt. Het kon al dan niet met de wijding van hun bisschop instemmen maar de 'successio' – en eventueel de afzetting – was zaak van de bisschoppen. Het volk past vooral gehoorzaamheid; de bisschop heeft de plicht naar beste kunnen voor zijn kudde te zorgen.

De bisschop is verbonden met de gehele kerk, i.c. het wereldepiscopaat. De 'ene, katholieke kerk is gescheurd noch verdeeld' (ep 66, 8), 'Het episcopaat is één en wordt in elke afzonderlijke bisschop belichaamd' (De unitate eccl 5). In zijn eigen diocees is de bisschop soeverein. Tussen de verbondenheid met de gehele kerk en de eigen soevereiniteit ligt overigens een spanning die zich tot de dag van vandaag doet gelden, maar door Cyprianus niet als zodanig werd beleefd.

De bisschop beschikt ook over de heilsmiddelen, i.c. de Doop en de Eucharis-

tie. Ook bij de boete treedt de bisschop en hij alleen expliciet in Christus' naam op en spreekt een oordeel uit over leven en dood. Vóór Cyprianus was het recht op 'wederopname' ook aan niet-ambtsdragers toegefallen, i.c. aan de belijders (zie 3.3.1.) maar sinds Cyprianus is het 'vergevingsmonopolie' van de bisschop definitief geworden.

Cyprianus 'markeert het eindpunt van een ontwikkeling' (Von Campenhansen 1963, 330), waarin uit de veelheid van vormen en opvattingen in de vroegste periode van het christendom geleidelijk één organisatietype, het kerkelijke, en één ambtsopvatting, het ambtscharisma, dominant werden. Daarmee lagen voor de toekomst de grenzen vast waarbinnen het officiële denken over het ambt zich zou bewegen. Alleen was er nog geen duidelijke leer omtrent de aard en het aantal heilsmiddelen, i.c. de sacramenten. Die zou pas later tot ontwikkeling komen

2.4. AFWIJKENDE RICHTINGEN

De wording van het ambtscharisma verliep niet zonder slag of stoot. Reeds bij de overdracht van het charisma na de dood van Jesus werden tegenstellingen zichtbaar tussen de rondreizende charismatici en de paulinische gemeenten. De laatsten kwamen uit de daaruit voortvloeiende conflicten zegevierend te voorschijn. Bovendien troffen de christenen ook andere religieuze opvattingen aan, waartegenover zij stelling moesten nemen, zeker als die opvattingen een ernstig gevaar betekenden voor de centrale elementen van de christelijke godsdienst. De confrontatie met hun externe concurrenten dwong de christenen tot explicitering en profilering van hun eigen opvattingen. Daardoor werden alternatieve opvattingen binnen de christelijke traditie naar de rand van de kerk gedrongen, hetgeen weer tot reacties leidde.

Het ging bij dit alles niet direct om orthodoxie of heterodoxie, alsof die twee al van den beginne helder tegenover elkaar stonden. Veeleer werd over de legitimiteit van de divergerende opvattingen niet altijd direct beslist. Zij waren verbonden met uiteenlopende tradities, die vanaf het begin in de kerk aanwezig waren en waarbinnen de interpretaties van de fundamentele heilsfeiten uiteenliepen (cf. Theissen 1988). De kwalificatie als orthodox of heterodox is pas later gekomen en was eerder het resultaat van conflicten tussen de interpretaties dan dat zij aan die conflicten ten grondslag lag (Blank 1979; Pagels 1981, 123-142).

Het een en ander kan geïllustreerd worden met twee conflicten die voornamelijk in de tweede eeuw werden uitgevochten en die op fundamentele overtuigingen betrekking hadden. Het eerste was het conflict met het gnosticisme, de gevaarlijkste concurrent van het christendom in die tijd – en niet alleen toen. Dit conflict werd overtuigend gewonnen maar de mede door dit conflict gestimuleerde ontwikkeling van het ambtscharisma had weer consequenties voor de verhouding tussen ambt en profetie. Daarmee hing een tweede conflict samen

dat zich rond het Montanisme afspeelde en betrekking had op de waarde van de profetie als bron van nieuwe openbaringen. Ook deze beweging werd effectief bestreden en hoewel zij een formidabele aanhanger kreeg in Tertullianus, verdween zij al spoedig uit de geschiedenis.²³ De eraan ten grondslag liggende inspiratie stak echter steeds opnieuw in uiteenlopende vormen de kop op.

Gnosticisme – Het gnosticisme was tot na de Tweede Wereldoorlog slechts uit enkele authentieke geschriften en uit de werken van zijn christelijke bestrijders bekend. Het grootste deel van de gnostische literatuur was na Konstantijn vernietigd of anderszins verloren gegaan. In 1945 werd er echter in Nag Hammadi in Boven-Egypte bij toeval een aantal in leer gebonden papyri ontdekt, die ongeveer 40 gnostische werken bevatten.²⁴ Dank zij deze vondst is veel meer bekend geworden, al is het interessant dat er geen grote afwijkingen zijn tussen de recente ontdekkingen en de door de christelijke bestrijders weergegeven opvattingen.

De gnostische leer is buitengewoon complex en zeer gevarieerd omdat er allerlei tradities uit de toenmalige wereld in samen gingen. Iraans dualisme werd gecombineerd met astrologische en hermetische opvattingen terwijl ook de Griekse filosofie haar invloed deed gelden. Daarbij voegden zich elementen uit de Joodse apocalyptiek en uit de christelijke traditie. Hier kunnen slechts enkele voor ons onderwerp relevante thema's worden vermeld.²⁵

Het gnostisch dualisme behelst een radicaal onderscheid tussen God en de wereld. God moet verstaan worden als de grond van het bestaan en staat in een absolute tegenstelling tot het heelal dat niet door Hem geschapen is en zich tot Hem verhoudt als de duisternis tot het licht. De materiële wereld is geschapen door lagere wezens, de demiurgen. In sommige stelsels zijn dat de archonten, de heersers van de kosmische sferen, in andere is dat de ene (Joods/christelijke) God, die zich in misplaatste zelfoverschatting als persoonlijke God en Schepper presenteert.

De mens maakt deel uit van het heelal, maar niet geheel. Hij bestaat uit vlees, ziel en geest. In tegenstelling tot de christelijke opvattingen is de ziel niet door God maar door de lagere machten geschapen. Daarentegen stamt zijn geest van de echte Goddelijke werkelijkheid. Hij is een in de kosmos gevallen goddelijke

²³ Door Cyprianus worden de Montanisten al niet meer vermeld. Ten tijde van Augustinus (begin 5e eeuw) waren er nog enkele in Carthago die door Augustinus bekeerd zouden zijn.

²⁴ De geschiedenis van de vondst en de daaropvolgende gebeurtenissen wordt beknopt beschreven door Pagels (1981, xi-xxxix).

²⁵ Een uitvoerige en heldere introductie is te vinden in Jonas (1963). Het volgende is daaraan grotendeels ontleend.

vonk, opgesloten in de duisternis en uit zichzelf onmachtig tot terugkeer tot zijn oorsprong.

De verlossing bestaat in de terugkeer tot de oorsprong. Dat kan alleen door (de verwerving van) kennis (gnosis) gebeuren. Deze kennis is niet rationeel van aard zoals de wetenschappelijke kennis.²⁶ Zij heeft betrekking op wat tegenwoordig existentiële vragen genoemd zouden worden: wie waren wij, wat zijn wij geworden, waar waren wij, waarin zijn wij geworpen, waar gaan wij naar toe, waarvan worden wij vrij, wat is geboorte en wat is wedergeboorte (Van den Broek 1986, 7).

Deze kennis, die zelfkennis is, kan alleen verkregen worden door openbaring of verlichting. Daardoor leert de mens zichzelf kennen als van zijn oorsprong vervreemd, opgesloten in de wereld en tot veelheid geworden door allerlei bijmengingen uit het rijk van materie en duisternis. Als de mens deze kennis verkrijgt, is hij verlost maar dat geldt alleen de goddelijke vonk die in hem is; de andere aspecten zijn voor de ondergang bestemd. In de christelijke gnosis wordt de openbaring en verlichting door Jesus gebracht, al lopen de visies op Jesus soms grondig uiteen.

Dit gnosticisme was een esoterische verlossingsleer, die speciaal de intellectueel gevormden aansprak. Zij waren de 'dragers' van deze godsdienst. Weber heeft opgemerkt dat de intellectueel niet door materiële nood tot bezinning over ethische en religieuze vragen wordt gedrongen, maar door een innerlijke behoefte om zin in de kosmos te kunnen ontdekken (Weber 1964, 391; Kippenberg 1981). In aansluiting op Weber heeft Kippenberg (1971) gepoogd het gnosticisme te localiseren in de politiek onmondig gemaakte intellectuelen van de oostelijke randgebieden van het Romeinse Rijk. Zij thematiseerden de spanning tussen de hen ontzegde macht en gezag enerzijds en de begerenswaardige en compenseerende vrijheid van de geest anderzijds in de gnostische opvatting over de heerschappij der demiurg(en) over de goddelijke vonk in de mens.

Bij de vormgeving van de gnostische religie werd hun verlangen naar (intellectuele) vrijheid gerespecteerd. Zij verenigden zich rond vrij gekozen leraren in konventikels en lieten zich niet leiden door verplichtende heilige boeken maar door hun al dan niet gemeenschappelijke reflectie op gnostische geschriften van allerlei aard.

Acceptatie van dergelijke ideeën door christelijke denkers moest niet alleen leiden tot een vergaande herinterpretatie van de christelijk traditie maar zou ook voedsel geven aan weerstanden tegen leiders die zowel het gezag als de

²⁶ Harnack heeft de gnostische kennis als rationele kennis geïnterpreteerd en daarom ook het gnosticisme als een gevolg van de hellenisering van het christendom beschouwd. Dat wordt op grond van een andere interpretatie van 'gnosis' door Jonas (1963, 51) bestreden. Zie ook Meijering (1985).

heilmiddelen wilden monopoliseren. Dat kan worden afgeleid uit een aantal geschilpunten die speciaal relevant zijn voor de diverse aspecten van het ambtscharisma.²⁷

Een eerste voorbeeld is hierboven al genoemd: de aantasting van de Joods-christelijke getuigenissen. Marcion verwierp in het midden van de tweede eeuw het gehele Oude Testament als produkt van de Joodse God die niet vereenzelvigd mocht worden met de ware God. Ook gedeelten van het Nieuwe Testament konden om dezelfde reden in zijn ogen geen genade vinden. Bovendien was het naar zijn mening onmogelijk dat Jesus een aards lichaam had aangenomen, omdat dit Jesus tot een gevangene van de duisternis zou hebben gemaakt (doctisme). De verwerping van God de Vader had ook consequenties voor het bischopsambt binnen de kerk. Dat is gemakkelijk te begrijpen in het licht van de opvattingen van o.a. Ignatius die de eenheid van bisschoppelijk gezag direct herleidde tot de ene God.

Een tweede geschil betrof de reikwijdte van de persoonlijke verlichting of openbaring. In de christelijke interpretatie van de gnosis geschiedt deze direct door de Geest en niet via bemiddeling door het ambtscharisma. De Geest manifesteert zich in innerlijke openbaringen die een dieper verstaan van de werkelijkheid meebrengen. Het Koninkrijk van God is in de mens en houdt een transformatie van het bewustzijn in. De verlichten beschikken derhalve over speciale kennis die niet voor iedereen toegankelijk is. Voor die opvatting vond men een bevestiging in de evangeliën. Zo vermeldt Marcus dat Jesus tot het volk in gelijkenissen sprak maar aan zijn leerlingen van alles uitleg gaf (Mc 4, 34). Aldus werd een tegenstelling geconstrueerd tussen de eenvoudigen en de verlichten. Daarmee was een nieuwe heilsaristocratie geboren. Deze was voor de overdracht van het toevertrouwde pand en het toedienen van de heilmiddelen niet van ambtsdragers afhankelijk.

Dat laatste had ook te maken met een derde geschilpunt: de symbolisch interpretatie van de heilsfeiten, de Dood en Verrijzenis van Jesus. Volgens de gnostici waren dit lichamelijke gebeurtenissen die als zodanig geen heilsbetekenis konden hebben. Dat kon alleen als zij spiritualistisch werden opgevat. Het waren ook geen unieke gebeurtenissen uit het verleden maar zij herhaalden zich steeds in de spirituele ervaringen van de verlichten, die de werkelijke kennis bezitten, zonder tussenkomst van ambtsdragers.

Ook dit spiritualisme had implicaties voor de kerkstructuur. De apostelen ontleenden hun gezag namelijk aan het feit dat zij Getuigen van de Verrijzenis waren. Indien dit een symbolisch feit was dat zich steeds herhaalde was hun gezagsclaim ongefundeerd. Dat gold dan ook voor de bisschoppen, die de apos-

²⁷ Op de vele varianten binnen de Gnosis kan hier niet worden ingegaan. Zie daarvoor Jonas (1969).

telen in rechte lijn waren opgevolgd. Tenslotte was de hele identiteit van de kerk in het geding. De kerk was geen zichtbare organisatie met (materiële) geschriften, rituelen en een gezagvol overgeleverde leer, noch een plaats waar het heilige was gelocaliseerd. Voorzover er van een kerk sprake was, was die eerder te vinden in de verzameling verlichten die geen heilsbemiddeling nodig hadden. De verlichten vonden het heil in zichzelf.

Gezien deze vergaande aantasting van de christelijke opvattingen lag een krachtige bestrijding voor de hand. Van het intellectuele debat is overigens, dank zij de antignostische literatuur, meer bekend geworden dan van de conflicten binnen de gemeenten. Toch was de intellectuele bestrijding niet het meest effectief. De strijd kon worden gewonnen door de versterking van de binnenkerkelijke organisatie, waarvan de verdere accentuering van het centrale gezag binnen de christelijke gemeenten het belangrijkste aspect was, naast de vorming van een kanon (tegen Marcion) en de explicitering van de orthodoxe leer. Daardoor nam de macht van de christelijke gemeenten toe en kon het gnosticisme effectief als 'heterodox' worden gekwalificeerd.

Die kwalificatie werd door de gnostische christenen echter nogal eens afgewezen; zij beschouwden zichzelf als bij de kerk te horen. Zij konden daarvoor ook enige steun vinden in bepaalde uitdrukkingwijzen in de kanonieke geschriften, in het bijzonder het Johannes Evangelie.²⁸ Gematigde aanhangers van de gnosis bleven dan ook binnen de gemeenten en gnostische invloeden zijn ook wel in kerkelijke schrijvers te onderkennen. Maar de hoofdstromingen vielen na Konstantijn onder de wetgeving tegen de ketters en daarmee was hun lot voorlopig beslist. Het gnosticisme wint echter in de moderne samenleving en zelfs binnen de ambtskerk opnieuw terrein.

Montanisme – Het Montanisme was een voorbijgaand verschijnsel dat alleen als symptoom van de fundamentele spanning tussen ambtscharisma en persoonlijk charisma nog interessant is. Die spanning was toegenomen doordat ambtsdragers gezag en heilsmiddelen gemonopoliseerd hadden. Daardoor boetten concurrerende aanspraken aan gewicht in, ook als zij met een beroep op de Geest werden gerechtvaardigd. Dat gold wellicht het sterkst voor de profeten. Door Paulus waren deze als de belangrijkste charismadragers beschouwd; zij vormden samen met de Apostelen het fundament van de kerk. Maar naarmate de bisschoppen zichzelf als de legitieme opvolgers van de Apostelen wisten te profileren werd de positie van de profeten verzwakt. Alleen nog de bisschoppen konden namens God spreken en zij moesten het hun toevertrouwde pand bewaren.

²⁸ Bijvoorbeeld de tegenstelling Licht-Duisternis. Uiteraard komt het vooral op de betekeniscontext van dergelijke beelden en uitspraken aan.

Alleen zij konden het heil bemiddelen. Dit riep op zijn beurt weer reacties op, zoals in het Montanisme.²⁹

Dit is ons vooral uit de tweede hand bekend. De eerste kerkhistoricus, Eusebius, bisschop van Caesarea, heeft in zijn *Kerkelijke Geschiedenis* een aantal citaten van bestrijders van het Montanisme verzameld, waarvan de originelen verloren zijn gegaan. Daarnaast zijn er verwijzingen bij enkele andere auteurs terwijl er ook in de, montanistische, werken van Tertullianus het een en ander te vinden is, maar dit is in hoge mate door Tertullianus' eigen opvattingen gekleurd. Al met al zijn er weinig details over het Montanisme bekend. Wat er wel bekend is, komt in hoofdzaak op het volgende neer.

Montanus was waarschijnlijk een priester van Cybele in Phrygië die zich tot het christendom bekeerd had en rond het jaar 172 extatische visioenen kreeg waarin hem de spoedige wederkomst van Christus werd aangezegd. Deze zou in Phrygië het nieuwe Jerusalem komen vestigen. In het gezelschap van Montanus bevonden zich ook twee profetessen, Maximilla en Priscilla. Samen trokken zij nogal de aandacht en er ontstond een min of meer georganiseerde beweging. Sommige volgelingen 'slopen als gifspuwende, kruipende dieren door Azië en Phrygië en beweerden dat Montanus de Paracleet was...' aldus Eusebius (v, 14).

Het belangrijkste in dit verband is dat zij zichzelf als een nieuwe openbaringsbron beschouwden (Eus v, 16,4). Daarmee tasten zij de positie van de bisschoppen in het hart aan. Deze hadden immers tot taak de gegeven openbaring ongeschonden door te geven. En wie op een later tijdstip nieuwe openbaringen claimde, stelde zich daardoor zowel boven de bestaande tradities als boven degenen die die tradities ongeschonden moesten bewaren. Deze profeten oefenden een bovenlocale aantrekkingskracht uit die waarschijnlijk het gevolg was van het apocalyptisch en extatisch karakter van hun prediking. De weinig florissante omstandigheden van die tijd vormden daarvoor een goede voedingsbodem.³⁰

Hun optreden werd als een werkelijk gevaar onderkend maar het was niet gemakkelijk er tegen op te treden. Daarvoor moesten namelijk goede redenen worden aangevoerd. Het was niet mogelijk de profetie als verschijnsel te diskwalificeren. Tenslotte was die binnen de kerk een legitiem gegeven, al was er altijd wel spanning met het zich ontwikkelende ambtscharisma geweest. Men moest het dus in de 'begeleidende verschijnselen' zoeken. Maar wat hun geloofsovertuigingen betrof, viel er op de Montanisten niets aan te merken. Daarin weken zij niet van de erkende leer af. Hun levenswandel was rigoureuus ascetisch, dwong respect af en sloot eveneens aan bij oudere tradities. Zij gingen ook nog niet zover

²⁹ In eerste instantie werd dat de ketterij der Phrygiërs genoemd. De term Montanisme stamt uit later tijd.

³⁰ De beschouwingen over dat soort omstandigheden als voedingsbodem voor profetische bewegingen zijn hier goed bruikbaar, zie Gager (1975).

als later Tertullianus die bijvoorbeeld een boete na het doopsel afwees. De enige resterende manier om tussen ware en valse profetie te onderscheiden, leek het extatisch karakter van de openbaringen te zijn. Nu had Paulus wel bedenkingen laten horen tegen het spreken in talen. Maar die kritiek was niet gericht tegen de profeten, die geacht werden juist in begrijpelijke taal 'een woord van wijsheid' (1 Kor 12, 8) te spreken. Een door Eusebius geciteerde auteur, Apollinaris van Hiërapolis, zegt dan ook: 'daar moet ... Montanus ... door de boze geest gedreven plotseling buiten zinnen en in extase zijn geraakt en begonnen zijn klanken uit te stoten en vreemde dingen te zeggen en te profeteren op een wijze die in strijd was met de overlevering en de aloude leer der kerk' (Eus v, 16, 7).

Montanus en zijn volgelingen werden al spoedig als ketterij veroordeeld en konden zich daardoor niet als beweging handhaven. Daarmee was deze bedreiging van het ambtscharisma afgewend. Dit toonde zich in het snelle optreden al direct 'de compromisloze vijand' van het persoonlijke charisma. Een gevolg van deze gang van zaken was wel, dat binnen de ambtskerk een fundament werd gelegd voor wantrouwen tegen alle extatische uitingen. Slechts na zorgvuldige controle en onder waakzaam toezicht van de ambtelijke leiding zijn zij toegelaten.³¹ Die houding heeft in de kerkgeschiedenis overigens tot herhaalde conflicten geleid.³²

2.5. ENKELE CONCLUSIES

Na de dood van de oorspronkelijke charismadrager Jesus lagen de toekomstige ontwikkelingen nog niet direct vast. Op basis van fundamentele heilservaringen rond Dood en Opstanding van Jesus werden uiteenlopende tradities gevormd. De neerslag daarvan is te vinden in de evangeliën en apostolische brieven. Deze tradities werden gedragen door categorieën die onderling nogal verschilden. Allereerst waren er de zwervende charismatici die zich waarschijnlijk oriënteerden op de eigen woorden van Jesus en deze ook hebben bewaard en doorgegeven. Vervolgens ontwikkelden er zich, mede dank zij hun optreden, 'sedentaire' christengemeenten. Als eerste daarvan geldt de Oergemeente van Jerusalem die

³¹ Het is interessant dat in een recente, grote kerkgeschiedenis onder redactie van H. Jedin, gesproken wordt van 'oncontroleerbaar religieus subjectivisme'. In die formulering wordt de houding en het oordeel van het ambtscharisma treffend weerspiegeld (Baus 1962, 236–237).

³² Bedreigend voor de ambtskerk waren ook de opvattingen van de volgelingen van Donatus. De wortels van hun ideeën reiken terug tot midden 3e eeuw. De zwaarste strijd werd in de 4e eeuw geleverd. Volgens die opvattingen diende de kerk een kerk van heiligen te zijn en het ambt kon alleen op basis van heiligheid worden uitgeoefend. Ambt werd dus aan de kwaliteit van de persoon gekoppeld en niet, zonder aanzien des persoons, aan de doorgave door de kerk in kracht van haar charismatische zending. Het Donatisme is in de 5e eeuw krachtig door Augustinus bestreden.

echter de ondergang van Jeruzalem niet lang heeft overleefd. De ‘gemeentelijk’ werd doorgezet in de paulinische gemeenten. Daarbinnen werd het model voor de latere kerk ontwikkeld. Een derde variant werd gevormd door de christelijke gnostici. Dat waren ‘vrij zwevende’ gelovigen die ook binnen de gemeenten hun eigen weg gingen.

Deze tradities behelsden verschillende opvattingen over de overdracht van het charisma. In de traditie van de Jesusbeweging werd het charisma overgedragen op een heilsaristocratie van religieus gekwalificeerden. Die kwalificatie werd bewezen door het onderhouden van de geboden die aan de door Jesus uitgezonden leerlingen waren meegegeven. Binnen de gemeenten – die in eerste instantie in hun geheel als begiftigd met de Geest werden beschouwd – werd het charisma geleidelijk gemonopoliseerd door ambtsdragers. Deze hielden het heil voor iedereen beschikbaar (heilsuniversalisme), mits men hun charismatisch gezag wilde erkennen. Hier lag de kiem van het ambtscharisma, waarvan de fundamentele trekken al rond het eind van de eerste eeuw te herkennen waren. Bij de christelijke gnostici was opnieuw sprake van een heilsaristocratie van religieus gekwalificeerden. De kwalificaties werden echter niet gebaseerd op een rigoureuze levenswijze maar op de persoonlijke verlichting door de Geest.

In de wijze waarop aan deze drie tradities sociaal en organisatorisch uitdrukking werd gegeven, zijn reeds de belangrijkste latere religieuze organisatietypen te herkennen. De radicalen vormden (de voorlopers van) het sectetype, dat hier, met Weber (1964, 916), omschreven kan worden als een vereniging van religieus gekwalificeerden waarbinnen principieel wordt afgezien van elk heilsuniversalisme. De gemeenten vormden (de voorlopers van) het kerktype, waartoe ieder kan toetreden en waarbinnen het heil voor iedereen verkrijgbaar is. De gnostici vormden (de voorlopers van) het spiritualisme of de mystiek. Ook daarin gaat het om religieuze kwalificaties, die door hun aard echter niet of nauwelijks organisatie toelaten. Aangezien het om persoonlijke verlichting gaat, is de mystiek sterk individualistisch (Troeltsch 1919, 967 e.v.).

De maatschappelijke kansen waren voor deze tradities niet gelijk. Zij werden (mede) bepaald door de maatschappelijke positie van hun dragers en de maatschappelijke context. De radicalen behoorden over het algemeen tot de maatschappelijk marginalen, die volledig van hun omgeving afhankelijk waren (en wilden zijn). Zij konden derhalve alleen gedijen in een voor hun levenswijze gunstige omgeving. Die was vooreerst te vinden in het platteland van Judea en Samaria en ook in de landelijke gebieden van Voor Azië. In de Grieks-Romeinse steden maakten zij vrijwel geen kans. Zij hadden daar geen aanzien en konden weinig of geen invloed uitoefenen; bovendien was hun levenswijze voor de steden niet geëigend.

De christenen in de Grieks-Romeinse steden behoorden noch tot de hoogste sociale lagen noch tot de laagste maar tot alle lagen daartussen (Meeks 1983, 73). De typische christen was een vrije ambachtsman of kleine handelaar (idem).

Er waren echter voldoende aanzienlijken; de gemeenten werden ook veelal rond het 'huis' van deze aanzienlijken gevormd. Binnen deze gemeenten vond aanpassing plaats aan de levenswijze en de sociaal-politieke opvattingen van de Grieks-Romeinse burgers. Dat maakte dat de christenen werden 'geaccepteerd' en dat zij ook invloed en aantrekkingskracht konden uitoefenen. Met erkenning van de sociale scheidslijnen werd de nadruk gelegd op de gelijkheid van ieder voor God, hetgeen zowel voor 'hoog' als 'laag' aantrekkelijk was. Deze kanalisering van de christelijke boodschap in de cultuurdragende centra van de Oudheid maakte het voortbestaan van (deze) christelijke traditie mogelijk.

De christelijke gnosis werd gedragen door politiek machteloze intellectuelen. Hoewel zij wellicht tot de sociaal aanzienlijken behoorden, was hun invloed betrekkelijk gering. Hun zwakke organisatievorm sloot vrijwel uit dat zij het fundament konden vormen van een wereldomspannend christendom, noch afgezien van het feit dat zij dat ook helemaal niet wilden.

Uit dit alles kan worden afgeleid dat in de onderlinge concurrentie en de conflicten tussen de dragers van de verschillende tradities ook de onderlinge machtsverhoudingen van belang waren. Naarmate de dragers van de specifieke tradities over meer maatschappelijk gewicht beschikten en in staat waren de sleutelposities binnen de christelijke wereld te bezetten, waren zij ook beter in staat hun opvattingen door te zetten.

Dit hele ontwikkelingsproces is een fraaie illustratie van de opvattingen van Weber over de rol van belangen en ideeën in de geschiedenis. In een vaak geciteerde sleutelpassage zegt Weber (1978, 252): 'Belangen, zowel materiële als ideële beheersen rechtstreeks het handelen van mensen. Maar de wereldbeelden, die door ideeën worden geschapen, hebben zeer vaak de banen bepaald waarlangs de dynamiek van de belangen het handelen voortbewoog'. Kort toegelicht, behelst dit het volgende.

Materiële belangen hebben betrekking op de materiële aspecten van het bestaan: eten, drinken, huisvesting en gezondheid maar ook prestige en status. Ideële belangen hebben daarentegen op de zin en rechtvaardiging van het bestaan. 'Wie lijdt, moet kunnen begrijpen waarom hij lijdt; wie gelukkig is, heeft behoefte aan rechtvaardiging daarvan' (idem 242). Wat men eet en welke rechtvaardiging men aanhangt, wordt echter bepaald door de vigerende ideeën, die in de cultuur van een samenleving (of van een specifieke godsdienst) beschikbaar zijn; zij zijn de wisselwachters die aangeven in welke richting men moet zoeken.

Maar de cultuur is nooit eenduidig; zij bestaat uit een veelheid van ideeën waaruit, over het algemeen, geselecteerd kan worden. Die selectie wordt voltrokken op basis van het criterium van selectieve affiniteit (Wahlverwantschaft) tussen belangen en ideeën. Die ideeën zullen worden gekozen die het best aansluiten bij de individuele of collectieve belangen. Concreet: de rijken zullen zich veelal niet laten leiden door Jesus oproep tot radicale armoede – al is dat niet

uitgesloten – maar eerder door zijn uitspraak dat we de armen altijd bij ons zullen hebben.

In dat selectieproces zullen de machtigen binnen de groepering een leidende rol spelen, zodat de groepering hun ‘culturele kleur’ aanneemt. En naarmate de groepering machtiger is, zal zij beter in staat zijn haar selectie tot de algemeen verbindende te maken. Op die manier ontstaat er een relatie tussen specifieke categorieën en specifieke ideeën uit de ‘christelijke cultuur’, waardoor ook van elkaar onderscheiden tradities worden gevormd. Ook binnen die afzonderlijke tradities kan weer selectie plaatsvinden en voorts kan onder bepaalde omstandigheden op andere tradities binnen de bredere christelijke cultuur worden teruggegrepen. Steeds blijft het totaal aan tradities, hoe marginaal deze ook zijn of geworden zijn, het reservoir waaruit voor de opbouw en legitimering van het bestaande kan worden geput.

Daarom is ook steeds de mogelijkheid van nieuwe conflicten gegeven. De omstandigheden veranderen voortdurend. Nieuwe groeperingen dienen zich aan, elk met eigen materiële en ideële belangen, waarvoor richting wordt gezocht in het geheel van manifeste en latente tradities. Dat brengt met zich mee dat vaak oude breuklijnen in nieuwe gedaante zichtbaar worden. Dat laatste is ook inderdaad gebeurd. In de volgende hoofdstukken zal dat nader worden gezien.

3. De versterking van het ambtscharisma

Aan het eind van de 3e eeuw hadden het kerkelijke organisatietype en de ambtelijke gestalte van het charisma de overhand gekregen. Zij hadden zich als orthodox weten te kwalificeren en daarmee was een basis gelegd voor een verdergaande versterking. De positie van het christendom binnen de samenleving bleef echter precair. In het eerste decennium van de vierde eeuw, onder de regering van keizer Diocletianus, waren er nog bloedige vervolgingen, omdat het christendom als een gevaar van de staatsgodsdienst en daarmee als een bedreiging voor het keizerrijk werd beschouwd. Binnen tien jaar veranderde de situatie ingrijpend. Onder Konstantijn werd het namelijk de begunstigde godsdienst binnen het Romeinse Rijk en aan het eind van de vierde eeuw werd de oude Romeinse eredienst verboden. Daarmee was het christendom feitelijk staatsgodsdienst geworden (Marrou 1964, 18–25).

Dit had ingrijpende gevolgen. Op de eerste plaats veranderde de verhouding tussen de kerk en de politieke overheid. Op de tweede plaats werden kerk en christendom 'medeverantwoordelijk' voor de vormgeving aan het samenleven van mensen. Dat versterkte de wending naar de wereld, die al bij de deuteropaulijnse gemeenten had ingezet. Op de derde plaats werd de ontwikkeling tot een 'kerk voor allen' bevorderd (heilsuniversalisme).

Deze consequenties werden niet onmiddellijk ten volle zichtbaar. Hun volledige realisering zou eeuwen in beslag nemen. Deze sloot aan bij ontwikkelingen die reeds in gang waren gezet maar ook dienden zich nieuwe problemen aan die om een oplossing vroegen. Die oplossingen konden tot nieuwe problemen leiden waarin oude breuklijnen opnieuw zichtbaar werden.

Toen het christendom begunstigde godsdienst was geworden, moest allereerst de verhouding worden geregeld tussen de politieke en de hiërkratische macht. Het zou tot de twaalfde eeuw duren voordat het probleem van die verhouding, in principe althans, werd opgelost. Het resultaat was de verzelfstandiging van het religieuze charisma tegenover het politieke charisma, ofwel van de kerk vis à vis de staat (3.1.)

Door de wending naar de wereld, de nieuwe verantwoordelijkheid voor de samenleving en de ontwikkeling tot 'massa-kerk', kwam er meer aandacht voor de versterking van de structuur van de organisatie en voor een strakkere binding en disciplineren van de leden. Deze moeten niet worden opgevat als welbewust

gekozen doelstellingen van kerkelijke leiders maar waren veeleer het resultaat van de omgang met externe en interne tegenstellingen en conflicten. Sommige daarvan hadden zich in de oude kerk al gemanifesteerd (Schluchter 1991, 246–254) maar zij kregen nieuwe impulsen vanuit de gewijzigde situatie (3.2).

Daartoe behoorde allereerst de tegenstelling tussen het persoonlijk charisma en het ambtscharisma. Door de gewijzigde omstandigheden werden de spanningen daartussen opnieuw gestimuleerd. De hoge eisen die in de oude kerk aan de christenen werden gesteld, waren niet op een grote toeneming van het ledental berekend. Er moest dus een oplossing gevonden voor degenen die minder sterk gemotiveerd waren. Van dezulken werd minder kennis van de leer en een minder strenge levenswijze vereist. Voor sommigen was (en is) dat echter niet bevredigend; zij wensten aan de strenge eisen vast te houden en zochten daarvoor binnen de kerk geëigende leefvormen die zij vonden in het kluzenaars- en kloosterleven. Dit was een vorm van persoonlijk charisma dat zich vooral in de elfde en twaalfde eeuw tegen het ambtscharisma richtte. Dat conflict zou eindigen met de overwinning van het ambtscharisma (3.3).

Een tweede probleem dat al wortels had in de oude kerk betrof de verhouding tussen geloof en rede. Het radicale anti-intellectualisme van de Jesusbeweging moest al vroeg wijken voor de noodzaak het christelijk geloof tegenover een filosofisch geschoolde buitenwereld rationeel te verantwoorden. Alleen door inschakeling van de rede was de kerk in staat zich 'intellectueel' in een vijandige wereld te handhaven.

Die inschakeling werd nog meer noodzakelijk door de uitbreiding van de kerk. De leer moest op bevattelijke wijze kunnen worden overgedragen. Bovendien werd door de groei de kans op een interne verscheidenheid van opinies inzake de leer vergroot. Dat noopte tot systematisering en verantwoording. De inschakeling van de rede was echter riskant. Zou zij ondergeschikt blijven aan de geloofstraditie, zoals verkondigd en verdedigd door de dragers van het ambtscharisma of zou zij zich als een autonome bron van kennis en, sterker, als maatstaf voor de houdbaarheid van die traditie gaan beschouwen (3.4)?

Rond 'de beheersing van het charisma' kan dus een aantal conflictlijnen worden onderscheiden. Hun verloop vormt een nogal ingewikkeld patroon. Hoewel zij onderling ook samenhangen worden zij terwille van de overzichtelijkheid in aparte paragrafen behandeld. Het ligt voor de hand dat de ontwikkeling alleen in enkele grove lijnen wordt geschetst.

3.1. OM DE DOMINANTIE VAN HET RELIGIEUZE CHARISMA

Het religieuze en het politieke charisma vertonen zowel formele overeenkomsten als inhoudelijke verschillen. Hun overeenkomsten liggen besloten in de aard van 'charisma' als zodanig: de als buitengewoon beschouwde kwaliteiten van religieuze en politieke leiders vormen de basis voor hun gezag over hun volgelingen.

gen. Dat charismatisch gezag is labiel, omdat de buitengewone kwaliteiten steeds opnieuw bewezen moeten worden. Door verzakelijking gaat het over in een ambtscharisma als het een religieus charisma betreft, in een erfcharisma als het een politiek charisma betreft.³³ In beide spelen machtsverhoudingen een centrale rol: Weber spreekt dan ook van gezagsorganisaties (Herrschaftsverbände).

De inhoudelijke verschillen betreffen allereerst de aard van de machtsmiddelen. In de politieke gezagsorganisatie worden de regels die gelden op de door het politieke verband bestreken territorium (uiteindelijk) gehandhaafd met behulp van fysieke dwangmiddelen. Er is sprake van een staat als de machthebbers het monopolie hebben over het gebruik van die middelen. In de religieuze gezagsorganisatie worden psychische dwangmiddelen benut: toekenning of ontzegging van heilsgoederen. Indien het gebruik daarvan is gemonopoliseerd, is er sprake van een kerk.

Op de tweede plaats betreffen de verschillen de aard van het welzijn dat de volgelingen dient toe te vallen. In de politiek gaat het om recht, orde en (verdeling van) alledaagse bestaansmiddelen; in de religie om heil, zin en wijzen van 'Lebensführung'. Beide vormen duidelijk onderscheiden waardegebieden die niet tot elkaar herleid kunnen worden.

Aangezien beide volledige zeggenschap willen hebben over hun subjecten worden botsingen onvermijdelijk. Voor dat probleem zijn drie oplossingen historisch aanwijsbaar. In de theocratie is het politieke charisma ondergeschikt aan het religieuze en in het caesaropapisme is juist het omgekeerde het geval. De derde oplossing behelst een compromis, waarbij de competenties zo zorgvuldig mogelijk worden afgebakend. Zo'n compromis kan verschillende vormen aannemen, waarvan de scheiding van kerk en staat en de concordaten de bekendste zijn. Theoretisch is er nog een vierde mogelijkheid, namelijk dat een van beide het bestaan van de ander volledig negeert. Pogingen daartoe zijn op langere termijn niet succesvol gebleken (Weber 1964, 877).

Theocratie en caesaropapisme zijn in principe min of meer labiele oplossingen, omdat religie noch politiek blijvend aan de ander onderworpen kan zijn. De overtuiging dat men God meer dient te gehoorzamen dan de mensen stelt grenzen aan het caesaropapisme en de historisch steeds toegenomen invloed van de politiek op het openbare leven beperkt steeds meer de kansen voor de theocratie. Een compromis getuigt van realisme omtrent de realiseerbaarheid van de eigen aspiraties, kan daarom evenwicht op langere termijn garanderen en bovendien voor beide voordelen hebben. De politieke macht kan worden aangewend om de belangen van de kerk te dienen. Zij kan, bijvoorbeeld, materiële bestaansmidde-

³³ In beide omvormingen gaat het om verzakelijking waarbij het charisma op de institutie wordt overgedragen. In de politiek is het charisma nog rudimentair aanwezig in de opvatting van de 'staat als zedelijke idee'.

len voor de kerk afdwingen. De van overheidswege in sommige landen ingevoerde kerkbelasting is daarvan een voorbeeld. Ook kan zij met fysiek geweld de vijanden van de (officiële) godsdienst bestrijden. De kerk kan het gezag van de staat versterken door het aan te merken als van God gegeven en dus religieus te legitimeren. Bovendien zijn godsdienst en kerk door hun invloed op het gedrag het 'unieke middel tot temming (Domestikation) van de onderdanen' (idem 891).

Maar hoewel compromissen voor elk van beide meer voordelen opleveren dan theocratie of caesaropapisme, werden zij pas na langdurige strijd bereikt. En hoewel zij een langduriger evenwicht kunnen garanderen, blijven ook compromissen omstreden. Hun stabiliteit hangt vooral af van de stabiliteit van de onderlinge machtsverhoudingen. En deze wordt weer (mede) bepaald door de stabiliteit van de machtsuitoefening in elk van beide sectoren.

Deze ideaaltypische schets kan meer concreet worden ingevuld aan de hand van de ontwikkelingen die zich in de christelijke wereld van de laat-Romeinse tijd en de Middeleeuwen hebben voltrokken.

3.1.1. *Keizerlijke suprematie*

De conflicten tussen de Romeinse overheden en het christendom vonden hun bron niet in een afwijzende houding van de christenen tegenover het politieke gezag als zodanig. Reeds Paulus had in zijn brief aan de Romeinen zijn gemeenteleden voorgesteld dat 'de overheid in dienst staat van God voor uw welzijn' en dat derhalve 'ieder mens zich moet onderwerpen aan de gezagsdragers die boven hem staan' (Rom 13, 4, 1).³⁴ De spanning kwam veeleer voort uit het feit dat het christendom afwijzend stond tegenover de Romeinse godsdienst. Deze was echter nauw met de overheid verweven.

De Romeinse keizers hadden namelijk een sacraal karakter. Zij waren niet alleen de officiële beschermers van de 'pax deorum' maar zagen zich ook als voortgekomen uit de goden. Hoewel zijzelf geen goden waren, achtten zij zich verheven boven gewone stervelingen. Daarom kon het Christendom beschouwd worden als een bedreiging van dit keizerlijke gezag (Marrou 1964, 15).

Het hing veelal van specifieke situaties af of die bedreiging tot bestrijding van het christendom aanleiding gaf. Zo zou Diocletianus tot vervolging zijn overgaan, omdat christelijke soldaten door het maken van het kruisteken Romeinse rituelen zouden hebben verstoord, i.c. het verkrijgen van voortekenen onmogelijk hadden gemaakt (Jones 1966, 36). Wat daarvan ook zij, het conflict tussen

³⁴ Er behoeft nauwelijks aan herinnerd te worden dat deze teksten in later tijden veel christenen voor grote problemen hebben geplaatst, waaraan heel wat beschouwingen zijn gewijd.

christendom en Romeinse overheid was in feite een conflict tussen een nieuw religieus charisma, i.c. het christendom, en het Romeinse caesaropapisme.

Dat laatste hield niet op te bestaan toen Konstantijn christen werd, integendeel zelfs. De God door wie hij met een speciale verantwoordelijkheid was belast, was er niet langer een uit een heel pantheon, maar de ene en absoluut transcendente God van het christendom (Marrou 1964, 15). Daardoor werden de verhevenheid en het gezag van deze eerste christelijke keizer nog versterkt.

Dat bleek ook uit zijn optreden. Hij bemoeide zich niet alleen met de praktische organisatie van de concilies, waarin de bisschoppen over zaken van geloof en zeden overlegden maar riep ze zelf bijeen, stelde problemen aan de orde, bemoeide zich met de discussies en de besluitvorming en waakte over de uitvoering. Kortom: hij beschouwde zich 'als de leider van het christelijke volk: een nieuwe Mozes, een nieuwe David, aan het hoofd van het ware Israël, dat van het Nieuwe Verbond' (idem 30).

Aangezien Konstantijn zijn zetel in Byzantium koos, verbreidde deze caesaropapistische interpretatie van de rol van de keizer binnen de kerk zich vooral in het Oostelijk deel van het Rijk en wist zich daar zeer lang te handhaven. De keerzijde van deze wending naar het Oosten was echter, dat hij zich in het Westen veel minder krachtig kon doen gelden. Daardoor kregen de kerkelijke overheden meer ruimte om zelfstandig op te treden. Toen het West-Romeinse Rijk ineen stortte, konden of moesten de kerkelijke gezagsdragers, in het bijzonder de bisschop van Rome, ook politieke functies overnemen. Dat versterkte de machtsbasis van de kerk. Daar kwamen ook al vroeg andere opvattingen tot ontwikkeling. De eerste expliciete stellingname met betrekking tot de verhouding tussen politieke en hiërokratische macht werd dan ook door paus Gelasius, aan het eind van de vijfde eeuw, geformuleerd.

'Er zijn, verheven keizer' zo schreef de paus, 'twee machten waardoor deze wereld wordt geregeerd, het sacrale gezag (auctoritas) van de bisschoppen en de koninklijke macht (potestas). Indien de bisschoppen, erkennende dat de keizerlijke macht u door goddelijke beschikking is toegevallen, uw wetten gehoorzamen voorzover deze de publieke zaak betreffen, met welke ijver, vraag ik u, behoort u dan gehoorzaam te zijn aan degenen die belast zijn met de toediening van de heilsgeheimen. ... want het is van hen dat u de middelen voor uw verlossing moet ontvangen' (gecit. bij Dumont 1982, 14).

De twee machten werden in de Middeleeuwen gesymboliseerd door twee zwaarden. Deze beeldspraak gaat terug op het Nieuwe Testament (Luc 22, 38) maar de juiste interpretatie van de tekst leverde problemen op die de discussianten vele eeuwen stevig heeft beziggehouden.³⁵ Dat kan hier overigens buiten beschouwing blijven. Belangrijk is wel dat hier niet alleen twee competentiege-

³⁵ Voorbeelden uit een lang durend debat zijn o.a. te vinden bij Borst 1988, 99–122.

bieden duidelijk werden afgebakend maar dat ook een rangorde tusen beide werd aangegeven. De keizer is, zoals alle mensen, voor zijn eeuwig heil afhankelijk van de gewijden. Dat de gewijden hem dienen te gehoorzamen, geldt alleen maar de voorbijgaande orde van deze wereld. Was in het Oosten sprake van caesaropapisme, hier liggen wortels van de theocratie.

Maar deze stellingname was vooreerst een theoretische en die correspondeert niet altijd met de logica der machtsverhoudingen. Bovendien zegt zij nog weinig over de vraag of het twee personen zijn die de zwaarden vasthouden of een en welke dat dan is. Vooreerst was het de paus. In de eeuwen na Gelasius wist de kerk namelijk haar positie te verstevigen, doordat zij haar rug naar het Oosten keerde en haar invloed uitbreidde door missionering van de volken in het Westen. Bovendien schiep de bekering van de Merovinger Clovis een nauwere band tussen de kerk en het Merovingische Rijk. In dat samenspel trad de kerk gezagvol tegen de Merovingische vorsten op. Zij kon dat ook doen, omdat de bisschoppen belangrijke bestuurs- en beschavingsfuncties vervulden en dus een steunpilaar waren voor de macht van de vorsten (Marrou 1964, 266–270).

Toen het Merovingische Rijk door interne ruzies en aanvallen van buiten begon te verzwakken, ondervond de kerk daarvan de terugslag. Omdat zij ook steeds meer blootstond aan aanvallen door de Longobarden, had zij groot belang bij een herstel van geordende verhoudingen. De paus riep daartoe de hulp in van de Frankische hofmeiers, die bezig waren in het Westen orde op zaken te stellen en wist die ook te verkrijgen. Pepijn schonk hem het bezitsrecht over het Patriomonium Petri, een aantal gebieden die samen de kerkelijke staat zouden vormen. In ruil daarvoor werd Pepijn door de paus tot beschermer van het pausschap benoemd en tot koning gezalfd. Daarmee leverde de kerk zelf een belangrijke bijdrage aan de ontwikkeling van een Karolingisch caesaropapisme.

Pepijn en meer nog zijn zoon Karel de Grote breidden namelijk in hun nieuw verkregen functies hun invloed over het kerkelijk leven uit. Zo riep Karel in 794 een universeel concilie bijeen waarbij hij zich met de inhoud van de leer en met de kerkelijke wetgeving bemoeide. Die ontwikkeling vond een hoogtepunt in de kroning door de paus van Karel de Grote tot keizer over het Westelijke Keizerrijk.

Dit bleef niet zonder gevolgen voor de interpretatie van het begrip 'kerk'. Gelasius had gesproken van twee machten die de 'wereld' regeren. In de 9e eeuw werd 'wereld' door 'kerk' vervangen. Met die term werd toen geduid op de ongedeelde eenheid van Rijk en kerk samen. De kerk was toen het het gehele christenvolk (Congar 1975, 46). In die verbreding werd de universalistische opvatting van het heil wel zeer pregnant tot uitdrukking gebracht.

Het christenvolk was zowel politiek als religieus georganiseerd en werd dan ook door politieke en religieuze leiders, door 'regnum' en 'sacerdotium' geregeerd (Berman 1983, 91). Deze vielen echter nu in de keizer samen. Als heerser van het imperium christianum noemde Karel zich dan ook 'hoofd van de kerk'

(Congar *ibid*). In de visie van Alcuin, de grote theoloog uit de Karolingische Renaissance – en deze stond in die opvatting niet alleen – was Karel koning en priester tegelijk. Deze ‘hoftheologische’ omschrijving was en bleef voor de pausen overigens fundamenteel onaanvaardbaar.

Wat de verdeling der geestelijke en wereldlijke macht betreft, leek het Westelijke Rijk nu sterk op het Oostelijke Rijk. De twee zwaarden waren in een hand gekomen en dat zouden ze voorlopig blijven. De pausen wensten zich daar principieel niet bij neer te leggen, maar konden weinig weerwerk bieden. Karel kroonde zijn zoon tot zijn opvolger zonder tussenkomst van de paus. En toen later het keizerschap in Duitse handen was gekomen, moesten de pausen zelfs een eed van trouw aan de keizer afleggen. Van de 25 pausen van het midden van de tiende tot het midden van de elfde eeuw werden er 21 direct door de keizer benoemd en 5 door hen ontslagen (Berman 1983, 91).

De suprematie van het ‘regnum’ boven het ‘sacerdotium’ bleef niet tot het hoogste niveau beperkt. In het algemeen waren bisdommen, abdijen en parochies eigendom van de grondeigenaren of ‘lekenheren’ op de respectieve lagere niveau’s. De kerkelijke leiders waren in dit systeem van de ‘eigenkerken’ vasallen van de wereldlijke heren (Brooks 1975, 247–248; Troeltsch 1919, 196 e.v.). De bisschoppen ontvingen van de heer staf en ring als symbolen van hun waardigheid en bij deze ‘investituur’ werden de woorden ‘aanvaard de kerk’ uitgesproken.³⁶ De bisschoppen golden als officieren van de vorst en traden ook als oorlogsheren op.

Deze sterke verwevenheid kwam de kwaliteit van het religieuze leven niet ten goede omdat dit veelal ondergeschikt gemaakt werd aan de belangen van de vorsten. Twee kwalen werden steeds sterker zichtbaar. De eerste betrof het gebruik kerkelijke ambten tegen vergoedingen beschikbaar te stellen (simonie); de andere was die van nicolaïsme: de overtreding van de celibaatsverplichting voor geestelijken.³⁷ Op het niveau van de parochie ging de ‘eigenkerk’ niet zelden van vader op zoon over, op het niveau van bisdommen en abdijen was dat nauwelijks het geval, hetgeen overigens nog weinig zegt over de mate waarin de celibaatsverplichting feitelijk onderhouden werd.

Bovendien leidde de verwevenheid ertoe dat de kerk deelde in de lotgevallen van het rijk. De versplintering of feodalisering van het Karolingische rijk ging samen met vergelijkbare decentralisering binnen de kerk. Zowel keizer als paus hadden een roerige achterban die niet gemakkelijk onder controle te houden

³⁶ Kantorowicz (1981, 193) vermeldt dat de symbolen van de religieuze en wereldlijke macht door beide werden gedragen, waardoor er hybride vormen ontstonden.

³⁷ De verdedigers van het huwelijk van priesters werden door Petrus Damianus aangeduid als de ketterij der Nicolaïten, waarmee gerefereerd werd aan de Nicolaïten die in het Boek der Openbaring worden genoemd (2, 6).

was. De instabiliteit van de interne machtsverhoudingen beïnvloedde de machtsverhoudingen tussen paus en keizer. Door coalities tussen keizer en bisschoppen of tussen paus en leenheren, al naar gelang het belang van bisschoppen of leenheren, maakte de uitkomst van de machtsstrijd tussen paus en keizer tamelijk onvoorspelbaar. Wie het eerst zijn machtsbronnen kon mobiliseren, zou een goede kans maken op superioriteit. Dat bleek de paus te zijn.

3.1.2. *De pauselijke revolutie*

Rond het midden van de elfde eeuw begon een kerkelijke hervormingsbeweging die eerst de Gregoriaanse hervorming en later, met meer recht, de pauselijke revolutie is genoemd. Deze had drie doeleinden: de bevrijding van de kerk uit de heerschappij van de leken, de bestrijding van simonie en van het nicolaïsme. De tweede en derde doelstelling waren min of meer afgeleiden van de eerste. Zij zouden effectief kunnen worden verwerkelijkt als de kerk in eigen beheer haar interne organisatie rond een krachtig centrum op orde zou kunnen brengen.

De revolutie slaagde omdat nieuwe hulpbronnen ter beschikking kwamen. Allereerst werd, als reactie op de verwarring en barbarij van de 10e eeuw, het verlangen naar hervorming in brede kring gedeeld. Op de tweede plaats gingen er sterke stimulansen uit van de hervormingsbeweging van Cluny. Deze abdij was rond 910 gesticht door een regionale vorst en was onafhankelijk van zowel de vorst als lokale bisschoppen. Zij kwam regelrecht onder de zeggenschap van de paus en aangezien de orde zich snel over Europa uitbreidde, kon de paus daardoor beschikken over georganiseerde hulptroepen.

Hij kreeg er meer. Ook de opkomende burgerij in de steden was geïnteresseerd in vrijheid ten opzichte van de feodale machten. Een coalitie tussen religieuze vernieuwers en burgers lag derhalve voor de hand (cf Weber 1964, 876). Bovendien wisten pausen en de religieuze vernieuwers soms ook het gewone volk effectief te mobiliseren door gebruik te maken van volksreligieuze elementen.³⁸

Op de derde plaats slaagde de paus, in de persoon van Leo IX, de eerste, krachtige hervormingspaus, erin een begin te maken met de reorganisatie van het eigen bestuursapparaat, de pauselijke curie. Hij trok van overal uit Europa competente lieden aan als zijn persoonlijke adviseurs, die niet alleen als zijn persoonlijke legaten zouden kunnen optreden maar ook zijn opvolger zouden kunnen aanwijzen. Die hoefde dan niet meer te worden overgelaten aan elkaar bestrijdende facties uit de adel van Rome. Zij vormden de kiem van het latere kardinaalaat.

³⁸ En niet alleen het volk. Toen Leo IX in Reims de bisschoppen ter verantwoording roep, liet hij het gebeente van de H. Remigius, dat toen juist in een nieuw gebouwde kerk zou worden bijgezet, op het altaar plaatsen. Tegenover die 'aanwezigheid van het sacrale' (cf 3.3) hadden de bisschoppen weinig verweer (Southern 1967, 122–125).

Tenslotte was er een intellectuele opleving, die vooral in de theologie en het recht tot uiting kwam. In de theologie stond in die tijd de leer der sacramenten, dus van de genadetoedeling centraal. Aangezien deze vanouds met de bevoegdheden van het ambtscharisma was verbonden, werd het bewustzijn van de eigen competentie op geestelijk vlak ingescherpt. In het recht herleefde de aandacht voor oude tradities en deze wezen onmiskenbaar naar de idee van de pauselijke, althans ambtscharismatische suprematie. Er kon dus voor de legitimering van het eigen streven overvloedig uit culturele, i.c. theologische en juridische, bronnen worden geput.³⁹

Vanaf het midden van de elfde eeuw traden er krachtige hervormingspauzen op, die effectief van al deze middelen gebruik wisten te maken. De bekendste ervan is paus Gregorius VII, die als de monnik Hildebrand reeds adviseur was van Leo IX. In 1075 liet hij de *Dictatus Papae* uitgaan, een handvol stellingen met loodzware inhoud. De belangrijkste ervan waren dat alleen de bisschop van Rome rechtens universeel genoemd mag worden; dat alleen hij bisschoppen mag aanstellen en afzetten; dat zijn legaten voorrang hebben op bisschoppen; dat hij keizers mag afzetten; dat hij de beroepsinstantie is voor alle kerken en dat hij onderdanen mag ontslaan van hun eed van trouw aan een onrechtvaardig heer (Berman 1983, 96). Deze machtsclaim werd overigens niet in al zijn onderdelen door iedereen binnen de pauselijke partij gesteund (Bornewasser 1989, 242).

De pauselijke stellingname ging recht tegen de opvattingen van de keizer in. De paus stuurde hem de stellingen persoonlijk toe en gaf hem en de keizerlijke bisschoppen bevel zich aan de paus te onderwerpen. Zowel keizer als bisschoppen wezen dit bevel per omgaande af, verzochten de paus af te treden en vervloekten hem tot in alle eeuwigheid. Daarop sprak Gregorius de excommunicatie uit. Dat zette de bisschoppen aan het denken omtrent hun eeuwig heil en de keizer kreeg grotere problemen met de landsvorsten dan hij al had. Deze zagen hun kans schoon en lieten de keizer weten dat zij hem zouden afzetten, indien hij niet voor februari 1077 van zijn excommunicatie ontslagen zou zijn. Hendrik toog naar Canossa waar hij na drie dagen werd geabsolveerd. Met die gang naar Canossa werd de pauselijke suprematie op een voor alle vorsten zichtbare wijze bevestigd (Brooks 1975, 269–283).

Maar het conflict was nog niet uit de wereld. De strijd ging in de 45 jaar die op Canossa volgden nogal op en neer en eindigde pas met het Concordaat van Worms – het eerste concordaat in de geschiedenis – dat een compromis tussen paus en keizer behelsde. Daarbij zag de keizer af van de investituur met ring en staf en de paus stond de keizer toe aanwezig te zijn bij de vrije keuze van de bisschoppen terwijl beide een vetorecht verkregen.

³⁹ Hier is, in Webers terminologie, dus duidelijk sprake van Wahlverwantschaft tussen de belangen van een specifieke categorie ‘dragere’, i.c. de pauselijke partij en specifieke ideeën uit het culturele erfgoed van het christendom.

Daarmee was de kerk vrijgemaakt uit de oude ‘kerk van het Rijk’. Zij was nu in principe als draagster van een eigen en autonoom religieus charisma met eigen bevoegdheden erkend. In principe, want onomstreden was deze bevoegdheidsverdeling vrijwel nooit. Herhaaldelijk in de geschiedenis zouden zowel religieuze als politieke machtshebbers proberen de grenzen van hun competentiegebieden ten koste van de ander te verleggen. Tendenties tot theocratie, zeker in de 13e eeuw, maar ook later nog, wisselden af met tendenties tot caesaropapisme, maar steeds zouden compromissen uiteindelijk voordeliger blijken te zijn.

Men kan de investituurstrijd ook zien als een stap op de weg naar de functionele differentiëring die als een centraal kenmerk van het proces van modernisering wordt beschouwd.⁴⁰ De verzelfstandiging van het religieuze charisma betekent immers niet alleen vrijmaking voor de religie maar ook voor de politiek. In dat opzicht was het ook een stap in de richting van secularisatie, omdat men daaronder de geleidelijke terugdringing van de invloed van de religie op de maatschappij kan verstaan. De – overigens toen pas beginnende – differentiëring tussen religie en politiek zou eerst later gevolgd worden door het differentiëeringsproces tussen andere maatschappelijke sectoren. Die zou de invloed van de religie verder beperken.

Voorlopig betekende de vrijmaking van het religieuze charisma uit de politiek, hetgeen ook een desacralisering van het politieke charisma inhield, juist het tegenovergestelde. De versterking van het ambtscharisma, maakte het juist mogelijk de invloed op het maatschappelijk leven uit te breiden.

3.2. ORGANISATIE-OPBOUW EN DISCIPLINERING

De pauselijke revolutie had de kerk in principe vrijgemaakt uit de politieke overheersing, waaraan zij sinds Konstantijn vrijwel voortdurend onderworpen was geweest. Zij was nu als draagster van een autonoom religieus charisma erkend. Dat maakte ook de weg vrij voor een verdere uitbouw van haar organisatie en de vestiging van haar identiteit. De hoofdlijnen daarvan lagen sinds de tweede en derde eeuw al grotendeels vast, maar zouden in de komende eeuwen verder worden ingevuld en verfijnd.

In navolging van Luhmann (1975, 73) kan men zeggen dat vanaf het eind van de elfde eeuw een proces van ‘zelfthemativering’ op gang kwam. Dat is een proces waarin een systeem over zichzelf reflecteert. Zelfthemativering maakt het mogelijk dat groepen of systemen zich als delen van een geheel kunnen zien. Belangrijke voorwaarden daartoe zijn natuurlijk, dat zo’n geheel ook werkelijk bestaat

⁴⁰ Daarmee wordt bedoeld op het proces van maatschappelijke arbeidsverdeling, waarin specifieke bundels activiteiten, zoals economische, politieke, wetenschappelijke en religieuze, tot relatief autonome deelsectoren van de maatschappij worden (cf Van der Loo en Van Reijen 1990).

en dat het als een geleed geheel met eigen specifieke kenmerken beschreven kan worden.

Die voorwaarden werden vanaf de tweede helft van de elfde eeuw geleidelijk gerealiseerd. Tot dan toe berustte de eenheid (en universaliteit) van de kerk op 'een gemeenschappelijk spiritueel erfgoed, een gemeenschappelijke leer en een gemeenschappelijke eredienst' (Berman 1983, 116). Ook was er een gevoel van verbondenheid van de afzonderlijke bisdommen met de bisschop van Rome. Maar er was geen of weinig sprake van een politieke en juridische eenheid terwijl ook de eenheid in theologische zin nog onvoldoende was uitgewerkt. Het is zelfs de vraag wat voor de bisschoppen en de clerus zwaarder woog: de binding aan hun politieke heren of de binding aan een verre bisschop van Rome met nog weinig effectieve machtsaanspraken (ibid). In dat licht kan men de strijd tussen paus en keizer in de elfde eeuw eerder zien als een conflict tussen de twee machtigste personen (Kantorowicz 1981, 193) met een hoge symboolwaarde dan als een conflict tussen twee systemen.

De politieke verzelfstandiging van het religieuze charisma die in de voorgaande paragraaf werd beschreven, vormde de eerste stap. De tweede stap was de versterking van de kerkelijke organisatie en de derde de thematisering van de kerk als juridische en theologische eenheid. Die stappen zijn eerder als wisselwerkingen dan als achtereenvolgende fasen te beschouwen. Terwille van de overzichtelijkheid is het echter wenselijk te beginnen met een korte beschrijving van de organisatie, vervolgens de juridische en theologische opvattingen weer te geven om daarna de organisatie nog eens in het licht van die opvattingen te bezien.⁴¹

3.2.1. *De kerk als hiërarchische corporatie*

In de eeuwen na de pauselijke revolutie ontwikkelde zich een gecompliceerde kerkorganisatie met toen al sterk hiërarchische en centralistische kenmerken. Aan de top stond de paus, die door een college van kardinalen voor het leven werd gekozen. Hij kon wetten uitvaardigen die al zijn onderdanen betroffen en was dus de hoogste wetgever. Bovendien was hij de hoogste bestuurder in welke functie hij terzijde werd gestaan door een administratief apparaat. Bovendien kon hij door zijn legaten overal en altijd interveniëren in de lagere bestuursniveaus. Tenslotte was hij ook de hoogste rechter en beroepsinstantie, waarvoor hij de hulp kreeg van een pauselijke rechtbank. Voorts kon hij kerkleden excommuniceren, een algemeen concilie bijeenroepen en hij had een beslissende stem in zaken van geloof, zeden en eredienst.

⁴¹ Daarbij dient natuurlijk bedacht te worden dat niet alles systematisch werd ontworpen (cf noot 1 van dit hoofdstuk) noch alles ineens werd gerealiseerd. De kerkelijke organisatie nam geleidelijk vorm aan en werd in onderdelen voortdurend bijgesteld.

De lagere bestuursniveaus werden gevormd door de diocesen of bisdommen. Op dat niveau herhaalde zich de structuur van de organisatie. De bisschoppen werden gekozen door de leden van het kathedrale kapittel, maar die keuze moest worden bekrachtigd door de paus. Als noodzakelijke voorwaarde daarvoor gold sinds het eind van de elfde eeuw een eed van trouw aan de paus. Ook de bisschop werd terzijde gestaan door een bestuursapparaat en een rechtbank. De bisdommen waren weer verdeeld in dekanaten en die in parochies. Op het dekanale niveau was er nog wel een bescheiden bestuursapparaat maar op dat van de parochies niet, al werd de pastoor voor zijn werk wel terzijde gestaan door assistenten.

Naast deze verticale bestuurslijn was er een andere verticale lijn, die van de religieuze (klooster)orden. De oprichting daarvan behoeftte eveneens de goedkeuring van de paus en zij vielen ook vaak direct onder zijn bestuursmacht. Dat wil zeggen dat zij niet onderworpen waren aan de bestuursmacht van de bisschoppen, ook als de kloosters zich op diens gebied bevonden of als kloosterlingen op diocesaan gebied werkzaam waren.⁴²

Deze blauwdruk van de bestuurlijke betrekkingen tussen de verschillende dragers van het ambtscharisma zegt als zodanig natuurlijk nog weinig over de feitelijke effectiviteit van de hiërarchische gezagsuitoefening. Die is in het algemeen vooral afhankelijk van de verbindingslijnen tussen de verschillende gebieden. Die lieten in de Middeleeuwen uiteraard te wensen over, maar naarmate zij beter werden, kon de 'bevelsstructuur' ook effectiever worden doorgezet.⁴³ Volstrekt autocratisch was het bestuur echter niet; op elk van de niveaus waren contragewichten ingebouwd: kardinalen en apparaat stonden weliswaar in dienst van de paus maar konden hem ook effectief tegenwerken. En elke nieuwe pauskeuze zou een verandering van het beleid met zich mee kunnen brengen. Die spanningssituatie herhaalde zich op het diocesane niveau, terwijl ook de lagere niveaus ten opzichte van de hogere niet altijd machteloos waren. Zij genoten soms een grote mate van autonomie.

De vastlegging en uitwerking van de constitutionele beginselen die zowel aan deze machtsverdeling ten grondslag lagen als dienden te rechtvaardigen, was een prestatie van de canonisten uit de elfde, twaalfde en dertiende eeuw.⁴⁴ Zij brachten een systeem van kerkelijke recht tot stand op basis van het oude juridische erfgoed van de kerk en van de nieuwe kerkelijke wetgeving, die na de pauselijke revolutie sterk in omvang toenam. Aan de stelling in de *Dictatus Papae* dat het alleen aan de paus geoorloofd is nieuwe wetten te maken, werd van toen af ruimschoots voldaan.

⁴² Zie het heldere schema van de kerkelijke organisatie bij Berman 1983, 210–211.

⁴³ Met name Norbert Elias (1969) heeft gewezen op het belang van de verbindingen voor de verlenging van de interdependentie-ketens.

⁴⁴ Het volgende is voornamelijk ontleend aan Berman (1983).

Het juridische erfgoed was een agglomeraat van rechtsregels uit zeer verschillende bronnen: bijbelse normen, Romeinse rechtsbepalingen, de decreten van diverse locale en algemene synoden en concilies en regels uit het Germaanse volksrecht. De verzamelingen die voor de elfde eeuw waren aangelegd, bevatten overigens niet alleen strikt juridische bepalingen maar ook normen aangaande het rechte geloof en de uitvoering van de liturgie. Er waren 'wel kerkelijke wetten en een juridische orde binnen de kerk, maar geen kerkelijke wetsstelsel, dat is, geen onafhankelijk, geïntegreerd, zich ontwikkelend geheel van kerkelijke wetsprincipes en procedures, die duidelijk onderscheiden zijn van liturgie en theologie' (Berman 1983, 202). Dat zou in de komende eeuwen tot stand gebracht worden, te beginnen met het systematische werk van Gratianus: het *Decretum Gratiani* uit de jaren veertig van de twaalfde eeuw.

Die ontwikkeling van het recht is hier echter niet aan de orde, noch de opbloei van de rechtswetenschap in de twaalfde eeuw, het ontstaan van de rechtsscholen of de vorming van een juridische professie. Dat waren, zoals al werd betoogd, stuk voor stuk hulpbronnen voor de leiders van de kerk en voor de effectivering van hun claims van groot belang. Hier gaat het om de constitutionele beginselen van de kerkorganisatie. Deze werden in die periode geformuleerd en vormden een afgeleide van de opvatting dat de kerk diende te worden opgevat als een corporatie.

In de Romeinse rechtsopvattingen werd een corporatie opgevat als een lichaam of college dat eigendomsrechten kon doen gelden, contracten kon afsluiten, voor de rechtbank kon optreden en wettelijke handelingen kon verrichten door middel van vertegenwoordigers (Berman 1983, 215). Sinds Konstantijn waren ook parochies en kloosters corporaties, maar nooit voor het eind van de elfde eeuw werd dat begrip toegepast op de universele kerk.

Binnen de christelijke traditie werden de christenen op lokaal of diocesaan niveau gezien als een geestelijke gemeenschap die met de metafoor van het lichaam werd aangeduid. Deze personifiërende benadering sloot aan bij Germaanse rechtsopvattingen, waarin aan de 'Genossenschaft' een persoonlijk karakter werd toegekend. De bevoegdheden daarvan werden echter niet, zoals in het Romeinse recht, door een hogere overheid verleend, maar vloeiden simpelweg voort uit de vrijwillige aaneensluiting van de 'Genossen'.

In de canonieke invulling van het corporatiebegrip werden de Romeinse, christelijke en Germaanse benaderingen gecombineerd. Het kwam erop neer dat elke groep personen met een specifieke structuur en doelstelling, zoals een hospitaal maar ook 'een bisdom of de universele kerk, een corporatie vormde ook zonder speciale toestemming van een hogere autoriteit'. Zo'n corporatie had wetgevende en rechtsprekende bevoegdheden over haar leden; de corporatie kon niet handelen door haar vertegenwoordigers alleen maar behoefde de gespecificeerde toestemming van haar leden. En tenslotte was haar bezit gemeenschappelijk bezit (idem 219).

Door de ontwikkeling van dit canonieke corporatieve recht kon in de kerk het onderscheid worden ingevoerd tussen wijdingsmacht en jurisdictiemacht. Bij de wijding wordt de bevoegdheid overgedragen om de genademiddelen, in het bijzonder de sacramenten toe te dienen. De jurisdictiemacht geeft wetgevende, bestuurlijke en rechterlijke bevoegdheden. Zij wordt niet krachtens wijding ontvangen maar verleend door de kerk als corporatie, binnen de grenzen van de kerkelijke wet. Aan de paus komt de hoogste jurisdictiemacht toe en als paus verleent hij jurisdictie aan lagere gezagsdragers. Ook sommige bij de wijding verleende bevoegdheden zijn aan jurisdictie gebonden, zoals de vergeving van zonden in de biecht. Deze heeft immers ook een 'rechterlijk' aspect.

Binnen dit corporatieve recht konden de hogere bevoegdheden slechts worden uitgeoefend met het positieve advies of de instemming van de leden van de corporatie, indien de beslissingen de gehele corporatie betroffen. Feitelijk werd die instemming beperkt tot andere leden van de clerus, bijvoorbeeld de leden van het kathedrale kapittel. De niet-gewijde kerkleden, de leken, kwamen in de beschouwingen niet of nauwelijks voor.

Daarmee was de kerk een juridische eenheid geworden, waarbinnen ieder deel specifieke bevoegdheden had. In dat hiërarchische bestel was de macht gecentraliseerd in handen van de pauselijke monarch. Dat zijn kenmerken die ook aan de moderne staat toekomen. Daarom zou men de kerk na de pauselijke revolutie de eerste moderne staat kunnen noemen. Bovendien werden de grondslagen gelegd voor de eerste moderne bureaucratie in Europa.

De bevoegdheden van de pauselijke monarch waren, zoals gezegd, niet absoluut omdat zij verleend werden binnen de grenzen van het kerkelijke recht. Bovendien vonden zij niet alleen een tegenwicht in de rechten van de lagere niveau's maar ook in de autonomie waarover die, al naar gelang de omstandigheden, feitelijk konden beschikken. Maar geleidelijk zou de macht van het centrum worden uitgebreid ten koste van het lagere i.c. bisschoppelijke niveau.

3.2.2. *Theologische concepties*

De juridische en politieke eenheid van de kerk kreeg ook een theologische uitdrukking en rechtvaardiging. Die blijkt uit de betekenisverschuiving in de termen waarmee kerk en eucharistie werden aangeduid (cf. Kantorowicz 1981, 193–206). Door Paulus was de kerk, i.c. de gemeente, aangeduid als het Lichaam van Christus, het Corpus Christi. In de Karolingische tijd kwam de uitdrukking Corpus Mysticum, het Mystieke Lichaam, in zwang. Daarmee werd bedoeld op het Lichaam van Christus in de Eucharistie dat als mystiek Lichaam van Christus onderscheiden moest worden van het ware Lichaam van Christus.

Rond het midden van de twaalfde eeuw wisselden de termen van betekenis. Dat was de tijd waarin de idee van de kerk als corporatie werd uitgewerkt. Het Lichaam van Christus in de Eucharistie werd toen Corpus Christi genoemd en

met de term *Corpus Christi Mysticum* werd geduid op de Kerk als geheel. Deze beklemtoning van de mystieke kant van de kerk was waarschijnlijk mede bedoeld om een tegenwicht te bieden aan haar zich sterk manifesterende juridische karakter. Maar ook als dat niet het geval was droeg die in ieder geval bij aan de sacralisering van het juridische en bureaucratische apparaat, dat sindsdien met de kerk was verbonden.

In de dertiende eeuw sprak Thomas van Aquino van *Corpus Ecclesiae Mysticum*. Dat was zeer relevant omdat, zoals Kantorowicz (1981, 203) opmerkt, de paus gemakkelijker het hoofd kan zijn van het mystieke lichaam van de kerk dan van het mystieke lichaam van Christus. Toen de term 'corpus' ook nog vervangen werd door 'persona' en de kerk dus een *persona mystica* was geworden, was de aansluiting bij het corporatieve recht compleet; volgens dat recht was de kerk immers al een 'persona' juridica.

De convergentie van juridische en theologische visies in deze 'zelfthemativering van de kerk' wordt begrijpelijker, indien men let op de zeer invloedrijke ideeën van Anselmus, misschien de belangrijkste theoloog uit de tweede helft van de elfde eeuw.⁴⁵ Hij probeerde met redelijke argumenten te bewijzen dat God mens moest worden en hij deed dat door de verhouding tussen God en mens in termen van rechtvaardigheid te analyseren. De ongehoorzaamheid van de mens aan God heeft God beledigd. De mens zou die belediging moeten compenseren maar kan dat als beperkt schepsel niet. Alleen een goddelijk wezen kan dat maar hoeft het niet. Daarom kan de verzoening alleen worden bewerkstelligd door de God-mens Jesus

Een dergelijke redenering stoelt op de opvatting dat er een gerechte orde is in het universum. Als God de mens zonder 'tegenprestatie' zou vergeven, zou de schending van die orde niet ongedaan worden gemaakt. Het betonen van genade is daarom een dochter van de rechtvaardigheid; God is zelf gebonden aan de door hem geschapen rechtvaardige orde. Met zo'n opvatting kreeg de theologie een juridisch karakter.⁴⁶

Daarmee waren de fundamentele overtuigingen met betrekking tot het zelf-verstaan van de kerk helder geformuleerd. Juridische en theologische opvattingen doordrongen elkaar en vormden een ideële versterking van zowel de politieke autonomie als de hiërarchische en centralistische organisatie. Het raamwerk van het ambtscharisma was in principe voltooid, al zou in de volgende eeuwen, dwars door velerlei conflicten heen, nog een verdere versterking van het 'machtsapparaat' plaatsvinden. Maar een raamwerk alleen vormt nog

⁴⁵ Diens leven en werken zijn recent op briljante wijze beschreven door Southern (1990).

⁴⁶ Het is vermeldenswaard dat in de Christelijke Kerken van het Oosten deze analyse in termen van rechtvaardigheid nooit een plaats heeft gekregen; daar heeft het denken in termen van genade altijd voorrang gehad (Berman 1983, 180).

geen sociaal samenhangende kerk. Die komt pas tot stand als de leden hun levenswijze afstemmen op de geloofsovertuigingen en de normen die de kerk hen voorhoudt. Dat gebeurt en gebeurde niet vanzelf. De kerk zette haar 'hierokratische macht' in om de gelovigen daartoe te brengen.

3.2.3. *De binding van de leden*

De opvatting dat het heil alleen binnen de kerk wordt gevonden, vormde vanouds de basis voor de hiërokratische macht die werd uitgeoefend door toekenning of ontzegging van heilsgoederen.⁴⁷ Die heilsgoederen zijn bij uitstek belichaamd in de sacramenten en het is dan ook niet toevallig, dat in de twaalfde eeuw de leer van de sacramenten nauwkeuriger werd uitgewerkt (Morris 1989, 374).

In de eerste eeuwen was er nog geen duidelijk begrip van een 'sacrament'. Men kende vele 'tekenen van heil' maar had het specifieke karakter ervan nog niet bepaald.⁴⁸ De Doop en de Maaltijd des Heren golden echter als de belangrijkste tekenen. In de vroege Middeleeuwen werden wel dertig sacramenten geteld. 'Maar de centralisering van de kerk vereiste sacramentele uniformiteit' (Morrison 1985). In de twaalfde eeuw werd, overigens na veel strijd, hun aantal bepaald op zeven: Doop, Vormsel, Biecht, Eucharistie, Wijding, Huwelijk en Oliesel.

Het kenmerkende van dit zevental is dat zij het gehele leven en de belangrijkste levenswijzen omspannen. Doop en Oliesel markeren begin en einde van het leven, Vormsel het begin der volwassenheid, Huwelijk en Wijding staan aan het begin van onderscheiden levenslopen. Biecht en Eucharistie ondersteunen de mensen in hun dagelijkse levenspraktijk. Dit alles betekende niet alleen dat het gehele leven door de goddelijke genade omspannen werd maar ook dat de kerk in alle levensfasen als heilbemiddelende instantie aanwezig moest zijn.⁴⁹ Zij waren alleen geldig als zij volgens door de kerk vastgestelde procedures en dus door ambtsdragers werden voltrokken. Tot aan de 16e eeuw overigens met uitzondering van het huwelijk; daarover aanstonds.

Van dit zevental zijn Biecht en Eucharistie voor het dagelijkse leven het belangrijkste. Zij waren dat ook voor de wijze waarop de kerk dat leven kon beïn-

⁴⁷ In de formulering van Weber: de kerk gebruikt 'zur Garantie seiner ordnungen psychischer Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern' (1964, 39).

⁴⁸ Er werd bijvoorbeeld nog geen onderscheid gemaakt tussen sacrament als uit zichzelf (ex opere operato) werkzaam teken van heil en sacramentaliën die enigermate met sacramenten vergeleken kunnen worden en op voorbede van de kerk werkingen van bijzondere geestelijke aard hebben, aldus de Constitutie over de Liturgie van het Tweede Vaticaans Concilie. Voorbeelden: zegeningen, exorcismen.

⁴⁹ Dit sluit aan bij de godsdienstsociologische en cultureel-antropologische opvattingen over de zogeheten 'rites de passages' die in vele culturen belangrijke overgangen in het leven markeren.

vloeden. Ten aanzien van die twee deden zich in de 12e eeuw belangrijke wijzigingen voor.

Het belang van de frequente deelname aan de Eucharistie werd rond die tijd nog sterker geaccentueerd dan het in de westerse kerk al sinds eeuwen het geval was. Sinds het Vierde Concilie van Lateranen in 1215 werd de deelname tenminste eenmaal per jaar, in de Paastijd, verplicht gesteld. Ook verschoof de betekenis; zij werd 'een symbool van lidmaatschap van de kerk als corporatief lichaam' (Berman 1983, 174). Daarmee kreeg een oude gedachte, die al door Paulus was verwoord, een meer juridische betekenis (cf Morris 1989, 375). Hoewel ook in de oude kerk de deelname aan de eucharistie aan de boetelingen was ontzegd, werd de (mogelijkheid van) die ontzegging nu het belangrijkste zichtbare teken van de 'excommunicatie': de uitsluiting uit de gemeenschap. Die kon plaatsvinden bij ernstige vergrijpen tegen de kerk.⁵⁰

In de loop van de elfde en twaalfde eeuw begon de biecht tot de sacramenten gerekend te worden. In de oude kerk bestond een collectieve boetepraktijk waartoe men slechts eenmaal toegang had. In de Merovingische tijd was de individuele oorbiecht gekomen. Tot aan de tijd van de pauselijke revolutie hadden bij die biecht de uiterlijke handelingen centraal gestaan. De zwaarte van de zonde werd afgemeten aan de feitelijke daad en dienovereenkomstig werden equivalenten straffen vastgesteld. Dit systeem van 'tariefbiechten' had met de innerlijke gesteltnis niet veel van doen. Intenties tot de laakbare daad werden niet in aanmerking genomen noch was berouw, de vermorzeling des harten, vereist: het ging eerder om een uiterlijke genoegdoening.

Dat begon in de 12e eeuw, vooral onder invloed van Abelard, te veranderen (Morris 1989, 372). Deze legde de nadruk op de innerlijke gesteldheid die de zonde tot zonde maakt.⁵¹ Dit betekende dat ook de innerlijke gesteldheid van het berouw noodzakelijk werd om vergeving van zonden te verkrijgen. Was voorheen de priester de instantie die de vergeving afsmeekte, maar niet toezegde, nu werd de priester degene die feitelijk ontsloeg van de zonde.⁵² Die bevoegdheid was wel verbonden met zijn wijding maar kon pas worden uitgeoefend als de betreffende priester daartoe de vereiste jurisdictie had ontvangen, met andere woorden, gemachtigd was door de kerk als corporatief lichaam.

De biecht werd in 1215 eveneens verplicht gesteld en in de praktijk van het kerkelijk leven sterk geurgeerd. Een weigering aan die verplichting te voldoen

⁵⁰ Het huidige Wetboek van Canoniek Recht bevat bijvoorbeeld de bepaling (canon 1382) dat een bisschop die zonder pauselijk mandaat iemand tot bisschop wijdt, de excommunicatie oploopt.

⁵¹ Die opvatting bestond tot dan toe overigens wel in de monachale traditie.

⁵² De nieuwe formule die na de pauselijke revolutie in het Westen werd ingevoerd en waarmee de priester van zonden ontsloeg (ego te absolvo) kreeg een sacramentele, declaratieve betekenis (Berman 1983, 173).

kon gemakkelijk worden opgevat als een teken van ketterij – en werd dat ook in gebieden waar ketterse bewegingen zich sterk deden gelden. De relatie lag precies daarin dat sommige ketterse bewegingen het ambtscharismatische monopolie op de sacramentsbediening afwezen. Ook de controle op de ‘Paasverplichting’ werd tegen het eind van de eeuw systematisch ter hand genomen. Aan ongehoorzamen moest de kerkelijke begrafenis worden geweigerd (Hahn 1982, 410).

Met de aldus geürgeerde biechtpraktijk beschikte de kerk over een voortreffelijk middel tot disciplineren van de gelovigen, vooral omdat zich hierbij een overgang voltrok van uiterlijke naar innerlijke controle en zelfcontrole (cf Hahn 1988).⁵³ Die disciplineren werd nog effectiever door de ‘verlaging van de toegangseisen’ en de idee van het vagevuur.

Abelard was van mening geweest dat de intentie tot zonde alleen ongedaan kon worden gemaakt door het betreuen van die intentie, technisch gesproken: door een volmaakt berouw (*contritio*). In de dertiende eeuw werd die eis verlaagd tot een onvolmaakt berouw (*attritio*): men vraagt vergeving, niet omdat de intentie betreurd wordt maar omdat men de straffen vreest die het gevolg van de zonde zijn. Het motief van de liefde tot God op grond waarvan men de zondige intenties verwerpt, werd dus vervangen door het motief van de angst. Daarmee werd ook – onbedoeld? – de weg vrijgemaakt voor het manipuleren van angstgevoelens in het proces van disciplineren (cf. Delumeau 1983). Die angst werd bevorderd doordat er meer aandacht kwam voor de individuele lotgevallen direct na het overlijden.

Tot de elfde eeuw bestond de overtuiging dat het oordeel aan het eind der tijden zou plaatsvinden. Degenen die eerder stierven, moesten daarop wachten. Rond het begin van de elfde eeuw ontstond de gedachte dat individuele zielen op het tijdstip van hun dood geoordeeld zouden worden. Zij zouden dan direct naar hemel of hel gaan ofwel een reinigende periode moeten doormaken, waarin hun kleinere zonden en resterende straffen voor reeds vergeven zonden konden worden uitgeboet. In de tweede helft van de twaalfde eeuw kristalliseerde die overtuiging in de opvatting dat er een aparte plaats voor die reiniging bestond: het vagevuur (Le Goff 1984).

Tijdens dat verblijf waren de zielen van de gestorvenen niet geheel en al hulpeloos omdat de levenden hun hulp konden bieden. De zielen ‘kunnen op vier manieren worden verlost, door het offer van de priesters (het Eucharistisch offer), door de gebeden van de heiligen, de aalmoezen van degenen die hen nastaan en door het vasten van hun verwanten’, aldus het *Decretum Gratiani* (gecit. bij Le Goff 1984, 178). Deze opvatting kreeg in de 13e eeuw steun van

⁵³ De biechtverplichting heeft ook een impuls gegeven aan het proces van individualisering doordat zij de concentratie op het eigen ik en de eigen lotsbestemming bevorderde (cf Hahn 1982, 411).

de door Hugo van St. Cher uitgewerkte idee van de genadeschat (thesaurus ecclesiae). Aangezien er in de kerk altijd mensen waren die meer deden dan het 'strikt nodige' en de verdiensten van de Kruisdood van Christus in principe oneindig waren, beschikte de kerk over een 'genadeschat' die zij ten bate van de zielen in het vagevuur kon aanwenden.⁵⁴

De angst voor het vagevuur – om van de hel niet te spreken – leidde tot een grotere afhankelijkheid van de genademiddelen van de kerk, die via de sacramenten, in het bijzonder de biecht, en via de aflaten werden toebedeeld. De jurisdictie van de kerk strekte zich nu ook tot over de grenzen van de dood uit. Meer viel er nauwelijks te wensen.

Tenslotte een enkel woord over het sacrament van het huwelijk. Het ritueel van de huwelijkssluiting was tot in de dertiende eeuw vooreerst een aangelegenheid van de betrokken families. In het familieritueel was de wederzijdse toestemming der huwendes het centrale element. De kerk kwam liturgisch pas in het spel na de eerste huwelijksnacht, als het echtpaar voor het ontvangen van de zegen naar de kerk ging. Met andere woorden, als de sluiting bekrachtigd was. Het gebeurde echter wel dat een priester reeds bij de sluiting aanwezig was, maar dat was facultatief en vond slechts in een minderheid der gevallen plaats.

Vanaf de dertiende eeuw probeerde de kerk de medewerking van een priester bij de huwelijkssluiting als verplichtend voor te schrijven. Als argumenten werden aangevoerd dat de kerk in de persoon van de priester kon controleren of de canonicke huwelijksverboden in acht waren genomen en voorts dat het huwelijk een sacrament is, dat niet door ongewijden kan worden beheerd. Dit streven om het huwelijk onder kerkelijk beheer te brengen, werd in de veertiende en vijftiende eeuw met relatief succes bekroond (Schröter 1990, *passim*).

Aldus werd het ambtscharisma verstevigd en ingebouwd in een buitengewoon krachtige kerkelijke institutie. Deze bereikte het toppunt van haar macht tijdens het Pontificaat van Innocentius III rond de overgang van de twaalfde naar de dertiende eeuw. Toen waren de rollen tussen het religieuze en het politieke charisma volledig omgedraaid en was het woord van Innocentius dat Christus aan Petrus niet alleen het bestuur over de kerk maar over de gehele wereld had toevertrouwd (gecit. bij Morris 1989, vii) niet alleen maar retoriek. Het is de kerk van de dertiende eeuw die nog steeds model staat voor het ideaaltypische kerk, zoals dat door Troeltsch bijna een eeuw geleden in sociologische termen werd omschreven.

'Der Typus der Kirche ist die ... ihrem Prinzip nach universelle, d.h. alles

⁵⁴ Dat gebeurde later ook door de aflaten. Dat waren kwijtscheldingen van tijdelijke straffen, precieser, een vervanging van de traditionele boete door aalmoezen en vergelijkbare goede werken. Dat had vrijwel altijd betrekking op gedeelten van de straf. De eerste generale aflaat werd verleend in 1095 bij gelegenheid van de Eerste Kruistocht. De idee van de genadeschat vormde ook een onderbouwing van de leer der aflaten.

umfassen wollende Organisation. ... Die Kirche bezieht alle weltliche Ordnung als Mittel und Vorstufe auf den überweltlichen Lebenszweck. ... Das Wesen der Kirche ist der objektive anstaltliche Charakter. In sie wird man hineingeboren und durch die Kindertaufe tritt man in den Bereich ihres Wunderkreises. Das Priestertum und die Hierarchie als Inhaberin der Tradition, der Sakramentalgnade und der Jurisdiktion stellt ... den objektiven Gnadenschatz dar. ... Es ist die objektive Organisation der Wunderkraft. ... Das persönliche Machen und Leisten ist, so sehr es gelegentlich betont wird und bis zur strenger Gesetzlichkeit gehen mach, doch nur sekundär; die Hauptsache ist der objektive Besitz und sein universal anerkannte Herrschaft. Es kommt wesentlich darauf an dass alle Individuen der Möglichkeit der Einwirkung dieser Heilskräfte unterstellt werden. Daher ist die Kirche genötigt zur Herrschaft über die Gesellschaft und zur Zwangsunterwerfung aller Gesellschaftsglieder unter ihren Einflussbereich. ... Sie ist die grosze Erzieherin der Völker' (Troeltsch 1919, 362–383 passim).

De realisering van dit type was geen planmatige vormgeving aan een vooraf geconcipeerd idee.⁵⁵ Zij was het resultaat van een gecompliceerde wisselwerking tussen externe omstandigheden en uitdagingen en de mogelijkheden die in het traditionele zelfverstaan van de christelijke geloofsgemeenschap waren gegeven. Maar naarmate de reacties succesvol bleken en de weg waarlangs men die bereikte duidelijker gemarkeerd werd, werden eventuele alternatieven, die ook in de traditie besloten lagen, minder kansrijk. Daarom bleef de kerk de succesvolle marsroute verder vervolgen, zelfs en juist als de tegenwind tot stormkracht toenam. Op deze wijze werden de grondtrekken van de latere kerkelijke 'organisatiecultuur' vastgelegd. Daaronder wordt een 'complex van fundamentele veronderstellingen verstaan die een bepaalde groep heeft uitgevonden, ontdekt of ontwikkeld in de omgang met problemen van externe aanpassing en interne integratie en die effectief genoeg zijn gebleken om als juist te worden aanvaard. Daarom worden zij aan nieuwe leden geleerd als een correcte wijze om deze problemen te benaderen' (Gagliardi 1986, 120). Om die cultuur te handhaven worden ook strategieën ontwikkeld en als deze effectief blijken, worden ze bij voorkomende problemen als vanzelfsprekend ingezet.

Tot die strategieën behoren allereerst de centralisering en hiërarchisering van de organisatiestructuur. Op die strategieën werd bij voorkomende crises herhaaldelijk teruggegrepen. Na Innocentius taande de macht van de kerk en kwam zij geleidelijk zelfs in diepe crises terecht. Het conciliarisme betwistte de oppermacht van de paus ten gunste van een algemene vergadering der bisschoppen

⁵⁵ In de woorden van Renate Mayntz: 'organizational activity in general and policy-making in particular is primarily triggered by situational factors, which constitute a pressure to act, rather than being generated by deliberations on how certain abstract values can be achieved' (gec. bij Cooper and Burrell 1988, 103).

en tijdens de Babylonische gevangenschap in de veertiende eeuw zakte het prestige van paus en kerk tot een uniek dieptepunt. Maar deze crises werden met de gekozen strategieën bestreden. Anders dan in vroeger eeuwen waren deze niet meer te beschouwen als onbedoelde gevolgen van crisisbeheersing, maar zij werden object van een doelbewuste politiek.

Door het Concilie van Trente, dat enkele eeuwen van verval afsloot en de Contra-Reformatie inluidde, werd de positie van de paus vis à vis de bisschoppen versterkt. De mening dat niet alleen de pauselijke maar ook de bisschoppelijke jurisdictiemacht zonder tussenkomst van de paus direct van God afkomstig zou zijn, kreeg onvoldoende steun. 'De feitelijke positie van het posttridentijnse episcopaat (ontwikkelde zich) in het kader van papalisme, centralisme en uniformiteit' (Bornewasser 1989, 204). Bovendien werd het 'legaatschap' geïnstitutionaliseerd in het systeem van de nuntii, die de feitelijke uitvoerders werden van een politiek van centralisatie en uniformering (idem 211). Ook het episcopalisme, de beklemtoning van de autonomie van de bisschoppen, dat in de achttiende eeuw de kop opstak, kon daaraan niets veranderen. In de tweede helft van de 19e eeuw culmineerden de centraliserende en hiërarchiserende tendens. Op het Eerste Vaticaans Concilie (1870–1871) werd de hoogste en alomvattende jurisdictiemacht (het primaatschap) van de paus tot dogma verheven. Deze vindt zijn pregnantste uitdrukking in zijn onfeilbaarheid.

Ook de disciplinerende, de strategie om de leden sterker aan de ambtskerk te binden, werd later herhaaldelijk toegepast en aangevuld. Wat die aanvullingen inhielden kan beter later worden toegelicht nadat de barrières zijn besproken die de kerk op de weg van de versterking van haar heilsmonopolie tegen kwam. Die betreffen de periodieke opleving van het persoonlijk charisma en de manifestatie van de 'eigenzinnige' rede, die in de visie van het ambtscharisma voortdurend ernaar tendeert haar grenzen te overschrijden. Pas toen beide onder beheer van het ambtscharisma waren gebracht, kon de ontwikkeling daarvan als voltooid worden beschouwd.

3.3. DE DOMESTICATIE VAN HET PERSOONLIJK CHARISMA

Weber heeft erop gewezen dat er in godsdienstgeschiedenis altijd sprake is geweest van religieuze ongelijkheid. 'De heilsgoederen die het hoogst gewaardeerd worden – de extatische en visionaire begaafdheden van schamanen, tovenaars, asceten en pneumatici van allerlei aard – waren niet voor iedereen toegankelijk. Hun bezit was een charisma, dat weliswaar wel bij sommigen maar niet bij allen gewekt kon worden.' Daaruit kwam de tendens voort om een religieuze rangorde aan te brengen die gebaseerd was op charismatische kwalificaties. Een zo'n rangorde betreft het onderscheid tussen virtuosoreligiositeit en massa-religiositeit. Bij de laatste vorm gaat het natuurlijk niet om de massa in sociologische zin, maar om de religieus 'unmusikalischen'.

Zoals eerder werd betoogd, wordt volgens Weber 'iedere virtuoserenligiositeit principieel bestreden door de ambtelijk-hiërokratische macht van een kerk'. Als draagster van genade 'streeft deze ernaar de massa-religiositeit te organiseren en haar eigen, ambtelijk gemonopoliseerde heilsgoederen, waarvoor zij als bemiddelbaarster optreedt, in de plaats te stellen van de religieuze zelfkwalificatie van de virtuoseren'. In die specifieke zin is de kerk democratisch; zij treedt religieus nivellerend op omdat zij het heil voor iedereen op gelijke condities beschikbaar stelt (Weber 1978, 259–260).

Omgekeerd stelt het persoonlijk charisma van religieuze virtuoseren de noodzaak van ambtelijke bemiddeling van het heil ter discussie. Daardoor heeft er binnen de kerk altijd spanning tussen beide bestaan al deed die spanning zich in de oudste christengemeenten nog niet direct in alle hevigheid voor. Toen waren de gemeenten zelf charismatische gemeenten en was het ambtscharisma nog niet tot volle ontwikkeling gekomen. Paulus werd echter reeds geconfronteerd met pretenties binnen de gemeente van Corinthe, die gebaseerd waren op het bezit van charismata. Hij wees die toen een ondergeschikte plaats toe en zette daarmee de toon voor latere ontwikkelingen.

Het persoonlijk charisma verdween echter niet. Het manifesteerde zich in het Montanisme en veel fundamenteeler en hardnekkiger in de Gnosis. Beide richtingen konden als heterodox worden gekwalificeerd, hetgeen aan hun invloed binnen de kerk goddeels een einde maakte. Maar het streven naar religieuze perfectie bleef binnen de kerk leven. Er deden zich perioden voor waarin de omstandigheden een gunstige voedingsbodem vormden voor het optreden van charismatici. De weerklank die deze ondervonden, vormde een probleem voor de dragers van het ambtscharisma.

Het verschijnsel als zodanig kon niet worden afgewezen, omdat het meer dan voldoende steun vond in de traditie. Met name in de synoptische evangeliën leefden de eigen woorden van Jesus en de opvattingen van de Jesusbeweging het pregnantst voort. Indien men ook niet wilde inleveren op de claims van het ambtscharisma bleef als enige mogelijkheid over, te proberen het persoonlijke charisma onder controle te houden en voor eigen doeleinden aan te wenden. Die weg zou in de geschiedenis ook consequent worden gevolgd.

In drie perioden waren de omstandigheden gunstig voor een opbloei van het persoonlijk charisma. De periode van de vervolgingen in de Romeinse tijd, de periode waarin de kerk zich begon in te stellen op de massa-religiositeit en de periode van en kort na de pauselijke revolutie.

3.3.1. *Martelaren en belijders*

De bloedige vervolgingen door de Romeinse overheden bood een aantal christenen de mogelijkheid om op indrukwekkende wijze van hun geloof te getuigen. De martelaren van de oude kerk hebben het voorbeeld van Christus het conse-

quentst nagevolgd. Het verlangen naar dat martelaarschap en de radicale gelijkvormigheid met Christus was authentiek. Dat blijkt uit de martelaarsakten, waarvan er diverse bewaard zijn gebleven. Opvallend is, bijvoorbeeld, dat Ignatius in zijn brief aan de christenen van Rome, hen smeekt niet te proberen zijn te verwachten executie af te wenden. Hij wil namelijk de genade verkrijgen 'om onbelemmerd mijn lot te verwerven'. Hij maakte zich bezorgd, schreef hij, 'over uw liefde, dat die mij nadelig zou kunnen worden' (Rom 1, 2). De martelaren worden in de akten ook beschreven als buitengewoon begenadigde mensen, 'niet meer mensen, maar reeds engelen' aldus de acten van bisschop Polycarpus.

Het martelaarschap gold als een zekere toegang tot het eeuwig heil. Als uitverkorenen konden de martelaren bij God ten beste spreken voor hen die op aarde achterbleven. Deze zekerheid wierp haar schaduwen in zekere zin vooruit. De executie volgde namelijk veelal niet direct op de veroordeling. De toekomstige martelaren brachten de hen resterende tijd in de gevangenis door en golden gedurende die tijd als 'belijders'. Dat bleven zij ook als zij om een of andere reden aan executie ontkwamen. Zij waren dan in ieder geval bereid geweest hun leven te geven. Als belijders werden zij begiftigd geacht met de gave van de H. Geest. Op grond daarvan werd hun het vermogen toegekend om van zonden te ontslaan en gezaghebbende uitspraken te doen over orthodoxie en heterodoxie (Fox 1988, 41).

De (toekomstige) voorspraak bij God en de actuele gave van vergeving verleende aan de cellen van de belijders grote aantrekkingskracht. Er werd gezegd dat er zich rijen vormden van christenen die langs deze alternatieve route van hun zonden bevrijd wilden worden. De andere weg was veel minder aantrekkelijk. Dat was de weg van de openbare boete. Deze viel onder de verantwoordelijkheid van de plaatselijke bisschop (cf 2.3) en juist dat laatste is hier van belang. De belijders vormden in dit opzicht een concurrent van het ambtscharisma. Maar de bisschoppen konden eigenlijk alleen tegen de excessen optreden, die ongetwijfeld voorkwamen, getuige de woekering van zogenaamde kwijtscheldingsbrieven die belijders, soms in naam van andere belijders ter beschikking stelden (Fox, idem 458). Een van de brieven van Cyprianus kreeg dan ook de titel mee: 'Tegen het gebruik van martelaarsbrieven en over het aan bisschoppen voorbehouden recht van verzoening' (ep. 15).

Dit specifieke probleem verdween toen de vervolgingen een einde namen. Maar er was nog een ander gegeven. Dat hield verband met de plaats waar de martelaren waren begraven en met de beschikbaarheid van hun relieken. Beide hadden te maken met de localisering van het heilige binnen deze wereld. De aanwezigheid van de relieken in de eigen omgeving maakte een doorleefd besef van betrokkenheid bij het bovennatuurlijke mogelijk.

Het is niet nodig op alle aspecten daarvan in te gaan. Dat is op voortreffelijke wijze gedaan door Brown, die het ontstaan en de functies van de heiligenverering in het Westen boeiend heeft belicht. Hier is van belang dat de relieken van de

heiligen aanleiding konden geven tot de vraag wie de uiteindelijke beschikkingsmacht had over de aanwezigheid van het heilige. Daarbij speelden de bisschoppen een centrale rol. Zij streefden ernaar relieken van belangrijke heiligen samen te brengen in de plaats waar hun bisschopszetel stond. Daarmee werd de 'translatio', de overbrenging van relieken een belangrijke religieuze gebeurtenis (Brown 1982, 88; de Grijs 1983) Bovendien was de aanwezigheid van relieken een belangrijke religieuze, maar ook sociale en politieke machtsbron.⁵⁶

De bisschoppen ondervonden bij dat streven echter wel concurrentie. Op de eerste plaats hadden de rijkere christenen de middelen om op eigen terrein cultusplaatsen in te richten. Daarmee konden relieken en de daarmee verbonden spirituele voordelen tot privaat bezit worden, waardoor een conflict kon ontstaan tussen de privédevoties en de collectieve vieringen onder leiding van de ambtsdragers (Brown, idem 34). Bovendien konden de sociale scheidslijnen daardoor worden verscherpt, hetgeen inging tegen de overtuiging dat de kerk een heilgemeenschap was waarin iedereen in gelijke mate toegang tot het heil behoorde te hebben.

Op de tweede plaats konden de cultusplaatsen, zeker indien zij op het minder goed bereikbare platteland lagen, ook gaan functioneren als 'nissen' waarover de bisschop geen effectieve controle kon uitoefenen. Gezien sommige misbruiken rond de maaltijden was enige controle zeker niet overbodig (Van den Broek 1979). Maar toen bisschop Gregorius van Tours zich over de gang van zaken beklaagde, had hij toch allereerst de 'autonomisering' ten opzichte van de bisschoppen op het oog (Brown, idem 123).

In al deze gevallen trad de spanning naar buiten die tussen het ambtscharisma en het persoonlijk charisma altijd latent en vaak manifest aanwezig is. In het geval van de heiligenverering kan men zeggen dat het persoonlijk charisma zich, zij het onbedoeld, over de grenzen van de dood heen deed gelden. Maar geleidelijk kreeg het ambtscharisma greep op de gebruiken, al zouden heiligen voor onrust blijven zorgen. De rollen werden zelfs in zekere zin omgedraaid: waar eerst het christenvolk spontaan sommigen tot heiligen had uitgeroepen, hetgeen vele eeuwen door de kerk geaccepteerd was, slaagden de pausen erin de heiligverklaring te monopoliseren. Dat proces begon tijdens de periode van de pauselijke revolutie en werd in 1234 gezagvol afgesloten, zij het dat lokale canonisaties nog niet verdwenen. Vanaf 1634 was het monopolie echter effectief: het was de tijd der Contra-Reformatie waarin de touwtjes strakker werden aangehaald.

⁵⁶ Later maakte Leo IX er in Reims doelbewust gebruik van (cf 3.2.2) maar dat konden ook de vorsten. Zo werd het gebeente van St. Denis, de eerste bisschop van Parijs een middel voor de Capetingers hun macht te versterken (Spiegel 1985).

3.3.2. *Het monachale leven*

Na Konstantijn verdween de mogelijkheid om Christus in de meest directe zin, dat is in Zijn lijden en sterven na te volgen. Maar toen boden zich andere mogelijkheden aan die samenhangen met de gewijzigde omstandigheden. In feite betekende die wending een consequenter toewending naar de wereld dan in de Pastorale Brieven al het geval was geweest. De kerk accepteerde, tot op zekere hoogte, de ‘wereldse’ waarden en levenswijzen en wenste aan de ‘massa’ ook geen hogere eisen op te leggen dan strikt noodzakelijk was. Maar Jesus had radicale woorden gesproken aangaande armoede en ongehuwd leven. Wie die woorden serieus nam, kon wellicht niet meer in de marteldood maar dan toch in zijn levenswijze getuigen van zijn wens tot navolging. Die inspiratie ligt ten grondslag aan het monniken- en kloosterleven binnen de kerk. Niet toevallig kan het ontstaan daarvan als bredere beweging gedateerd worden in het begin van de vierde eeuw.

Het had oudere wortels in de Syrische en Koptische wereld en sloot aan bij de Joodse nederzettingen van de Essenen. In de eerste eeuwen had het echter een min of meer individueel karakter. De term *monachos*, die in het begin van de vierde eeuw in de geschriften verscheen, gaat waarschijnlijk terug op een Syrische term die alleen of enkel betekent (Gribomont 1985, 90). Ook was de term *anachoret* in gebruik, die staat voor kluizenaar. Dat wijst op een streven van enkelingen zich van de mensen af te zonderen. De woestijngebieden in het Oosten boden daarvoor een voortreffelijk milieu. Deze zogenaamde woestijnvaders genoten ook een hoog aanzien en werden in het bezit geacht van buitengewone, charismatische, kwaliteiten. Zij trokken ook volgelingen en leerlingen waardoor er kleine gemeenschappen van gelijkgezinden gevormd werden. In de vierde eeuw werd de beweging breder.

Aan het streven naar afzondering en radicaliteit lagen verschillende factoren ten grondslag. Op de eerste plaats de veranderingen binnen de christelijke gemeenten, die leidden tot de ontwikkeling van de massa-religiositeit. Op de tweede plaats waren – in het Oosten – de economische omstandigheden zeer ongunstig en daaronder hadden vooral de kleine boertjes te lijden. Op de derde plaats namen de onderlinge spanningen toe door de groeiende ongelijkheid. Deze drie factoren schiepen een situatie waarin charismatische impulsen goed konden gedijen.

Deze ‘pushfactoren’ zouden wellicht op zich niet tot feitelijk vertrek naar de woestijn hebben geleid, als er niet een ‘pullfactor’ was geweest van charismatici die concrete ‘leefmodellen’ hadden aangeboden. Die voorbeelden vonden in de vierde eeuw verbreiding, door het ‘monnikstoerisme’, doordat de wijsheden der woestijnvaders schriftelijk werden verbreid en ook door biografieën, waarvan die van bisschop Athanasius over Antonius, waarschijnlijk de beroemdste kluizenaar aller tijden, de bekendste is. Dat alles werkte aanstekelijk en de woestijnvaders

worden daarom ook terecht als als katalysatoren van het monnikendom beschouwd (Bergmann idem, 32–39).

Het monnikenwezen kan worden opgevat als een beweging binnen de kerk om de oude radicaliteit van de charismatische predikers weer in praktijk te brengen. De monniken duiden zichzelf aan aan dragers van de Geest, als Verlichten en Christusdragers. Dat wijst op het besef te behoren tot een 'Sonderwelt' van charismatisch gekwalificeerden (Bergmann 1985, 31). De grotere toeloop maakte enige organisatie en disciplinerende noodzakelijk. Er waren gevaren aan zo'n radicale levenswijze verbonden, van hoogmoed en zelfzucht en van de kwelling der begeerten die tot excessen konden leiden en dat ook deden (cf. Mönnich 1962, 66–92). De kerk hield daar graag een wakend oog op.

In de vierde eeuw vond dan ook een overgang plaats van het individuele ascetendom⁵⁷ naar het georganiseerde kloosterleven. Dat proces voltrok zich zowel in het Oosten als het Westen. Er werden regels geschreven, door Pachomius en Basilius in het Oosten en in het Westen door Augustinus en een eeuw later door Benedictus. Opvallend daarbij is dat twee van de schrijvers, Basilius en Augustinus, zelf bisschoppen waren (of werden). Dat duidt erop dat die specifieke levenswijze ook door de kerk werd erkend en gestimuleerd. Wel diende zij binnen de grenzen van de orthodoxie te blijven en het uiteindelijk gezag van de kerk te erkennen. Het monnikendom vormde een goede oplossing voor het probleem van de religieuze ongelijkheid binnen de zich uitbreidende kerk.

Dat sloot spanningen en problemen echter niet uit. De kloosters vormden natuurlijk toch betrekkelijk zelfstandige nederzettingen met een eigen bestuursstructuur, waarin grote waarde werd gehecht aan de autonomie. Het ambt werd gerelativeerd. Wijding maakte binnen de Benedictijnse regel namelijk geen verschil: priesters konden zich niet op een aparte positie laten voorstaan. Allen waren zij gehoorzaamheid verschuldigd aan de abt. Het kwam ook wel voor dat kloosters broedplaatsen werden van afwijkende opvattingen of zich aan het gezag van de bisschop weinig gelegen lieten liggen. Het zal wel niet voor niets geweest zijn, dat in de Gallische concilies vanaf het begin van de zesde eeuw zo vaak de noodzaak van het bisschoppelijk gezag over iedere kloosterstichting werd beklemtoond (Courtois 1976, 29).

Over het algemeen echter hebben de monniken zich gehouden aan de door het ambtscharisma getrokken grenzen. De kracht van het persoonlijk charisma zwakte ook af, als gevolg van het proces van routinisering. Het monniksleven als systematische methode ging de inspiratie ontberen die er de kracht van had uitgemaakt. Men kan zelfs zeggen dat de massa-religiositeit zich ook binnen de

⁵⁷ Volgens Drijvers (1985) waren er van het begin af zowel individuele asceten als kleine gemeenschappen. Dat neemt niet weg dat de grotere organisaties waarin volgens 'institutionele' regels werd geleefd vanaf de vierde eeuw op het toneel verschenen.

kloosters vestigde, zij het wellicht op een wat hoger niveau. Maar er kon ook sprake zijn van verval waarin de ascese verzwakte en de misbruiken toenamen. Dan verloor het kloosterleven zijn aantrekkingskracht waardoor er geen bedreiging voor het ambtscharisma meer van uitging.⁵⁸ Pas toen in de elfde en twaalfde eeuw de vernieuwingsbewegingen het toneel betraden, werd die bedreiging weer zichtbaar.

Toen na Konstantijn de kerk op een veel groter schaal dan voorheen haar boodschap ging uitdragen, konden de monniken zeer effectief daarvoor worden ingezet. Op dat terrein hebben, bijvoorbeeld, de Ierse en Angelsaksische monniken zich buitengewoon verdienstelijk gemaakt. Dat monniken ook op andere gebieden succesvol voor de doeleinden van het ambtscharisma konden worden gebruikt, blijkt uit de geschiedenis van Cluny, een hervormingsbeweging binnen de Benedictijnse traditie, die, zoals in 3.1. werd vermeld, een belangrijke steun was voor de paus ten tijde van de pauselijke revolutie. Maar in de elfde en twaalfde eeuw leefden de spanningen tussen het ambtscharisma en het persoonlijk charisma opnieuw op. Dat was een onbedoeld gevolg van het succes van de pauselijke revolutie zelf.

3.3.3. *Armoedebewegingen en bedelorden*

Zoals in 3.2. is uiteengezet, bestonden de doeleinden van de kerkelijke vernieuwing niet alleen in de bevrijding uit de heerschappij van het politieke charisma maar ook in de bestrijding van de simonie en het nicolaïsme, met andere woorden: in de zuivering van ambt en ambtsdragers. Maar als gevolg daarvan begonnen sommigen zich af te vragen wat nu eigenlijk een zuiver ambt betekende. Was dat alleen gebaseerd op een wijding die niet tegen betaling verkregen was en verbonden was met een celibataire levensstaat of moest de ambtsdrager het voorbeeld der apostelen navolgen, dus in armoede leven en predikend rondgaan?⁵⁹

Zo leidde de pauselijke revolutie aan de ene kant tot de versteviging van een gezagsstructuur die gebaseerd was op een legitiem doorgegeven en ontvangen ambt en aan de andere kant riep zij de vraag op of een werkelijke vernieuwing niet gelegen moest zijn in het herstel van het apostolische leven. De spanning tussen ambtsstructuur en authentieke levenswijze, dus tussen ambtscharisma en persoonlijk charisma, trad weer aan de dag toen binnen de vernieuwingsbewegingen de zwervende predikers weer op het toneel verschenen.

Daarin bestonden twee varianten. De eerste ging de weg van de 'ketterij'. Daarin traden oude dualistische en gnostische leerstellingen aan de dag. Maar de eigenlijke reden voor hun bestrijding door het ambtscharisma was erin gele-

⁵⁸ Er werden wel hervormingspogingen gedaan: de eerste grote poging vond plaats in de Karolingische tijd o.l.v. Benedictus van Aniane.

⁵⁹ Het volgende is vooral gebaseerd op het standaardwerk van Grundmann (1977).

gen, dat zij zich voor hun christelijk leven uitsluitend wilden oriënteren op de voorschriften uit de evangeliën en de meeste sacramenten afwezen. Daarbij kwam nog dat zij de persoonlijke volmaaktheid in de plaats wilden stellen van een ambtelijke structuur. De bewegingen die aan dergelijke opvattingen vasthielden, werden door het ambtscharisma te vuur en te zwaard bestreden. En ook met succes, indien daaronder althans de verdwijning van die ketterse bewegingen verstaan wordt en geen acht wordt geslagen op de afstoting van authentiek religieuze impulsen.⁶⁰

De tweede variant was die van de armoedebewegingen die de ambtsstructuur niet aanvochten. Hun aanhangers gingen in armoede en predikend rond, maar hadden voor die prediking toestemming gevraagd aan de kerkelijke leiding en die in eerste instantie ook gekregen. Hun prediking stuitte echter toch op bezwaren, omdat zij nogal te keer gingen tegen het levenspeil van de clerus en daarmee toch tornden aan het prestige van het ambt. Bovendien verzamelden zich mannen en vrouwen in hun gezelschap, hetgeen ook niet voor iedereen geruststellend was (Grundmann 1977, 42). De oplossing werd gezocht in nieuwe, kerkelijk gereguleerde vormen van kloosterleven. Deze kwamen niet voort uit de reeds bestaande monnikenorden van Benedictijnen en Cisterciensers en hoefden zich ook niet daarbij aan te sluiten. Het waren nieuwvormen, aangepast aan de eisen van de tijd.

Een van de eerste daarvan waren de Norbertijnen die gesticht werden door de zwervende prediker Norbertus. Wat bij de Norbertijnen slaagde, mislukte echter bij de armen van Lyon, beter bekend als de Waldensen. Dat lag minder aan de Waldensen dan aan het onbegrip van de kerkelijke leiding die eigenlijk geen raad wist met deze nieuwe fenomenen van kerkelijk leven. Dat veranderde toen Paus Innocentius III in 1198 de leiding kreeg. Hij was er bewust op uit de nieuwe religieuze impulsen binnen de kerk te houden, mits er geen sprake was van ketterij. Hij had moeite die politiek door te zetten tegen wensen van bisschoppen in, maar slaagde daar wel in. Wie daar bij uitstek van profiteerden, waren de Franciscanen en Dominicanen, de eerste twee van de vier grote bedelorden die in de dertiende eeuw het toneel betraden.

Hun levenswijze week in bepaalde opzichten fundamenteel af van die van de oude monnikenordes. De monniken leefden in abdijen, die vaak ver van de bewoonde wereld waren gesticht en waarin men zijn hele leven verbleef. Er werd handenarbeid verricht in landbouw en veeteelt en zij waren door hun bibliotheken ook dragers van cultuur. Maar zij waren niet ingesteld op maatschappelijke veranderingen zoals de groei van de steden en de grotere mobiliteit. Door de veelal noeste arbeid waren die abdijen ook nogal rijk geworden. Kortom: zij dreigden het contact met de groeiende bevolking te verliezen. De bedelorden daarentegen waren mobiel, hun nederzettingen werden niet zelden in de

⁶⁰ Over het lot van, bijv., de Katharen in het Westen: Borst 1992.

steden gevestigd en door hun armoede en inspirerende prediking werden zij populair bij de bevolking. Ook deze bedelmonnikken konden derhalve met vrucht worden ingezet bij de taken waarvoor de kerk zich in de veranderende maatschappij gesteld zag.

Daarbij mag niet over het hoofd worden gezien dat de regulieren ook en zeker niet altijd onbedoeld werden ingeschakeld in de machtsconflicten tussen centrum en periferie. Dat was mogelijk omdat de regulieren over het algemeen niet onder de rechtsmacht van de bisschop vielen op wiens gebied zij werkzaam waren maar direct onder die van de paus. Daarom kon de paus hen tegen de bisschoppen gebruiken. Bij de Jezuiten legt zelfs een select aantal een speciale gelofte van gehoorzaamheid aan de paus af. Zij vormen dan ook een schoolvoorbeeld van de domesticatie van het persoonlijk charisma.

Troeltsch heeft deze domesticatie van het persoonlijk charisma 'Verkirchlichung des Mönchtums' genoemd (Troeltsch 1919, 231 n. 106). Die vindt zijn rechtvaardiging in de Middeleeuwse idee van de samenleving als een hiërarchisch geled organisme, waarin de delen hun zin ontleen aan hun functie binnen het geheel. Door de verkerkelijking van het kloosterleven was dit laatste geen doel meer in zichzelf maar een middel van de kerk om algemeen kerkelijke doeleinden te bereiken. Daarop berustte ook de gedachte dat de ene stand ten behoeve van de andere werkzaam kan zijn. De kloosterlingen kregen in die visie de taak van plaatsvervangende boete en opoffering toegewezen. Vandaar ook de schenkingen aan de kloosters door degenen die deel wilden hebben aan de geestelijke verdiensten van de kloosterlingen (idem 232).

Deze omduiding van de ascese der kloosterlingen in een speciale 'beroepsprestatie binnen de kerk' (Weber 1964, 882) kreeg een theologische versterking door de reeds genoemde idee van de 'thesaurus ecclesiae'. De gedachte dat de kerk over een schat van verdiensten beschikt, waarover zij ten gunste van haar leden mag beschikken werd ca 1230 ontwikkeld door Hugo de St. Cher en in 1342 door Clemens VI in een bulle over de aflaten officieel overgenomen. Zij heeft altijd de rechtvaardiging gevormd voor het bestaan van kloosters die hun enige taak zagen in het voortdurend gebed, mede ten bate van degenen die door hun werk daartoe minder in de gelegenheid waren.

3.3.4. *De mystiek*

De domesticatie van deze religieuze bewegingen verliep dus over het geheel genomen bevredigend voor het ambtscharisma. Wie zich niet wenste te schikken, kwam aan ernstige sancties bloot te staan, De medewerking van het politieke charisma bleek daarbij nuttig te zijn en lag in de lijn die sinds Worms was uitgezet. Maar er tekenden zich nieuwe ontwikkelingen af, die vooreerst vrijwel geheel en al binnen de kerk verliepen. Zij hadden betrekking op de zuiver individuele heilsweg die door de mystici werd ingeslagen. In de mystiek gaat het om

het beleefde bezit van het heil, dat aan de mystici geschonken wordt als zij zich geheel leeg hebben gemaakt om God te kunnen ontvangen. De ascetische levenswijze is daarvoor een noodzakelijke voorwaarde, al loopt die lang niet altijd op een eigenlijke mystieke ervaring uit.

Het is hier niet de plaats op het specifieke karakter van de mystiek in te gaan.⁶¹ Van belang is hier dat zij een radicale uiting is van religieus individualisme. Over het algemeen neemt zij geen georganiseerde vorm aan en zij heeft bovendien, ideaaltypisch gesproken, geen behoefte aan een ambtelijke bemiddeling van het heil. Als zodanig staat de mystiek haaks op het ambtscharisma en vormt, door haar ongeorganiseerdheid een moeilijk beheersbaar fenomeen.

Ook ten aanzien van de mystiek ervoer het ambtscharisma het dilemma dat de mystieke eenwording als zodanig niet illegitiem kon worden verklaard maar evenmin de 'vrije hand' kon worden gelaten. Daarom was domesticatie de enige mogelijkheid. De kansen daarvoor waren vooreerst gunstig omdat tot ver in de Middeleeuwen de mystici zich vrijwel uitsluitend ophielden binnen de kloosters en dus onder toezicht van hun superieuren stonden. Zij bevonden zich, met andere woorden, in een controleerbaar en beheersbaar kader. Ook toen, in samenhang met een toenemende individualisering vanaf de twaalfde eeuw (Bynum 1984, 82–109; Morris 1972), de mystiek begon op te bloeien, bleef dat zo. Wel ontstonden er verschillende problemen inzake de orthodoxie van de mystici, die op andere wijze over God spraken dan in de kerk veelal gebruikelijk was.⁶²

Pas met de uitvinding van de boekdrukkunst werd het anders. Toen waren individuele gelovigen niet meer of althans veel minder aangewezen op de binnen de kloosters aanwezige bronnen van spiritualiteit. Dat was ook de tijd waarin de Reformatie het ambtscharismatische monopolie doorbrak in een mate die de Middeleeuwse bewegingen en de mystici nooit hadden gekund. Van toen af kon de mystiek, of het spiritualisme, een soort derde weg vormen naast de universalistische kerk en de op persoonlijk charisma gebaseerde bewegingen binnen katholicisme en protestantisme.

De Reformatie als een nieuwe vorm van heilsaristocratie belichaamde een krachtige aanval op het heilsmonopolie van het ambtscharisma.⁶³ Deze aanval

⁶¹ Daarover is de laatste jaren veel literatuur verschenen. Een standaardwerk is nog steeds Underhill (1910).

⁶² Zo werd meer de nadruk gelegd op het geheim van God, zoals bijvoorbeeld bij Eckhart: 'God is zonder naam en onuitsprekelijk' (gecit. bij Maas 1975, 9).

⁶³ In de Reformatie was sprake van een heilsaristocratie, dus van religieuze Virtuosen, maar ook van een kerkelijke organisatiestructuur. Binnen de Reformatie wordt de kerk echter niet als 'Gnadenanstalt' opgevat maar als Zuchtrüte (Weber 1964, 911–912). De kerkelijke organisatievorm en het ambtscharisma zijn dus twee onafhankelijke grootheden. Overigens maakte dat niet veel verschil wat de controle op het gedrag betreft; die was in het Calvinisme rigouzeuzer dan in het Katholicisme; zie ook Schluchter 1979, 24).

werd door de kerk op de nu reeds klassiek geworden manier opgevangen, namelijk door de organisatiestructuur en de disciplinerings te versterken. Dat kon niet verhinderen dat het heilsmonopolie definitief werd doorbroken. Voor de toegang tot het sacrale waren nu meer deuren open en vooreerst was het religieuze charisma weer van het politieke charisma afhankelijk geworden om die deuren te openen of gesloten te houden.

In diezelfde periode deed echter ook een oude vijand in een nieuwe en voor velen overtuigende vorm van zich horen. De rede werd in de gestalte van wetenschap een bijzonder krachtige concurrent van het ambtscharisma. Men zou zelfs van het 'Charisma der Vernunft' (Weber 1964, 922) kunnen spreken.

3.4. HET CHARISMA VAN DE REDE

Binnen het oudste Christendom bestonden tegenstrijdige tendensen ten aanzien van het belang van de rede. De Jesusbeweging werd gekenmerkt door een markant anti-intellectualisme dat gericht was tegen de opvatting van de Farizeeën inzake de noodzaak van de kennis van de wet en de daarop gebaseerde heilsaristocratie. Het onbepaalde Godsvertrouwen was voldoende voor het heil, ook al was men ongeletterd. Maar Paulus beschouwde de rede als een weg tot God, omdat 'zijn onzichtbaar wezen door de rede in zijn werken aanschouwd' kan worden (Rom. 1, 20). In zijn ogen vormde de rede een basis voor een gesprek tussen gelovigen en ongelovigen inzake de fundamentele vragen van het menselijk bestaan. Zelf een geletterd man probeerde hij de heilsboodschap voor zijn toehoorders 'redelijk' te verantwoorden.

Beide houdingen konden door de omringende cultuur versterkt worden. Tegenover het gnostisch streven de rede als een zelfstandige weg tot heil te beschouwen, kon men de noodzaak van het eenvoudige geloof beklemtonen maar ook proberen langs de weg der redelijke discussie de geschilpunten zoveel mogelijk uit de weg te ruimen. Een definitieve oplossing bood zo'n discussie echter nooit, omdat het uiteindelijk altijd ging om het geloof in de Zelfopenbaring Gods. De rede was, met andere woorden, in laatste instantie altijd ondergeschikt aan de gelovige overgave, ook als die tegen het eigen redelijk inzicht inging.

Dat meestal en steeds explicieter de weg der redelijke discussie werd gevolgd, is goed te begrijpen. De Jesusbeweging vond als zodanig al weinig steun binnen de Grieks-Romeinse steden en ook haar anti-intellectualisme paste niet goed binnen de klassieke beschaving, waarin een hoge waarde aan scholing werd toegekend. Categorische afwijzing of extreme relativisering van de rede waren binnen het christendom dan ook zeldzaam. Veelal wordt Tertullianus als kroongetuige daarvoor aangevoerd. Aan hem wordt in verband met de Verrijzenis van Christus de uitspraak toegeschreven: *credo quia absurdum est*, ik geloof omdat het

absurd is. Nog afgezien van het feit dat het citaat niet correct is,⁶⁴ behelst het naar alle waarschijnlijkheid een aristotelische argumentatiefiguur. De Verrijzenis is zo ongerijmd dat de apostelen zeer goede redenen moeten hebben gehad zoiets te willen verkondigen en dat vormt dus juist een ondersteuning van het geloof (Lindberg 1986, 26).

Zoals uit andere van zijn formuleringen kan worden opgemaakt, stond ook Tertullianus niet afwijzend tegenover het gebruik van de rede als zodanig, mits dat in gehoorzaamheid aan het geloof gebeurde. Ook voor hem was de rede een goddelijke gift. Dat was ook de mening van de meeste andere oud-christelijke auteurs van vóór Konstantijn. Zij wensten de heidense filosofen op hun eigen terrein te bestrijden. Bovendien, als de Openbaring voor redelijke mensen onder woorden moest worden gebracht, kon hun filosofie niet worden gemist (idem 22) omdat die het geraamte van begrippen en wereldbeelden daarvoor moest leveren. Zij zagen daarin geen principiële tegenstrijdigheid omdat de rede als een gave van God ook in de heidense filosofie aan het werk was.

Na Konstantijn zette Augustinus de toon voor het latere denken over de verhouding van geloof en rede. In een commentaar op het woord van de profeet Jesaja (7, 9) ‘als gij niet gelooft, zult gij niet begrijpen’ stelde hij dat het juist de rede is die de mens tot evenbeeld Gods maakt. Daarom: ‘ieder mens wil begrijpen; er is niemand die dat niet wil. Geloven willen niet allen. Nu zegt iemand tot mij: ik wil begrijpen om te geloven. Ik antwoord hem: geloof, opdat gij begrijpt’ (sermo 43, III, 4).⁶⁵ Aan het einde van de preek volgt een interessante wending. ‘Als ik immers ... tot u het woord richt, dan spreek ik om hen die nog niet geloven te doen geloven. Maar als zij niet begrijpen wat ik zeg, kunnen zij niet geloven. Dus: begrijp om te geloven, geloof om te begrijpen. In enkele woorden zeg ik u hoe wij zonder te redetwisten beide stellingen kunnen aanvaarden: begrijp mijn woord om te geloven; geloof het Woord Gods om te begrijpen’ (idem VII, 9).

Deze formulering impliceert dat de rede moet worden ingezet om het geloof op begrijpelijke wijze aan te bieden. Dat was ook de belangrijkste, zo niet exclusieve taak die de rede kreeg toegewezen. Zij kon de weg wijzen die naar God leidde maar zij was niet in staat om die weg ook ten einde toe te gaan, omdat daarvoor nu juist het geloof nodig was.

Dat standpunt, in de elfde eeuw in vrijwel dezelfde bewoordingen herhaald

⁶⁴De gekozen bewoordingen luiden anders: *credibile est quia ineptum est*. (Christus is verrezen) *certum est quia impossibile est*: het is geloofwaardig omdat het ongerijmd is ... het is zeker omdat het onmogelijk is. Die woorden klinken natuurlijk niet minder krachtig maar het belangrijkste is dat bij het vaststellen van de ongerijmdheid de rede juist in haar waarde wordt gelaten.

⁶⁵Voor de Nederlandse tekst is gebruik gemaakt van de vertaling door Christine Mohrmann (Augustinus 1948).

door Anselmus,⁶⁶ hield dus niet alleen in dat geloof en rede op elkaar betrokken waren maar ook dat de laatste principieel aan de eerste ondergeschikt was. In feite kwam dat natuurlijk neer op een onderschikking van de wetenschappen aan het gezag van de kerk inzake de waarheid van de overgeleverde leer. Of, anders gezegd: op een kwalificatie van de wetenschappen als *ancillae theologiae*: dienstmaagden van de theologie.

Dat standpunt sloot conflicten natuurlijk geenszins uit maar tot aan de twaalfde eeuw waren er geen ernstige problemen. Op de eerste plaats vormden de kerk en in het bijzonder de kloosters het belangrijkste kader voor de beoefening van de wetenschappen. De fundamentele oriëntatie van de wetenschapsbeoefenaren was er een van geloof en bovendien was ook de controle op de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek daardoor gemakkelijker. Er was nog geen onafhankelijke categorie 'dragers' die zich op basis van hun kennis tegenover de officiële leer van de kerk kon opstellen. In moderne terminologie: er waren alleen 'attached intellectuals'.

Op de tweede plaats was er nog niet of nauwelijks sprake van literair-historische kritiek terwijl ook de Platoonse (en neo-Platoonse) filosofie, die al vanaf de eerste eeuwen het plechtanker vormde voor de rationele verwoording van het geloof, dus voor de theologie, niet aan serieuze aanvallen blootstond. En tenslotte ging er van de natuurwetenschappen nog vrijwel geen bedreiging uit. Deze waren in de eerste helft van de Middeleeuwen zwak ontwikkeld, mede omdat het grootste deel van de Griekse wetenschap toendertijd eenvoudig onbekend was. Ten tijde van de pauselijke revolutie begon dat allemaal te veranderen.⁶⁷

3.4.1. *De verzelfstandiging van het 'studium'*

Een van de doeleinden van de pauselijke hervormingen was de bestrijding van simonie: het ambt mocht niet voor geld te koop zijn. Op grond van welke criteria het dan wel verleend mocht worden, was echter niet zo duidelijk. Uiteraard dienden de kandidaten deugdzaam te zijn. Feitelijk werden zij vrijwel uitsluitend uit de adel gekozen, die niet altijd deugdzaam maar veelal wel geschoold was. De vereiste scholing vormde toen dus niet direct een probleem. Dat veranderde toen de Germaanse adel binnen de kerk een rol ging spelen. Deze was niet of veel minder geletterd en kon daarom niet in de groeiende behoefte van de kerk aan geschoolde ambtsdragers voorzien, temeer niet omdat aan de scholing hogere eisen werden gesteld. Men moest, aldus Gregorius VII, in staat zijn 'anderen te

⁶⁶ Augustinus gebruikte de uitdrukkingen 'crede ut intelligas' (geloof opdat ge begrijpt) en 'intellectus merces est fidei' (het begrijpen is de beloning van het geloof) en Anselmus 'credo ut intelligam' (ik geloof om te kunnen begrijpen) en 'fides quearens intellectum' (het geloof op zoek naar begrip), cf. Southern (1991, 80)

⁶⁷ Het volgende is voornamelijk ontleend aan Murray (1978, 213–314).

onderwijzen en zichzelf te verdedigen' (gecit. bij Murray 1978, 216). In feite betekende dit dat scholing de belangrijkste toegang ging vormen tot het kerkelijk ambt.⁶⁸

De kerk trof derhalve maatregelen om daarin te voorzien. Zij ging de klooster- en kathedraalscholen met privileges begunstigen, zodat het verblijf daar aantrekkelijk werd. Ook ontstonden vanaf de twaalfde eeuw de universiteiten die als corporatieve instellingen onafhankelijk waren van zowel de kerk als de vorst. Dat ging tegen de wensen van de kerk in, die haar onderwijsmonopolie wilde beschermen (Vergers 1978, 26). Door deze maatschappelijke ontwikkelingen kwamen zowel op kerkelijk als politiek gebied veel meer functies voor geletterden beschikbaar. Dat bevorderde de gerichtheid op een kerkelijke of politieke carrière. Intellectuele activiteiten werden een manier om in het levensonderhoud te voorzien. Er ontstond een categorie intellectuelen met specifieke belangen, die vooral betrekking hadden op het verkrijgen van geld, de bekleding van ambten en maatschappelijk aanzien. Anders gezegd, naast het 'regnum' en 'sacerdotium' vestigde zich het 'studium'.

Deze volgende stap in het proces van maatschappelijke differentiëring maakte een afbakening van het competentiegebied van de nieuwe institutie ten aanzien van het sacerdotium (het regnum kan hier buiten beschouwing blijven) noodzakelijk. Het sacerdotium probeerde het studium te beheersen terwijl het studium zijn eigen weg wenste te gaan. Conflicten lagen dus voor de hand.

Deze hadden al voor de 13e eeuw een voedingsbodemp in sommige religieuze bewegingen met hun verzet tegen volkse bijgelovigheden, hun claim op het vrije onderzoek van de H. Schrift, dus onafhankelijk van het kerkelijk gezag, en hun eis de gewonnen inzichten vrij te mogen verkondigen. Dat kwam neer op een superioriteitsverklaring van de rede die onaanvaardbaar was voor het ambtscharisma. Hun lot was duidelijk; zij werden als ketterse bewegingen veroordeeld.

Vanaf de 12e eeuw traden er echter veranderingen op, waarin een groeiend zelfbewustzijn van de geletterden aan de dag trad. Die bleek op de eerste plaats uit de verschuiving in de betekenis van het woord 'clericus'. In het Grieks duidde die term op elite en vanaf de tweede eeuw werd die gereserveerd voor de gewijden. De term 'leek' stond voor de niet-gewijden. Vanaf de twaalfde eeuw werden met 'clerus' ook de 'geletterden' aangeduid. De nieuwe, intellectuele, elite eigende zich dus de term toe die voorheen aan gewijde ambtsdragers was toegevallen. De term 'leek' kreeg daardoor (ook) de betekenis van ongeletterde en kon, gezien

⁶⁸ Scholing impliceerde niet alleen kennis van de Heilige Schrift en van de Vaders, maar ook van de profane wetenschappen die in het trivium en quadrivium waren opgenomen. Vooral de disciplines van het trivium: grammatica, retorica en dialectiek waren van belang. Zij waren respectievelijk nodig voor schrijven, polemieken en discussie en daarenboven voor de studie van het recht, wellicht de belangrijkste wetenschap van die tijd.

het scholingsniveau van in ieder geval de lagere clerus, zonder veel moeite op de traditionele clerus worden toegepast.

Op de tweede plaats werd het bezit van kennis verheven tot een vorm van christelijke volmaaktheid. Niet alleen dat men de school als een ander soort klooster beschouwde, omdat daar op andere wijze de volmaaktheid werd beoefend, maar ook meende men aan het bezit van kennis rechten te kunnen ontleen wat betreft de leiding van de kerk. De apostelen waren weliswaar ongeletterden geweest maar, zo stelden sommigen, de tijden waren nu wel zo veranderd, dat de leiding van de kudde diende toe te vallen aan de geletterden. Daarbij had men waarschijnlijk de doctores in de theologie op het oog. Op die wijze werd de waarde van de scholing ook 'religieus' opgeladen, hetgeen de intensiteit van de competentieconflicten versterkte.

Vooreerst waren die nog niet erg frequent omdat in de kerkelijke organisatie de grenzen duidelijk getrokken en bovendien van beide kanten als legitiem aanvaard waren. De doctores mochten de officiële leerstellingen van de kerk wel verhelderen maar niet aanvechten. Voor de rest waren zij vrij hun opinie te geven, tot het moment dat met redelijke argumenten werd aangetoond dat deze in strijd waren met de officiële leer. Over het algemeen werkten zij ook harmonisch samen (Posthumus Meyjes 1979, 15); het sacerdotium was en bleef voorlopig superieur aan het studium.

Geleidelijk werden de spanningen groter. Vanaf het eind van de 13e eeuw begonnen de universiteiten zich onafhankelijker van de kerk op te stellen. In de veertiende eeuw stelde Ockham dat men een beslissing van de paus niet zonder meer moest aanvaarden, maar eerst diende te onderzoeken. En gedurende het Westers Schisma, toen enkele pausen elkaar bestreden, deed de universiteit van Parijs op eigen gezag leerstellige uitspraken (idem 17). In moderne terminologie: er was een beweging van 'attached' naar 'unattached intellectuals'.

Dat gebeurde niet onafhankelijk van vorderingen binnen de wetenschap zelf. Deze leidden tot steeds meer en grotere problemen. Die hebben de verhouding van het ambtscharisma tot de rede en haar pregnantste expressie, de wetenschap, tot in de 20e eeuw diepgaand beïnvloed. Slechts enkele markeringspunten op dat traject kunnen hier aan de orde komen. Daaraan moet echter het volgende voorafgaan.

De kerk beschouwde zich vanaf de eerste eeuw als 'pijler en grondslag van de waarheid' en de dragers van het ambtscharisma waren belast met de zorg voor het hun toevertrouwde pand. Dat lag besloten in de canonieke geschriften en in de Overlevering voorzover die door de kerk was gesanctioneerd. De vraag was (en is) wat daar precies toe behoorde.

Allereerst verhalen de Schriften van de heilsdaden van God, in het bijzonder de Dood en Verrijzenis van Christus. Dat doen zij in woorden en beelden die ontleend zijn aan de cultuur van de tijd waarin zij geschreven werden en op een wijze die bepaald wordt door diezelfde cultuur. Op de tweede plaats wordt in de

Schriften en de Overlevering gesproken over de aard van de kerk en haar taken en verantwoordelijkheden. De idee dat de kerk de toegang tot het heil is en een specifieke gezagsverdeling kent, tekende zich al vroeg af. De latere versterking van de kerkelijke organisatie vond daarin ook haar rechtvaardiging. Deze twee thema's hebben beide te maken met de zelfthemativering van de kerk. Op de derde plaats bevatten Schrift en Overlevering echter ook impliciete veronderstellingen en expliciete uitspraken over de opbouw van wereld en kosmos en het ontstaan en de ontwikkeling daarvan alsmede over de aard van de mens.

Met een vrijwel volledig voorbijgaan aan nuances zou men aan de ontwikkelingen sinds de 12e eeuw vier aspecten kunnen onderscheiden. Allereerst dat in ieder geval tot aan de 12e eeuw dit alles tot de verantwoordelijkheid van de theologen werd gerekend, zij het dat zij voor belangrijke onderdelen andere wetenschappen als 'dienstmaagden' nodig had. Vervolgens dat in de daarop volgende eeuwen de dienstmaagden zelfstandig werden en zich meester maakten van delen van het vroegere theologisch domein. De natuurwetenschappen hebben zich de exclusieve bevoegdheid toegekend ten aanzien van de kennis van de opbouw en de ontwikkeling van de kosmos. De sociale wetenschappen claimen kennis van mens en maatschappij. De literair-historische wetenschappen maken aanspraak op autonomie inzake de analyses van teksten en hun contexten en met betrekking tot de wijsgerige reflectie op begrippen en uitspraken.

Ten derde is de kerk door deze ontwikkelingen steeds meer in het defensief gedrongen. Doordat die een kritische terugwerking hadden op de leer en de verkondiging van de kerk, heeft zij veel van haar vroegere opvattingen moeten bijstellen; het eerst op natuurwetenschappelijk terrein, later ook op de andere terreinen. Zij moest zelfs toestaan dat met name de natuurwetenschappen zich een moderne heilsbetekenis toeschreven, anders gezegd: dragers werden van een nieuw charisma, het charisma van de rede. Zij heeft de superioriteit daarvan weliswaar nooit erkend, maar die – voorlopig? – wel moeten ondergaan.

En tenslotte is de macht van de kerk om de grenzen van de rede effectief vast te stellen aanzienlijk getaand. Tot aan de Reformatie kon zij haar opvattingen met geweld opleggen. Na de Reformatie werd haar machtsgebied tot de katholieken beperkt die zij echter door een versterkte disciplinerende stevig in haar greep hield. Binnen de kerk onderging de rede daarom hetzelfde lot als het persoonlijk charisma: zij werd gedomesticeerd. Maar buiten de omheining van de kerk veroverde zij steeds meer terrein.

In het vervolg van deze paragraaf blijft het eerste aspect buiten beschouwing. De andere drie zullen worden toegelicht aan de hand van de conflicten met de natuurwetenschappen en met enkele interne kerkelijke ontwikkelingen, met name rond het zogeheten Modernisme.

3.4.2. *De onttovering van het wereldbeeld*

De kern van het conflict tussen het religieuze charisma en de moderne natuurwetenschappen betreft de interpretatie van de werkelijkheid als zodanig. Dat heeft Weber scherp onder woorden gebracht. De natuurwetenschap vat de werkelijkheid op als een causaal mechanisme en staat met die opvatting lijnrecht tegenover de opvatting 'dat de wereld een door God geordende, en dus op een of andere manier een ethisch zinvolle kosmos is' (Weber 1978, 564). In de moderne rationeel-empirische wetenschap wordt elke benadering afgewezen waarin naar de zin van gebeurtenissen in de wereld gevraagd wordt. De consequentie daarvan is, dat de religie 'uit het rijk van de rede naar dat van het irrationele wordt verbannen'. Dat het nu niet meer in die termen wordt geformuleerd, verandert weinig aan de principiële tegenstelling die in Webers betoog besloten ligt. Deze tegenstelling is overigens niet tot het niveau der ideeën beperkt, want deze worden gedragen door groepen die elkaar de interpretatie van de werkelijkheid betwisten (cf Mannheim 1964, 196).

Alle concrete conflicten die zich tussen het ambtscharisma en de natuurwetenschappen hebben afgespeeld, moeten tegen deze achtergrond worden gezien. Uiteindelijk ging het daarbij om de zeggenschap over de interpretatie van de werkelijkheid. Meer in het bijzonder ontlenen zij hun betekenis aan de mate waarin zij het proces van de 'onttovering van het wereldbeeld' bevorderden of vertraagden.

Binnen de kerk werd er naar compromissen gezocht die neerkwamen op een wederzijdse begrenzing van de competentiegebieden. De wetenschap kreeg het terrein van de rationele verklaring van de werkelijkheid toegewezen en de religie het gebied dat niet, of althans niet volledig, door de rede kon worden verklaard. Ten aanzien daarvan zou de rede een eerbiedig zwijgen moeten bewaren.

Zo'n compromis staat echter voortdurend onder druk. Het rationeel-wetenschappelijk denken kent een dynamiek die door niets te stuiten lijkt. Deze wordt mede gevoed door het Westerse cultuurideaal, waarin de (verwerving van nieuwe) kennis tot de hoogste waarden behoort. Door deze dynamiek kan de rede steeds meer verklaren waardoor het terrein waarop de religie bevoegd zou zijn steeds kleiner wordt. Bonhoeffer (z.j. 130–131) heeft dat goed uitgedrukt met de formulering dat God de Lückenbüsser van onze beperktheden is. Door zich aan die conceptie vast te klampen wordt de kerk tot een voortdurende terugtocht gedwongen. Dat is ook feitelijk het geval geweest. Als men de relatie tussen het ambtscharisma en de moderne wetenschap ziet in termen van machtsverhoudingen, kan men die aan de hand van vier momentopnamen tussen de 12e en 20e eeuw op interessante wijze zien verschuiven.

Reeds vanaf de 12e eeuw nam, onder invloed van de geschriften van Aristoteles, het vertrouwen in de menselijke rede toe. Deze geschriften wierpen reeds problemen op ten aanzien van de traditioneel theologische opvattingen, bijvoor-

beeld inzake de uniciteit van de wereld. Aristoteles had gezegd dat er maar één wereld kon zijn, maar dit werd in strijd geacht met de almacht Gods. Daartegenover werd in kerkelijke uitspraken juist die almacht beklemtoond, zoals in de veroordeling die de bisschop van Parijs in 1277 over een ongeordende verzameling van 219 stellingen had uitgesproken. Na die veroordeling werd het echter gebruikelijk allerlei opvattingen die vatbaar waren voor veroordeling hypothetisch te noemen en onder dit proviso als het ware gewoon door te werken (Grant 1986, 68).

Hoewel in de kwestie rond het heliocentrisch wereldbeeld Galilei nog door de kerk veroordeeld werd, kon dat de ontwikkelingen niet stoppen. Gelovige wetenschappers als Descartes (katholiek) en Kepler (protestant) wilden best rekening houden met God, maar op een zodanige wijze dat deze een plaats had binnen het rationeel te begrijpen systeem dat door de wetenschappen was blootgelegd. Anders gezegd: aangezien God handelt volgens mathematische principes kreeg de religie een rationeel karakter.

God was overigens nog wel steeds aanwezig, zij het in de magere vorm van het Deïsme. Newton achtte de orde in het universum een bewijs voor het bestaan van een intelligente oorzaak (Dijksterhuis 1980, 538). Ook in het systeem van Descartes vervulde hij de rol om de betrouwbaarheid te waarborgen van de heldere en zuivere ideeën die na de radicale twijfel in de rede te vinden zijn zijn. Maar weer een periode later bekende Laplace zich tot een geheel deterministisch wereldsysteem en hij zou op een vraag van Napoleon waar God in dat stelsel te vinden was, met de beroemde woorden hebben geantwoord: Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là (ibid).

Tenslotte werd in de 19e eeuw de wetenschap als heilbrenger verheerlijkt. De fundamenteen daarvan waren al enkele eeuwen eerder in de Verlichting gelegd. De rede was het geëigende instrument om de mens te bevrijden van allerlei kwaad en een betere wereld te scheppen. Dat vormde een tamelijk scherp contrast met de godsdienst waarbinnen de aanvaarding van het leed centraal had gestaan en de bevrijding tot na de dood werd verschoven. De feitelijke successen van de rede die op indrukwekkende wijze in wetenschap en techniek aan de dag traden, droegen bij aan de 'charismatische Verklärung der Vernunft' (Weber 1964, 922). Zo stelde de bioloog Du Bois Reymond: 'De zege van de natuurwetenschappelijke beschouwingswijze zal in later tijden als eenzelfde ontwikkeling in de geschiedenis van de mensheid worden gezien als de zege van het monotheïsme achttienhonderd jaar geleden'. Volgens Virchow moest de wetenschap het 'humanisme dienen en de rol overnemen die in vroeger tijden aan de transcendenten strevingen van de kerk was toegefallen'. Hij 'schaamde zich er niet voor te zeggen dat de wetenschap religie geworden is'. En weer een ander: 'het evangelie van de natuurwetenschappelijke methode werd in vurige tongen aan de mensheid gepredikt (Schipperges 1972, 5-38 passim).

De kerk kon tegen deze ontwikkelingen, die mede door haar afwijzende hou-

ding grotendeels buiten haar omgingen, weinig of niets inbrengen. Tijdens het Eerste Vaticaans Concilie van 1869/70 werd een veroordeling uitgesproken over de stelling dat de rede zo onafhankelijk is dat het geloof haar niets kan bevelen.⁶⁹ Dat standpunt was alleen houdbaar binnen de ruimte van de kerk waar het ambtscharisma met ijzeren hand de grenzen van de rede bewaakte. Buiten die omheining werd het religieuze charisma overvleugeld door het charisma van de rede.

3.4.3. *Tekstkritiek en historiciteit*

De dynamiek van de kennisverwerving en het daaruit voortkomende conflict met traditionele opvattingen bleven niet tot de natuurwetenschappen beperkt. Ook in de literair-historische en sociale wetenschappen deden voortdurend nieuwe gezichtspunten zich gelden. Daarbij zijn in dit verband vooral twee thema's van belang. De ontwikkeling van de wetenschappelijke tekstkritiek en de historisering van begrippen en theorieën.

De ontwikkeling van de wetenschappelijke tekstkritiek ving aan met het werk van de humanist Lorenzo Valla in de 15e eeuw. Hij betwistte de authenticiteit van de *Donatio Constantini* waarin Konstantijn een wereldlijk domein aan de paus schonk. Valla moest zich voor de Inquisitie verantwoorden maar kwam er goed af door te verklaren dat hij dacht zoals de Moederkerk. Ook bezorgde hij de eerste kritisch-filologische studie van het Nieuwe Testament. In de 17e eeuw ging Hobbes in zijn *Leviathan* (III, ch 33–36) in op de vraag of de boeken stamden van degenen aan wie ze vanouds waren toegeschreven en of zij ontstaan waren in de tijd die door de namen van de veronderstelde auteurs werd gesuggereerd. Bovendien analyseerde hij de betekenis van een aantal centrale begrippen als Woord van God en Koninkrijk Gods. Twee eeuwen later liet David Strauss met *Das Leben Jesus kritisch bearbeitet*, veel radicaler geluiden horen terwijl in Frankrijk Renan met zijn *La vie de Jésus* volgde. Hij stelde dat de H. Schrift wat de toepassing van kritische methoden betreft niet verschilde van andere historische documenten. Daarmee waren de grondslagen voor de verdere ontwikkeling gelegd.

Halfweg de 19e eeuw gaf Darwin met *On the origin of species* de grote stoot aan de evolutieleer, die overigens was voorbereid door Kant, Lamarck en Lyell en ook Hegel. Daarmee werd een historisch-evolutionistische visie op de werkelijkheid geïntroduceerd. Deze contrasteerde scherp met de statische opvattingen van de Middeleeuwen. Aan die verschuiving correspondeerde een verschuiving in de kenleer. Men had in de Middeleeuwen de opvatting gehuldigd dat onze de begrippen onveranderlijk zijn, omdat zij op het onveranderlijk wezen der din-

⁶⁹ 'Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit.'

gen betrekking hebben. Deze essentialistische opvatting kreeg nu de opvatting tegenover zich dat wij in veranderlijke categorieën denken.

Beide ontwikkelingen hadden ernstige consequenties voor de kerkelijke leer. De tekstkritiek vormde een bedreiging voor de grondslag van het kerkelijk leergezag; de Schrift zelf. Daarover was veel gezegd dat nu, op basis van modern wetenschappelijk onderzoek, herziening behoeft. Daarmee kwamen de grenzen tussen het ambtscharisma en de rede ook in dit opzicht onder druk te staan. Dat gold nog meer voor de tweede ontwikkeling: de historisering van de kennis zette de overgeleverde betekenis van de theologische begrippen op losse schroeven.

Deze bedreigingen kwamen voornamelijk van buiten de Katholieke Kerk. Daarbinnen waren reeds maatregelen getroffen om ongewenste ontwikkelingen tegen te gaan. Op het Concilie van Trente waren twee nieuwe onderdelen van de Vaticaanse bureaucratie opgericht, de Congregaties van het H. Officie en van de Index die geëigende maatregelen tegen leerstellige dissidenten moesten nemen. Deze methoden van 'policing the faith' (Ashworth 1986, 148) bleken tamelijk effectief. De katholieke theologen en andere geleerden kregen buitengewoon weinig ruimte. Zij werden bovendien geconfronteerd met tegenstrijdige verwachtingen.⁷⁰ Als leden van de kerk dienden traditionalisme, continuïteit en kerkelijke legitimering hun handelen te leiden; als leden van de wetenschappelijke gemeenschap rationaliteit, innovatie en kritische evaluatie (O'Dea 1972, 163).⁷¹

In de eerste helft van de 19e eeuw werden de zaken nog niet op de spits gedreven. In Duitsland mochten bijvoorbeeld Tübinger theologen proberen de nieuwe inzichten in de traditie te integreren terwijl in Engeland de latere kardinaal Newman de evolutie van het dogma bestudeerde. Maar rond het midden van die eeuw vond er een omslag plaats in het denken. Tegenover de historiserende richting werd de objectivistische benadering gesteld en met kracht doorgevoerd (Schoof 1968, 29–52). Dat werd ondersteund door het Vaticaanse beleid. In 1864 publiceerde Pius IX de encycliek *Quanta Cura* waaraan een beknopte *Syllabus* met besproken dwalingen was toegevoegd. Daartoe behoorden de opvatting dat de rede de hoogste maatstaf is voor waar en vals en zelfs dat de oude methoden en principes van de Middeleeuwse scholastiek minder geschikt zijn voor de problemen van de huidige wetenschap. Tijdens het Eerste Vaticaans Concilie werd deze lijn nog eens krachtig bevestigd. Leo XIII stelde zelfs de neoscholastiek voor het kerkelijk onderwijs verplicht.

Toch moest de grote strijd nog komen. Die werd geleverd rond het zogenaam-

⁷⁰ Merton (1976, 3–31) heeft zulke tegenstrijdige rolverwachtingen geanalyseerd in termen van sociologische ambivalentie.

⁷¹ De spanningen werden nog verscherpt doordat de wetenschappelijke en vaak ook scientische kritiek in het voetspoor der Verlichting samenging met anticlericalisme, dat een voedingsbodem vond in het verbond van kerk en conservatieve machten.

de Modernisme, dat verbonden is met de namen van Loisy, Tyrrell en von Hügel. Volgens de sociologische analyse van Kurtz was er eerst eigenlijk geen sprake van een beweging, maar alleen van een aantal relatief onafhankelijk werkende geleerden, waaruit door de Vaticaanse bestrijding een beweging werd geconstrueerd. Anders gezegd, de betrokken geleerden werden als representanten van een ketterse beweging geëtiketteerd. Dat zij als gevolg van deze 'politics of heresy' intensiever dan voorheen met elkaar in contact traden, was eerder een gevolg van het kerkelijk optreden dan een aanleiding daartoe (Kurtz 1986 passim).

De kern van het Modernisme was precies de principiële aanvaarding van de wetenschappelijke tekstkritiek en de historiserende benadering van de geloofs-traditie. Op de details hoeft hier niet te worden ingegaan, wel op het feit dat dit als een regelrechte aanslag op het ambtscharisma werd gezien. Er volgde een werkelijk meedogenloze reactie. Reeds de relatief open opvolger van Pius IX, Leo XIII had zich in zijn encycliek *Providentissimus Deus* (1893) krachtig tegen de kritische benadering van de H. Schrift gekeerd en in 1902 de Bijbelcommissie opgericht om orde op zaken te stellen en te houden. Zijn opvolger, de H. Pius X, opende een beslissend offensief met zijn encycliek *Pascendi* van 1908 en (in 1910) de verplichting voor alle priesters een Anti-modernisten eed af te leggen. Dit luidde een integralistische ketterjacht in. Er ontstond een netwerk van verklikkers, gestimuleerd en georganiseerd door het *Sodalitium Pianum*. Ten koste van diepe trauma's slaagde de kerk erin het Modernisme vrijwel volledig uit te roeien.⁷²

Er waren overigens veel kritische reacties tegen dit offensief, ook van de kant van bisschoppen. Toen Pius X in 1914 opgevolgd werd door Benedictus XV keerde deze zich vrijwel onmiddellijk tegen het integralisme, waardoor er inderdaad een eind kwam aan een buitengewoon onverkwikkelijke periode.

Dat neemt niet weg dat het tegenoffensief tegen het Modernisme succesvol was geweest. Zelfs relatief gematigde pogingen om moderne wetenschappelijke inzichten en methoden binnen het kerkelijk-theologisch denken ingang te doen vinden, werden voor minstens een halve eeuw effectief geblokkeerd. Het binnenkerkelijk conflict tussen ambtscharisma en de rede was voorlopig in het voordeel van het ambtscharisma beslecht.

3.5. ENKELE CONCLUSIES

In het begin van de 20e eeuw bestond er een goed georganiseerde kerk. Zij vormde de uitwerking van de principes die al in de eerste eeuwen waren geformuleerd. Ondanks alle problemen die zij sindsdien had ontmoet, was zij erin geslaagd consequent op de eenmaal ingeslagen weg voort te gaan. Maar zij was

⁷² Zie uitvoeriger Rogier (1970).

natuurlijk niet onberoerd gebleven door de maatschappelijke ontwikkelingen. Door de maatschappelijke differentiëring, was de religie, i.c. het christendom, steeds meer op een eigen terrein – de kerk(en) – teruggedrongen. Daarom kan men dan ook van een ‘verkerkelijking van het christendom’ spreken (Kaufmann 1979, 100–104). Omdat bovendien binnen de kerkelijke sector de Katholieke Kerk wel een grote en belangrijke maar niet de enige kerk was, had deze het religieuze monopolie verloren.

Binnen het kader van deze zwaarwegende beperkingen was zij een krachtige organisatie die zich op het eigen erf had teruggetrokken en daar, met soms harde hand, orde op zaken had gesteld. In die gestalte was zij het resultaat van velerlei externe en interne bedreigingen. Om die te overleven had zij effectief gebruik weten te maken van strategieën, die begonnen waren als ongeplande reacties op voorkomende problemen maar ontwikkeld waren tot ‘gereedliggende’ strategieën, die al naar gelang de omstandigheden konden worden ingezet.

Tot de belangrijkste daarvan behoorden de al vaker besproken strategieën van hiërarchisering en centralisering. Het resultaat was een bureaucratische organisatie die vanuit de top werd bestuurd en waarbinnen alle lagere dragers van het ambtscharisma absolute gehoorzaamheid aan de top verschuldigd waren. Dit hiërocratisch netwerk heerste goeddeels onweersproken over de kerk en vormde de toegang tot het heil voor degenen die zijn aanspraken wilden aanvaarden.

De kerk was van binnenuit afgegrensd tegen invloeden van buiten en het werd gekenmerkt door een specifiek katholieke subcultuur, die bijvoorbeeld in de Nederlandse ‘verzuiling’ goed herkenbaar was. De dragers van het ambtscharisma waakten over het behoud van die subcultuur door een voortdurende controle over het gedrag van de gelovigen. Voor deze disciplinerende werking werden als vanouds de sacramenten ingezet maar ook de opvoeding in de scholen werd daarvoor steeds belangrijker. Ook werd, zeker in de 19e eeuw, gebruik gemaakt van allerlei ‘volksreligieuze’ elementen als heiligenverering, bedevaarten en dergelijke. Daarmee werden twee doeleinden gediend. Allereerst bevredigde de kerk binnen het door haar uitgezette kader ook de behoeften van haar leden op het stuk van de persoonlijke en sterk emotioneel getinte vroomheid. Daardoor wist ze deze sterker aan zich te binden. Op de tweede plaats kon zij door deze op het eenvoudige volk gerichte strategie proberen de invloed van de kritische intellectuelen te neutraliseren. Zij beschouwde die vanwege hun rationele, zo niet rationalistische instelling als een bedreiging voor het eenvoudige geloof. Men heeft dan ook van een ‘politics of piety’ (McSweeney 1980, 38–39) en een ‘kalkulante Verzauberung der Welt’ (Ebertz 1980, 108) gesproken. In die termen wordt ook de planmatigheid van de kerkelijke politiek treffend tot uitdrukking gebracht.

De disciplinerende werking en binding van de gelovigen aan hun kerk werd bovendien nog versterkt door ‘charismatisering’ van de paus. Dat wil zeggen dat men ernaar streefde het ambtscharisma opnieuw te personifiëren, zonder het ambtskarakter overigens verloren te laten gaan. In kracht van zijn pauselijk ambt, het

hoogste ambt dat alle andere ambtsdragers legitimeert, werden hem systematisch persoonlijk-charismatische, dus niet-alledaagse trekken toegeschreven: 'hij hangt met Christus aan het Kruis; zonder deze plaatsbekleder van het licht en de liefde zou de wereld ophouden te bestaan' (gecit. bij Ebertz 1980, 109).

Voor dit alles moest de kerk kunnen beschikken over een goed geschoold kader. In de afgelopen eeuwen werd dan ook zeer meer zorg besteed aan de vorming van de geestelijke 'hulptroepen'. Het niveau van de gewone priesters had vele eeuwen zeer te wensen overgelaten. Maar vanaf het Concilie van Trente werden scholing en vorming van de toekomstige ambtsdragers systematisch ter hand genomen. Behalve dat authentieke pastorale motieven daarbij zonder twijfel een rol hebben gespeeld, zal men er zich ook wel van bewust zijn geweest dat 'de ontwikkeling van de theologie en de theologische priesteropleiding tot de sterkste, hoewel niet onaantastbare bolwerken van de hiërocratische macht behoort', zoals Weber (1964, 890) later schreef. In de seminaries, al dan niet met eigen opleidingen, onderging de toekomstige clerus een gericht socialisatieproces. De uitwerking daarvan op het karakter en de zienswijzen van de clerus is in kritische zin beschreven door Krijnen (1987), die zijn dissertatie de veelzeggende titel meegaf *Kennen binnen coördinaten*. Hoewel men niet mag generaliseren, werkten deze seminaries niet zelden een autoritair zelfbewustzijn en onkritische gehoorzaamheid in de hand. Deze pasten zeer goed in de centralistisch-bureaucratische organisatie die de kerk steeds meer was geworden.

Tenslotte: Binnen dit organisatorisch bestel speelden de leken vrijwel geen andere rol dan die van object van ambtelijk handelen. Binnen de kerk waren de scheidingslijnen duidelijk getrokken en, onder andere, zichtbaar gemaakt in de verplichte priesterkleding. De leken werd vooral de deugd der gehoorzaamheid ingescherpt. Nog in het begin van deze eeuw schreef de paus: 'De kerk is van nature een ongelijke gemeenschap; zij omvat twee categorieën van personen: de herders en de kudden. Alleen de hiërarchie zet aan tot handelen en geeft leiding ... Wat de menigte betreft, het is haar plicht te aanvaarden dat zij geleid wordt en met onderworpenheid de bevelen op te volgen van degenen die haar leiden' (Pius x, gecit. bij Aubert 1974, 172). Het bewijst de kracht van het ambtscharisma dat de meeste kerkleden deze rolomschrijving ook, al dan niet van harte, accepteerden.

Op grond van al het voorafgaande zou men Weber bij kunnen vallen die schreef 'Eine voll entwickelte kirchliche Hiërarchie vollends mit festem Dogmenbestand und, vor allem, durchgebildeten Erziehungssystem ist nicht zu entwurzeln' (Weber 1964, 890). Hij schreef dat juist in de periode van het Modernisme en wellicht werd hij door de toenmalige ontwikkelingen beïnvloed. Toch staat te bezien of het ambtscharisma zo resistent is als in zijn stelling wordt gesuggereerd. Die vraag komt in het laatste hoofdstuk aan de orde.

4. De erosie van het ambtscharisma

Het ambtscharisma had na de overwinning op het Modernisme, een sterke positie. Tegenwerkende krachten binnen de kerk waren onder beheer gebracht of de betrokkenen hadden de kerk verlaten. Die sterke positie had het ambtscharisma niet uitsluitend aan een effectieve organisatie en bijbehorend optreden te danken. Zij berustte ook op enkele begunstigende voorwaarden die vooral in de cultuur van de samenleving waren gelegen. Toen zich daarin ingrijpende veranderingen begonnen af te tekenen en de moderniteit haar intrede deed, nam de Katholieke Kerk een defensieve houding aan. Deze uitte zich vooral in de opbouw en afscherming van een specifiek katholiek milieu, waarin de traditionele cultuur werd gehandhaafd. Dat werd vergemakkelijkt door de omstandigheid dat dit milieu voor een groot deel samenviel met de traditionele sectoren van de samenleving.

In de tweede helft van de 20e eeuw zette de modernisering versterkt en versneld door. Sommigen spreken daarom van radicale moderniteit, anderen van postmoderniteit. De traditionele milieu's werden opengebroken en de kansen om een specifiek katholiek milieu te handhaven, namen in versneld tempo af. Bovendien werd het verlangen naar openheid steeds sterker. Daardoor drong de radicale moderniteit in de kerk door. Specifieke kenmerken van die (post)moderne cultuur stonden haaks op de cultuurtrekken die de stabiliteit van het ambtscharisma begunstigd hadden. Daardoor werd zijn positie ook binnen de kerk geleidelijk ondergraven (4.1.).

Het mag wel ironisch heten dat het ambtscharisma zelf aan dat proces heeft bijgedragen en wel in de persoon van zijn hoogste vertegenwoordiger, de paus zelf. In 1958 nam Johannes xxiii de leiding over op een wijze die vrijwel niemand voor mogelijk had gehouden. Hij riep het Tweede Vaticaans Concilie bijeen, dat erop gericht moest zijn de loopgraven te verlaten om de tekenen des tijds niet alleen beter te kunnen verstaan maar ook recht te doen door een grondige hervorming van de kerk. Daarmee werd een al langer sluimerend verlangen naar openheid en vernieuwing officieel gelegitimeerd. Er werden ingrijpende beslissingen genomen inzake leer en leven van de kerk die onbedoeld een ave-rechts effect hadden op de stabiliteit van het ambtscharisma. Pogingen tot restauratie droegen aan de verzwakking nog bij (4.2.).

De openheid rond het Concilie had een 'desacraliserend' effect die vooral het

waarheidsbegrip en de waarheidsclaims raakte. Het had ook voor nieuwe modellen van 'Lebensführung' moeten zorgen maar in de restauratie werd op oude teruggegrepen die niet of veel te weinig rekening hielden met het veranderde levensgevoel. Bovendien nam het kader sterk in aantal af en ging het voor een groot deel in solidariteit met de leken een eigen weg. Tegenover de oude gestalte van het ambtscharisma ontwikkelde zich een contrasterende opvatting, waarin het persoonlijk charisma tegenover de exclusiviteit van het ambt werd geplaatst. Dit alternatief werd vooral 'gedragen' door de leken, wier zelfbewustzijn was versterkt door de maatschappelijke ontwikkeling en door hun herwaardering op het Concilie. Zij vonden de intellectuelen, waaronder vooral de theologen, aan hun zijde. Ook deze hadden door hun onmisbare inschakeling in de beraadslagingen van het Concilie aan invloed en prestige gewonnen. Mede daardoor kwam ook de grens tussen geloof en rede opnieuw onder druk te staan (4.3.).

4.1. HET AMBTSCHARISMA EN DE (POST)MODERNE CULTUUR

4.1.1. *Voorwaarden voor de handhaving van het ambtscharisma*

Uit het voorafgaande kunnen enkele conclusies worden getrokken met betrekking tot de voorwaarden waaronder het (geloof in het) ambtscharisma kan worden gehandhaafd.

De eerste en fundamenteelste voorwaarde is het geloof in een persoonlijke God, hetgeen een dualistisch wereldbeeld⁷³ impliceert. Binnen de Westerse religieuze traditie is de charismaticus immers een profeet van het ethische type. Dat wil zeggen iemand die door een persoonlijke God gezonden is om diens Wil te verkondigen. Die God wordt in de christelijke traditie bovendien ook Vader genoemd. Hij is niet alleen de Vader van Jesus, maar van alle mensen. In de brief aan de Efesiërs wordt gezegd dat aan het vaderschap van God alle vaderschap op aarde zijn naam ontleent (Ef 3, 14). De ene Vader-God staat ook in het hart van de heilsbediening. Dat wordt in diezelfde brief expliciet uitgesproken: 'een Heer, een geloof, een doop, een God en Vader van ons allen' (idem 4, 6).

Een tweede, daarmee direct verbonden voorwaarde, is het geloof in een hiernamaals, waarin het heil definitief wordt toebedeeld aan degenen die naar de stem van de profeet Jesus en van zijn opvolgers hebben geluisterd. 'Dit is de wil van mijn Vader, dat ieder die de Zoon ziet en in Hem gelooft, eeuwig leven bezit; en Ik zal hem doen opstaan op de laatste dag' (Joh 6, 40). Ook de radicale eisen

⁷³ Onder de term dualisme wordt hier de opvatting verstaan dat er behalve deze wereld nog een andere wereld is, die onze wereld transcendeert; behalve de natuur is er nog een bovennatuur. Deze opvatting moet onderscheiden worden van de opvatting dat aan de kosmos twee principes, een goed en een kwaad, ten grondslag liggen die zich beide in het menselijk leven doen gelden. Deze laatste vormt een van de mogelijke antwoorden op het probleem van het kwaad.

van Jesus staan in dat perspectief. Op de jongste dag zal een oordeel worden geveld over de wijze waarop men de hongerigen, armen, zieken en gevangenen bejegend heeft. De Verrijzenis vormt dan ook het hart van de christelijke belijdenis. De apostelen waren getuigen van zijn Verrijzenis, en, zo schreef Paulus, als Christus niet is verrezen, 'is onze prediking zonder inhoud en uw geloof eveneens' (1 Kor 15, 14). 'Indien wij enkel voor dit leven onze hoop op Christus hebben gevestigd, zijn wij de beklagenswaardigste van alle mensen' (idem 15, 19).

De derde voorwaarde is in zekere zin de keerzijde van de vorige twee. Zij betreft de aanvaarding van een mensbeeld waarin de heteronomie nog niet door de autonomie is overvleugeld. In de bijbel wordt het thema van de gehoorzaamheid van de mens aan God steeds opnieuw aangeslagen. De gehoorzaamheid aan de geboden beslist over dood en leven. Dat gold al voor Jesus die, 'zich niet heeft willen vastklampen aan de gelijkheid met God' maar 'zich vernederd heeft en gehoorzaam werd tot de dood op het kruis' (Fil 2, 6–8). De lijn wordt doorgetrokken naar de gehoorzaamheid in de menselijke verhoudingen. Alle vaderschap op aarde ontleent immers zijn naam aan het vaderschap van God (Ef 3, 14) hetgeen impliceert dat de gezagsrelaties die aan elk vaderschap inherent zijn (cf de Haustafeln) hun legitimatie vinden in het gezag van God. En dat geldt ook voor de houding van christenen jegens hun religieuze leiders (Hebr 13, 17). Dit thema komt nog het minst voor in de synoptische evangeliën waarin de tradities van de zwervende charismatici zijn verwerkt. In die kringen waren gezagsrelaties, behalve die tussen volgelingen en de oorspronkelijke charismaticus weinig ontwikkeld.

Deze drie voorwaarden houden verband met het wereld- en mensbeeld en dus met de grondtrekken van de cultuur waarin het charisma verscheen en het ambtscharisma werd gevestigd. Zij vormen de ondergrond waarop het gebouw van het ambtscharisma kon worden opgetrokken. Maar voor de resistentie van het gebouw tegen allerlei bedreigingen moeten nog andere voorwaarden worden vervuld. Deze liggen op het niveau van de religieuze organisatie zelf. Zij hebben te maken met de erkenning van haar charismatische kwaliteiten en de handhaving van haar charismatisch gefundeerde macht.

Het ambtscharisma moet zich op de eerste plaats als hoeder van de oorspronkelijke boodschap en als gezagvolle interpreter ervan kunnen legitimeren. Daartoe is een basis vereist waarop die claim kan worden gefundeerd. Die wordt gevormd door een kanon van geschriften waarin de oorspronkelijke openbaring is vervat en door een reeks van gezagvolle interpretaties daarvan. Bovendien moeten afwijkingen ook duidelijk als zodanig kunnen worden aangemerkt. Dat is het gemakkelijkst als de leer in controleerbare formules met vaststaande betekenissen is neergelegd.

Op de tweede plaats moet het zich voortdurend kunnen 'bewähren'. Het moet in allerlei omstandigheden zin kunnen onthullen en een zinvolle levenswijze (Lebensführung) kunnen aanbieden. Meer concreet komt dat erop neer dat het modellen voor een levensstijl kan aanbieden, die aan de tijd zijn aangepast en

waarvan de relatie met de oorspronkelijke boodschap van de charismaticus kan worden duidelijk gemaakt.

Op de derde plaats moet duidelijk zijn wie binnen de gemeenschap tot de dragers van het ambtscharisma behoren. Dat veronderstelt op het niveau van de personen een herkenbare scheiding tussen sacraal en profaan, hetgeen praktisch neerkomt op een duidelijk en in vrijwel alle levensgebieden doorwerkend onderscheid tussen gewijd en niet-gewijd.

Op de vierde plaats is het nodig dat er voldoende ambtsdragers zijn om de hun toekomende taken te vervullen. Zij moeten bovendien voldoende geschoold zijn om in perioden van verandering een betrouwbare en inspirerende gids te kunnen zijn.

Tenslotte dient het ambtscharisma over een zodanige organisatie te beschikken dat verzet tegen of twijfel aan zijn aanspraken onder controle kunnen worden gehouden. Daartoe heeft het effectieve 'dwang- en lokmiddelen' nodig. Dit veronderstelt een goed georganiseerd beheersingssysteem aan de kant van het ambtscharisma en gevoeligheid voor die specifieke dwang- en lokmiddelen aan de kant van de gelovigen.

Al deze voorwaarden werden en worden in de huidige periode geleidelijk aangetast. Er voltrekken zich diepgaande veranderingen in de moderne samenleving. Omdat het kerkelijk erf sinds de jaren zestig open is komen te liggen voor invloeden van buiten, hebben die veranderingen consequenties voor het binnen de kerk vigerende wereld- en mensbeeld. Zij werken ook door in de houding die de gelovigen jegens de kerk aannemen. De organisatorische voorwaarden zijn verzwakt, mede als gevolg van het Tweede Vaticaans Concilie en de daaropvolgende restauratie.

4.1.2. *Culturele veranderingen*

Het dualistisch wereldbeeld dateert ruwweg uit het eerste millennium vóór Christus. Het volgde op een periode waarin er sprake was van één wereld waarin zowel geesten of goden als mensen de hun toekomende rol speelden. In het Jodendom werd de scheiding tussen de twee werelden scherp aangezet en binnen het Christendom overgenomen. In het Middeleeuwse katholicisme werd de dualistische scheiding tussen natuur en bovennatuur enigermate afgezwakt. Het heilige verscheen in kerk, ambt en sacramenten en door assimilatie van volksreligieuze opvattingen ook in heilige plaatsen en heilige voorwerpen.

Onder invloed van allerlei factoren,⁷⁴ waaronder natuurlijk ook de natuurwe-

⁷⁴Op dit punt zou het thema van de secularisatie natuurlijk aandacht verdienen, maar dat is te uitgebreid en te complex om hier besproken te worden. Secularisatie is niet alleen, zoals eerder werd betoogd, een structurele beperking van de reikwijdte van de religie maar ook een culturele onttovering van de wereld. Dat laatste is hier aan de orde. Zie: Laeyendecker (1989).

tenschappen, ontstond geleidelijk een nieuwe visie. De wereld werd in principe wetenschappelijk verklaarbaar geacht en God werd er geleidelijk uit verdreven. Door de ontwikkeling van wetenschap en techniek konden ook problemen worden opgelost, die voorheen als een straf Gods of in ieder geval als direct van Gods ingrijpen afhankelijk werden gezien (cf. Dobbelaere 1988, 62). Daarmee werd niet alleen de aanwezigheid van die 'andere wereld' voor de moderne mensen steeds minder beleefbaar maar ontviel geleidelijk ook de basis aan de idee van een andere werkelijkheid als zodanig.

Dat het in de huidige tijd voor christenen moeilijk is geworden van een wereld daarboven of daarbuiten te blijven spreken, bleek uit de weerklank die het werk van Bonhoeffer en de Anglikaanse bisschop Robinson in christelijke kringen vond.⁷⁵ Vooral de laatste hamerde erop dat het christendom niet supranaturalistisch hoefde te zijn⁷⁶ (Robinson 1963). Meer concreet blijkt uit onderzoekingen dat hemel, hel en vagevuur als voorstellingen van het 'hiernamaals' aan betekenis verliezen. Daarbij worden niet alleen de concrete beelden losgelaten, die in de prediking van enkele tientallen jaren geleden nog populair waren, noch alleen de daarmee verbonden idee van een oordeel maar ook het voortbestaan na de dood als zodanig. Tussen 1966 en 1979 nam bij katholieken het geloof in een hemel af van 86 naar 76%, het geloof in het vagevuur van 54 naar 32, het geloof in de hel van 56 naar 34% en het geloof in een leven na de dood van 71 naar 46% (Goddijn e.a. 1979, 125). Sindsdien heeft die tendens zich doorgezet (Halman e.a. 1987, 299).

Deze veranderingen lieten de godsopvatting natuurlijk niet onberoerd. Er trad een geleidelijke vervaging van het godsbeeld op, waarbij ook steeds minder van een persoonlijke betrokkenheid tussen God en mens sprake is. Dat hangt niet alleen met de ontwikkeling der natuurwetenschappen samen, voor welke God in het geheel geen rol meer speelt, maar ook en misschien vooral met veranderingen in de aard van de menselijke relaties. Durkheim wees reeds aan het begin van de 20e eeuw op één belangrijk aspect. Het feit dat de menselijke relaties abstracter en onpersoonlijker werden, moest volgens hem leiden tot een vervaging van het godsbeeld. Die verklaring is ongetwijfeld juist maar waarschijnlijk niet voldoende. Ook een ander aspect lijkt van belang te zijn: de steeds sterker beklemtoning van de individuele autonomie, waarover aanstonds.

In de 20e eeuw kwam ook binnen de christelijke theologie een heroriëntatie op

⁷⁵ Over de veranderingen in het wereldbeeld en de theologische reflectie daarop: Wildiers (1977).

⁷⁶ Robinson bouwde populariserend voort op opvattingen die al door Bultmann, Tillich en Bonhoeffer waren gelanceerd maar zijn werk vond meer dan zijn voorgangers weerklank bij de 'geïnteresseerde leek' die in Robinsons formuleringen eigen opvattingen leek te herkennen. In Amsterdam werd er eind van de jaren zestig zelfs een druk bezochte teach-in aan gewijd.

gang, die ten koste lijkt te zijn gegaan van de idee van een persoonlijke God en Vader. Men spreekt liever van de 'grond van ons bestaan' (Tillich) of van een 'kracht in ons' of legt de nadruk juist op de derde persoon van de Drieëenheid, de Geest, waarvan men zich altijd al moeilijk een meer concrete voorstelling kon maken.⁷⁷

In de afgelopen decennia is de vervaging van het godsbeeld ook in de opvattingen van de 'gewone mensen' zichtbaar geworden. Voorzover de idee van Vader gehandhaafd bleef, werd zij steeds minder in termen van gehoorzaamheid, oordeel en straf of beloning geformuleerd, maar in termen van geborgenheid en goedheid. Uit diverse onderzoeken blijkt dat de opvatting dat God iemand is die zich met ieder persoonlijk bezighoudt in het Westen geleidelijk minder aanhang vindt. Daarvoor komt een vagere opvatting in de plaats: men gelooft in 'zoiets als een hogere macht'.⁷⁸ Men heeft klaarblijkelijk steeds meer moeite de relatie tot God als een persoonlijke op te vatten.

Op deze ontwikkeling is waarschijnlijk ook de toenemende individualisering van invloed. Deze vormt de keerzijde of het complement van de maatschappelijke differentiering en de daarmee verbonden pluralisering van de cultuur. Als zodanig vormt zij een van de grondtrekken van de moderniteit (Laeyendecker 1984, 1989). In het moderne individualisme wordt sterke nadruk gelegd op mondigheid, zelfbeschikkingsrecht en zelfontplooiing.

Daarmee is een groeiende afkeer van heteronomie gegeven die zich uit in een verzet tegen alle voorgegeven ordeningen dus ook in een anti-institutionele houding. Vooral instituten die diep ingrijpen in de persoonlijke levenssfeer worden steeds kritischer bezien. Die kritische houding geldt ook een godsbeeld waarin die heteronomie een sacrale dimensie heeft gekregen. Voorzover men God niet afwijst, wil men toch alleen over Hem spreken in termen die de individuele autonomie respecteren. Dat gebeurt bijvoorbeeld in een formulering van een katholiek filosoof en historicus: 'De soevereine vrijheid van het individu ... is de vindplaats voor een nieuwe Godsidee. Kan de nieuwe Godsidee de idee van de Geest zijn, die waait waar Hij wil? ... We herkennen de Geest in de processen van bevrijding, democratisering, bevordering van mensenrechten, dialoog, communicatie, participatie en mede-beslissing ... Laat niemand vanuit een oude geloofs-

⁷⁷ Zie bijvoorbeeld de aflevering 'Een persoonlijke God' van het internationaal theologisch tijdschrift *Concilium*, 13 (1977) en het speciale nummer 'Geloven in een persoonlijke God' van het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 85 (1985). Van belang is ook dat binnen het christelijk feminisme de idee van een Vader God sterk onder druk staat.

⁷⁸ Om enkele Nederlandse cijfers te noemen; in 1966 verklaarde nog 48% van de bevolking te geloven in een God die zich met ieder persoonlijk bezighoudt. In 'zoiets als een hogere macht' geloofde 34%. In 1986 hing nog maar 30% de eerstgenoemde uitspraak aan terwijl het aantal 'weet niet' antwoorden was gestegen van 13 naar 25. Hoewel het percentage atheïsten in dezelfde periode steeg van 4 naar 13 is dat toch niet echt veel.

visie die de Drieëne God identificeert met de gezagvolle soevereine Vader zeggen dat moderne katholieken in Nederland niet meer geloven.' (Weiler 1991, 97, 98).

De accentuering van de individuele autonomie blijkt daarin dat voorgegeven interpretatiekaders, als zij al niet in hun totaliteit worden afgewezen, dan toch selectief worden benut. Niet ten onrechte heeft men van een katholicisme 'à la carte' gesproken (Dobbelaere 1988, 56). Voorts vindt de uitspraak: 'de zin van het leven is de zin die men er zelf aan geeft', vrijwel algemene instemming. Het individu is inderdaad 'het organiserend centrum van de levensbeschouwing geworden' (Döbert, 1973, 132).

In de individuele selectiviteit treedt ook een tendens aan de dag die vaak als een centraal kenmerk van het postmodernisme wordt aangeduid, te weten de afkeer van de zogenaamde grote verhalen (Lyotard 1988). Deze gaat samen met een depreciatie van tradities in het algemeen. Daartegenover wordt dan het goed recht van locale verhalen beklemtoond die 'verteld' worden binnen kleinere eenheden en aangepast aan de omstandigheden van plaats en tijd terwijl ook een lans wordt gebroken voor ieders persoonlijke verhaal. Het pluralisme dat daarvan het gevolg is, wordt in de postmoderne cultuur van harte aanvaard (Welsch 1991). Het is moeilijk te verzoenen met de idee van eenheid in de leer, zoals die vele eeuwen is opgevat.

De beklemtoning van de waardigheid van het individu heeft ook gevolgen voor de localisering van het sacrale. Durkheim schreef al in 1898 dat dit zich naar de individuen verplaatst. Het individualisme is een godsdienst 'waarvan de mens tegelijkertijd gelovige en god is ... Nergens worden de rechten van het individu met groter heftigheid verkondigd, want het individu wordt er verheven tot de rang van sacraal object; nergens wordt het zo nauwlettend verdedigd tegen inbreuk van buitenaf, waar die ook vandaan mogen komen' (Durkheim 1973, 177).⁷⁹ Het individu geniet derhalve de onaanraakbaarheid van het sacrale. Dit betekent natuurlijk ook dat iedereen door zijn individu-zijn gelijkelijk toegang heeft tot het sacrale (cf Westly 1978).

Deze tendens wordt op interessante wijze bevestigd in een rapport van de studiec commissie van de *Acht Mei Beweging*.⁸⁰ Daarin wordt de vraag gesteld

⁷⁹ Durkheim onderscheidde overigens twee soorten individualisme, het utilitaire individualisme waarin het eigenbelang centraal staat en een individualisme waarin het individu zijn waardigheid ontleent aan de mensheid, die eerbiedwaardig en heilig is. Omdat het individu daarvan deel uitmaakt, deelt het in de sacraliteit.

⁸⁰ Deze ontstond bij gelegenheid van het bezoek van Paus Johannes Paulus II aan Nederland in 1985. De bisschoppen hadden voor de te houden bijeenkomsten alleen die katholieken uitgenodigd, die zich niet hadden geprofileerd als critici van hun beleid. Daarop besloten enkele organisaties een aparte bijeenkomst te beleggen waarop het 'andere gezicht van de kerk' zou worden getoond. Die vond plaats op het Malieveld op 8 mei 1985 en werd door ongeveer tienduizend mensen bezocht. Kort daarna werd de beweging officieel opgericht en sindsdien houdt zij elk jaar rond 8 mei een manifestatie.

‘Wat is ons nú heilig?’. Men wil ‘een nieuwe lokalisatie van het heilige vinden, die christelijk te verantwoorden is’ en stelt voor ‘de aandacht te vestigen op de volgende gedachte: de mens, een heilige zaak’. Daaraan moeten zaken die traditioneel heilig genoemd werden: ‘de heilige schrift, de heilige kerk, de heilige eucharistie en andere sacramenten, de heilige liturgie’ ondergeschikt gemaakt worden (Memorandum 1992, 16–17).

Op deze maatschappelijke ontwikkelingen kon de kerk geen invloed uitoefenen. Anders dan vroeger schermde zij op het Vaticaans Concilie er zich niet tegen af maar probeerde zij de consequenties ervan voor haar organisatie onder ogen te zien. Dat had gevolgen die zij niet had bedoeld en maar gedeeltelijk had voorzien.

4.2. HET TWEDE VATICANAANS CONCILIE 1962–1965

In de periode na het Modernisme versterkte de kerk haar interne organisatie en er was zelfs sprake van een sterke missionaire expansie, die vooral werd gestimuleerd door Benedictus xv. Zijn opvolger, Pius xi, probeerde door de oprichting van de Katholieke Actie de leken systematisch in te schakelen in de verbreiding van de christelijke principes in de samenleving. Pius xii profileerde zich door zijn vele geschriften en toespraken als een kerkleraar, die richtlijnen uitzette voor de behandeling van sociale, politieke en morele problemen van velerlei aard. Het leven der katholieken was strak georganiseerd en in landen waarin zij een minderheid vormden, bijvoorbeeld Nederland, maar ook in Duitsland en Zwitserland, leefden zij in een tamelijk afgesloten katholiek milieu met eigen organisaties, die onder leiding van de gewijden stonden en functioneerden op basis van katholieke beginselen. De kerk stond als een baken in de wereld.

Maar onder de oppervlakte ontwikkelden er zich problemen die samenhangen met veranderende omstandigheden. Door de industriële ontwikkeling en de trek naar de steden kreeg de kerk in haar pastorale beleid met nieuwe problemen te maken die voortvloeiden uit de snelle confrontatie van katholieken met de moderniteit. Haar pastorale ‘verzorgingsstelsel’ was daar onvoldoende op berekend, zodat zij grote verliezen boekte onder het nieuwe stedelijke ‘proletariaat’.

Dit werkte door op in de theologische reflectie. Dat lag ook voor de hand, omdat een bezinning op de werkwijze van de kerk al snel haar organisatiestructuur raakt en daarmee ook de ideeën welke die structuur legitimeren. Pogingen om structuur en functioneren van de kerk in de nieuwe omstandigheden ter discussie te stellen, liepen vrijwel zonder uitzondering vast op de hardnekkigheid waarmee de traditionele structuren en ideeën werden verdedigd. Maar ook los van deze impulsen vanuit de praktijk ondergingen de theologen de invloed van het moderne denken. Het Modernisme mocht dan geëlimineerd zijn, maar zijn bronnen waren buiten de kerk bijna onweerstaanbaar aanwezig.

Zowel in de pastorale praktijk van alle dag als op het niveau van de ideeën

werd de kloof tussen de traditionele opvattingen en de moderne wereld dus steeds duidelijker. Die is wel als een kloof tussen de Katholieke Kerk en de Verlichting aangeduid. Aan de ene kant ervan staan geloof, hiërarchie, heteronomie, zonde/verlossing en aan de andere kant rede, democratie, autonomie, onmondigheid/emancipatie. Deze hebben weinig met elkaar gemeen en een overbrugging van de kloof zou dan ook de nodige inspanning vergen en grote risico's met zich meebrengen.

In de afgelopen twee eeuwen had de kerk de risico's het zwaarst laten wegen. In de tweede helft van de 18e en de eerste helft van de 19e eeuw was er ruimte voor wat een Katholieke Verlichting is genoemd (Bornewasser 1989, 218–230) maar Pius IX schrok zo van de revoluties in de 19e eeuw, dat hij op zijn liberale schreden terugkeerde. Op het Eerste Vaticaans Concilie werden de traditionele standpunten niet alleen krachtig bevestigd, maar ook toegespitst.

Bijna een eeuw later drong de kloof zich echter weer zo sterk op, dat opnieuw op hervormingen werd aangedrongen. Pius XII was voor die noodzaak niet ongevoelig maar ging bij zijn veranderingen zeer voorzichtig te werk. Zo voorzichtig zelfs dat zij rond 1950 vrijwel stilvielen en waarschuwingen en verboden de overhand kregen. Progressieve christen werden gedesavoueed, boeken op de index gezet, het experiment van de priesterarbeiders⁸¹ verboden en gewaar-schuwd voor een te intensieve omgang met niet-katholieken (cf Aubert 1974, 280–281). Een aantal moderne en wetenschappelijke denkrichtingen werd in de encycliek *Humani Generis* (1950) veroordeeld. Met de keuze in 1958 van Johannes XXIII brak er echter een nieuwe periode aan.

4.2.1. *Voorbereiding en strekking*

Reeds kort na zijn verkiezing vatte deze paus het plan op om een algemeen concilie bijeen te roepen. Een dergelijk idee was eerder geopperd, in 1923 door Pius XI en in 1948 door de kardinalen Ruffini en Ottaviani. Hun bedoeling was de leer tegenover nieuwe dwalingen te verhelderen, het kerkelijk wetboek te vernieuwen, nieuwe richtlijnen op het gebied van de kerkelijke tucht uit te vaardigen en de Ten Hemel Opneming van Maria tot dogma te verklaren. Dat alles lag in de lijn van het traditionele optreden. Pius XII meende uiteindelijk ervan af te moeten zien maar kondigde in 1950 wel het betreffende dogma af en veroordeelde de dwalingen in de genoemde encycliek (Hebblethwaite 1985, 374–377).

Johannes koos een geheel andere invalshoek. Toen hij het concilie op 25 januari 1959 aan een groep kardinalen aankondigde, stelde hij het uitdrukkelijk in het perspectief van de vernieuwing. Zijn voorstel werd met stilzwijgen ontvan-

⁸¹ Priester-arbeiders waren priesters die door fabrieksarbeid in hun onderhoud wilden voorzien om zodoende van hun solidariteit met de arbeiders te getuigen. Zij wilden de kloof tussen priesters en leken overbruggen door hun lot te delen.

gen, hetgeen op een gering enthousiasme bij de betrokken prelaten wijst. Zij waren bezorgd over de effecten die een vernieuwend concilie kon hebben op het kerkelijk bestel. Vanaf het begin tekenden zich dan ook een tegenstelling af tussen de voorstanders van behoud en van vernieuwing. De eerste waren vooral in het bestuursapparaat te vinden. Toen drie jaar later het Tweede Vaticaans Concilie geopend werd, werden zij niet gerustgesteld. Eerder integendeel.

De paus maakte in zijn openingstoespraak namelijk duidelijk welke bedoelingen hij met het concilie had. Hij zei weinig op te hebben met de 'ongelukspropheten' die 'in de moderne tijd slechts ondergang en rampen kunnen zien'. Dat was de dominante houding geweest van het bestuursapparaat in de voorgaande eeuwen. Ook maakte hij onderscheid tussen 'de substantie zelf van het geloof of de waarheden van onze eerbiedwaardige leer' en 'de wijze waarop zij geformuleerd worden'. Daarmee baande hij een weg voor de erkenning van de historiciteit van de geloofsuitspraken. Het is veelzeggend dat de officieel gepubliceerde tekst een toevoeging bevatte, namelijk 'waarbij men echter dezelfde zin en betekenis moet behouden'. Die zinsnede is overgenomen uit de anti-modernisten eed (cf 3.4.3.; idem 514) en was juist gericht tegen de historiciteit van de geloofsuitspraken zoals die door de Modernisten was verdedigd. Het is duidelijk dat de paus met zijn onderscheid gevaarlijk terrein betrad, waarop het bestuursapparaat hem niet gaarne volgde. En toen hij tenslotte verklaarde weinig voor veroordelingen te voelen maar liever op de kracht van de leer wilde vertrouwen, gaf hij naar de mening van de Curie een oud en beproefd machtsmiddel uit handen.

Er was nog een andere reden tot zorg voor de Curie. Het was te verwachten dat Vaticanum II een onverwerkte erfenis van Vaticanum I op de agenda zou krijgen. Vaticanum I had het primaatschap van de paus officieel afgekondigd, maar omdat het door het uitbreken van de Frans-Duitse oorlog voortijdig afgebroken moest worden, werd de positie van de bisschoppen niet meer geregeld. Daardoor was een eenzijdigheid in hun onderlinge relatie gebleven.

Een direct gevolg daarvan was de versterking van het bestuursapparaat, dat het eigen optreden placht te legitimeren met een beroep op de pauselijke suprematie. Het werd in feite steeds minder toegankelijk voor de wensen van de lokale kerken, indien die ook maar enige inbreuk leken te impliceren op de bureaucratistische richtlijnen en procedures die geacht werden voor de gehele kerk te gelden. Dat had voortdurend misnoegen gewekt, maar het wereldepiscopaat was geen eenheid en kon derhalve geen vuist maken. Het concilie bood daarvoor een uitstekende gelegenheid, temeer daar Johannes zich een krachtig voorstander toonde van collegiaal bestuur. Consequente doorvoering van het beginsel van collegialiteit, zou de positie van het machtige bestuursapparaat kunnen verzwakken. De Curie probeerde dan ook, zowel tijdens de voorbereidingen als tijdens de zittingen, het concilie naar eigen hand te zetten door manipulatie van de agenda, door obstructiepolitiek en door controle op de revisie van conceptteksten. In eerste instantie mislukte dat bijna geheel door het enigszins onverwacht

zelfbewuste optreden van de bisschoppen. Desalniettemin bleven de scheidingslijnen tussen een oud en een nieuw kerkbeeld ook in de teksten zichtbaar.

Gezien de strekking van de concilieteksten kan het concilie beschouwd worden als een inhaalmanoeuvre.⁸² Er werden inderdaad serieuze pogingen gedaan de kloof tussen kerk en moderne wereld te verkleinen. Dat kan aan de hand van een aantal relevante thema's worden toegelicht.

Allereerst werd de historiciteit van de geloofsuitspraken officieel erkend. De *Dogmatische Constitutie over de Goddelijke openbaring* zegt dat 'het inzicht zowel in de overgeleverde werkelijkheid als in de overgeleverde woorden groeit door de beschouwing en de studie van de gelovigen ... door het innerlijk begrip van de geestelijke dingen dat zij ervaren, door de verkondiging van hen die met de opvolging in het bisschopsambt de betrouwbare geestesgave van de waarheid hebben ontvangen' (II, 8). Het is interessant dat hier niet alleen de studie van de gelovigen maar ook hun 'ervaring' werd erkend. Daarmee werd tegemoet gekomen aan het belang van de subjectiviteit in zaken van het geloof. Met deze stellingname werd, zij het voorzichtig, aangesloten bij veranderde opvattingen inzake de aard van de menselijke kennis. Bovendien ligt in de beklemtoning van de studie de belangrijke rol van de intellectuelen geïmpliceerd.

Op de tweede plaats werd de rangorde binnen de kerk anders weergegeven dan vele eeuwen lang gebruikelijk was geweest. In de *Dogmatische Constitutie over de kerk* gaat een uitvoerig hoofdstuk over het volk Gods vooraf aan het hoofdstuk over de hiërarchische inrichting van de kerk. Dat betekende een herwaardering van de leken die voorheen toch veelal als aanhangsel van de hiërarchie waren beschouwd en wier hoogste deugd in hun gehoorzaamheid aan de gewijden leek te bestaan, een gehoorzaamheid die ook voldoende werd geacht voor het heil (cf Weber 1964, 437). Nu werd de kerk als het 'Volk van God' aangeduid, waarin gewijden en leken samen werken aan de de verwerkelijking van Gods beloften. De leken participeren op eigen, niet-ambtelijke wijze in het priesterschap van Jesus en delen ook in de charismata van de H. Geest. Bovendien is 'volk' een historische en dus dynamische categorie; het is geen objectieve, boven de geschiedenis staande werkelijkheid.

Bij de bespreking van de hiërarchische inrichting van de kerk werd een onderdeel gewijd aan de collegialiteit binnen het college van bisschoppen, waarin overigens de paus een aparte plaats bleef innemen. De exclusiviteit van zijn positie werd echter gerelativeerd. In feite werden paus en bisschoppen geacht samen de kerk te besturen. In het verlengde daarvan paste het voornemen regel-

⁸² Dat wordt treffend uitgedrukt in een kop die de hoofdredacteur van *The National Catholic Reporter* in gedachten had maar die hij uit vrees voor reacties van zijn meer conservatieve lezers toch maar niet geplaatst heeft: 'Stop the world, we want to get on, says the pope' (Ebaugh 1991, 4).

matig synoden van bisschoppen te houden om bestuurlijke aangelegenheden te bespreken. Hoe moeilijk het vraagstuk van de collegialiteit lag, bleek uit het feit dat een *Voorafgaande verklarende nota* als kader voor de interpretatie van de Constitutie door een 'hogere autoriteit' aan de concilievergadering werd meegegeven. Daarin werd o.a. gesteld dat de 'volheid van de macht van de paus niet in twijfel' mag worden getrokken en dat de paus naar eigen inzicht overgaat 'tot het regelen, bevorderen en goedkeuren van de collegiale werkwijze, met het oog op het welzijn van de Kerk'.

In de herwaardering van de leken kwam het streven tot uitdrukking om meer dan voorheen recht te doen aan de mondigheid van de moderne mensen. Dat bleek ook uit de *Verklaring over de godsdienstvrijheid*. Deze bestaat erin 'dat in godsdienstige aangelegenheden niemand gedwongen wordt te handelen tegen zijn geweten in,⁸³ noch belemmerd wordt om, binnen passende grenzen, privé of publiek, alleen of samen met anderen volgens zijn geweten te handelen' (2). Deze vrijheid 'wortelt in de eigen waardigheid van de persoon, zoals die èn door het geopenbaarde woord van God en door de rede wordt gekend' (ibid).

De beklemtoning van de collegialiteit behelsde een poging om – enigermate – recht te doen aan de principes van democratische participatie en bestuur. In het licht van het kerkelijk verleden was het daarom niet onbegrijpelijk dat ten aanzien van deze beslissingen enkele malen sprake was van een regelrechte crisis in de beraadslagingen, waarbij progressieven en conservatieven recht tegenover elkaar stonden (Rynne 1964; 1965). De laatsten delfden overigens – voorlopig – het onderspit.

Op de derde plaats werden ingrijpende veranderingen in de liturgie ingevoerd. De 'volledige, bewuste en actieve' deelname van de leken aan de liturgische vieringen diende te worden bevorderd, aldus de *Constitutie over de heilige liturgie* (I, II, 14). Dat kon echter alleen als de toegankelijkheid van de liturgie voor de leken werd vergroot. Daartoe werd het verplichte gebruik van het latijn als eenheidsgevende taal afgeschaft en ruimte gegeven aan de volkstaal. Bovendien werd de uniformiteit van de liturgie gerelativeerd ten gunste van een nationale verscheidenheid, overigens onder de verantwoordelijkheid van de bisschoppen. De vormen dienden van 'nobelevoud' te zijn en 'doorzichtig door hun beknoptheid' (I, III, 34). Dat kwam in feite neer op een 'onttovering' van de liturgie, hetgeen ook een erkenning inhield van de secularisatie van de cultuur.

Op de vierde plaats tenslotte vond er een herwaardering van de 'wereld' plaats. Ook die hield een aanvaarding in van het secularisatieproces waarin de 'wereldse' sectoren zich hadden geëmancipeerd van de godsdienst. De *Pastorale*

⁸³ Vergelijk de uitspraak van Gregorius XVI in zijn encycliek *Mirari Vos* (1832): 'het beschamende indifferentisme is ook de bron van die absurde, ja zelfs krankzinnige dwaalleer, dat de vrijheid van geweten voor ieder mens moet worden opgeëist'.

Constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd begon met een nuchtere beschrijving van de veranderingen in de moderne wereld. Deze veranderingen stelden de kerk ongetwijfeld voor problemen, maar deze konden niet worden opgelost door ze terug te draaien of te ontkennen. Intendeel: zij kwamen voort uit de 'eigen wetten en structuren' die door de verschillende wetenschappen moeten worden onderzocht (I, II, 36). De autonomie van de wereld werd derhalve erkend. De gelovigen moeten 'de kennis van de nieuwe wetenschappen en van de allernieuwste ontdekkingen, met de christelijke zeden en leerstellingen verbinden, zodat bij hen de uitoefening van de godsdienst en de zedelijke gaafheid van de geest gelijke tred houdt met de kennis van de wetenschappen en met de dagelijkse vorderingen van de techniek' (II, II, 62). Het kerkelijke en theologische denken was dus geen absolute norm meer, waaraan de profane wetenschappen werden gemeten. Veeleer werd opgeroepen tot een dialoog tussen theologie en wetenschappen of, breder, tussen kerk en wereld.

4.2.2. *Doorwerking binnen de kerk*

Het is natuurlijk de vraag of en in hoever het kerkvolk kennis nam van de besluiten van het Tweede Vaticaans Concilie. Erg waarschijnlijk is dat niet. Dat veronderstelt niet alleen enige bereidheid zich in kerkelijke documenten te verdiepen maar ook enige training en volharding in het lezen van geschriften waaraan een gewijde plechtstatigheid niet vreemd is. Toch heeft het concilie op het leven van de katholieken grote invloed gehad. Die deed zich echter grotendeels langs andere wegen gelden, waarvan er vier genoemd moeten worden.

Op de eerste plaats hielden de conciliedecreten een legitimering in van het vernieuwingsstreven dat zich al eerder in de lagere regionen van de kerk had gemanifesteerd. Zo werd in de *Liturgische Beweging* al heel lang gepleit voor de actieve deelname van de gelovigen in de liturgie terwijl in de *Katholieke Actie* leken zich bewust waren geworden van hun verantwoordelijkheid voor de gestalte van de kerk in de wereld. Ook als er (nog) geen sprake was van min of meer georganiseerde bewegingen, was de weerstand tegen het oude kerkbeeld toch groeiende. Het klimaat was ontvankelijk voor vernieuwing. Dat bleek uit de vele kritische geluiden die in het publieke debat binnen de kerk over de kerk ten gehore werden gebracht.⁸⁴ Zowel de bewegingen als de deelnemers aan het publieke debat konden zich als 'draggers' van het vernieuwingsstreven, door de diverse decreten gesteund weten.

Op de tweede plaats zorgden de media ervoor dat het verloop van het Concilie

⁸⁴ In het Rome-getrouwe Nederland markeerde het *Mandement* van 1954 over *De Katholiek in het openbare leven van deze tijd* de breuk met het verleden. Zie over de situatie van de katholieke kerk in die tijd ook: Thurlings (1971) en over de voorbereiding op het Vaticaans Concilie in Nederland: Jacobs (1986).

en de belangrijkste standpunten in brede kring bekend werden. Er was een enorme aandacht van de wereldpers, die vaak niet de geringste journalisten had gezonden. Bovendien waren er deskundige commentatoren aanwezig, die de discussies voor een geïnteresseerd thuisfront probeerden te verhelderen.

Op de derde plaats kwamen de gelovigen in hun wekelijkse kerkgang, die toen nog niet ineengestort was, concreet met de veranderingen in aanraking. De volkstaal werd ingevoerd en de ritens soberd. Wat oudere katholieken altijd als een onveranderlijk element in hun geloofspraktijk hadden ervaren, bleek van de ene dag op de andere – want aan een goede introductie heeft het niet zelden ontbroken – veranderd te kunnen worden. Bovendien drong de inhoud van de gebeden nu beter tot hen door en daardoor werd ook de discrepantie tussen hun hedendaagse levensgevoel en de oude tradities duidelijker. De katholieken hadden, met andere woorden, de veranderingen niet kunnen ontgaan, ook al hadden ze dat gewild.

Op de vierde plaats vond op het nationale niveau in veel kerkprovincies een follow-up plaats, die zowel een implementatie van concrete vernieuwingen als een voortgaande reflectie over de kerk inhielden. Zo werd er in Nederland een *Pastoraal Concilie* gehouden dat, vanwege zijn internationale weerklank en de reacties die het in Rome opriep, speciale aandacht verdient.

Het Nederlands Pastoraal Concilie – In 1965 stelden de Nederlandse bisschoppen dat ‘wij samen voor de taak staan gestalte te geven aan de geest en de inzichten van het Concilie’. In een Pastoraal Concilie zouden ‘door intensief beraad op zo groot mogelijke schaal duidelijke adviezen (kunnen) groeien ten behoeve van beleidsbeslissingen met het oog op noodzakelijke vernieuwingen’. Daarbij moest voorop staan ‘dat met de hulp van alle beschikbare deskundigen en van alle publiciteitsmedia gezorgd zal moeten worden dat werkelijk het gehele kerkvolk zich in het beraad betrokken weet’ (*Pastoraal Concilie* 1, 1968, 12–13).

Een dergelijk besluit lag in het verlengde van het Vaticaanse Concilie. De bisschoppen breidden het beginsel van de collegialiteit uit tot priesters en leken en waren zich ervan bewust dat de problemen van de moderne tijd om een zo breed mogelijke inschakeling van deskundigen vroegen. Zij hadden al opdracht gegeven tot de vervaardiging van een nieuwe katechismus. Deze verscheen in 1966 en verwekte in Rome nogal wat opschudding (Chiaruttini 1968). Kortom: zij namen hun eigen verantwoordelijkheid en gingen over tot de organisatie van de vernieuwing.

Er vond een brede oriëntatie onder het kerkvolk plaats. Ieder die dat wilde kon wensen en ideeën deponeren in een conciliepostbus en van die gelegenheid werd ruimschoots gebruik gemaakt. Bovendien werden er overal in het land gespreksgroepen opgericht, waarvan er op een gegeven moment meer dan tien-duizend waren. Alle binnengekomen suggesties en groepsverslagen werden door commissies samengevat en doorgegeven aan de concilieraad, een van de bestuur-

lijke organen. Studiecommissies, waarin ook niet-katholieke deskundigen zitting hadden, bereidden rapporten voor over een breed scala van onderwerpen. Deze werden eerst becommentarieerd door officiële delegaties van priesters, religieuzen en leken uit de afzonderlijke bisdommen. Uiteindelijk werden zij, inclusief de wijzigingsvoorstellen, besproken in de plenaire vergaderingen waarna er over concrete resoluties werd gestemd. De bisschoppen namen deel aan het overleg. De aangenomen resoluties zouden uitgangspunt moeten vormen voor het toekomstig beleid.⁸⁵

Het Pastoraal Concilie had een sterk mobiliserende werking op de katholieken. Die strekte zich ook uit tot de intellectuelen die op groter schaal dan ooit tevoren werden ingeschakeld bij de beleidsvoorbereiding. Door de intensieve discussies groeide er ook consensus over het te volgen beleid. Voor de implementatie daarvan was echter voortgezet pastoraal beraad nodig. Daartoe hadden de bisschoppen een structuurcommissie ingesteld met de opdracht 'de bisschoppen te adviseren op welke wijze het gelovig beraad en de pastorale beleidsvorming in de kerk het best duurzaam gestalte zou kunnen krijgen'. Maar het liep allemaal anders.

4.2.3. *Restauratie*

Het Pastoraal Concilie werd door het Vaticaan met wantrouwen gezien. Dat is niet verwonderlijk in een organisatie waarin het centrale bestuur centralistisch en hiërarchisch denkt. Daarin past hoogstens vernieuwing van bovenaf en kan een (voortgaand) vernieuwingsproces dat op eigen kracht op de lagere niveaus wordt georganiseerd niet worden getolereerd. Bovendien was men bezorgd dat het Nederlandse initiatief in andere gebieden van de Kerk navolging zou vinden. Er moest dus tegen worden opgetreden.

Zo'n optreden paste ook in het al snel weer veranderende klimaat binnen de kerk. Sinds de bisschoppen weer thuis waren, voelde de Curie zich sterker en zij vond ook steun bij de opvolger van Johannes. Paulus VI was een bijzonder intelligent en (daardoor?) aarzelend man. Hij had zonder twijfel positief gestaan tegenover de vernieuwingen maar hij leek terug te schrikken voor de gevolgen. Een eerste indicatie daarvan was de publikatie van de encycliek *Humanae vitae*. *Over een juiste geboorteregeling* (1968).

In de kerk werd al langer aangedrongen op een herziening van de strenge leer over de seksualiteit, die geboorteregeling hoogstens door middel van periodieke onthouding toestond. Ter verkenning van de problematiek in het licht van nieuwe technische mogelijkheden werd een pauselijke studiecommissie ingesteld. De

⁸⁵ Rapporten en discussieverslagen e.d. zijn opgenomen in *Pastoraal Concilie van de Nederlandse kerkprovincie 7 dln.*, Amersfoort: De Horstink 1968–1970. Voor een sociologisch onderzoek naar allerlei aspecten: Goddijn e.a. (1986).

meerderheid daarvan pleitte voor verruiming van de normen; een minderheid wenste vast te houden aan de traditionele opvattingen. Tegen veler verwachting in volgde Paulus vi in zijn encycliek het standpunt van de minderheid.

Een golf van kritiek barstte los.⁸⁶ Ook nogal wat bisschoppen deden hun best om de encycliek enigermate af te zwakken ten gunste van de gewetensvrijheid. Maar dat kon niet voorkomen dat een domper werd gezet op de verwachtingen die door het Tweede Vaticaans Concilie waren gewekt. Bovendien was de encycliek autocratisch tot stand gekomen, tegen een groot deel van het wereldepiscopaat in.

De encycliek was wellicht het meest opzienbarende symptoom van een veranderde houding maar zeker niet het enige. In de reactie van het Vaticaan op het Nederlandse Pastoraal Concilie werd duidelijk dat de Curie wenste terug te grijpen op de eeuwenlang in praktijk gebrachte strategieën om weer orde op zaken te stellen. Dat zij het eerst in Nederland werden toegepast, is te danken aan het feit dat Nederland het spits had afgebeten bij de 'zelforganisatie van de vernieuwing' en nog wel onder leiding van de bisschoppen. Zij hadden echter een wijdere strekking en bleven al spoedig niet tot Nederland beperkt.

Het besluit van de bisschoppen om, op verzoek van het Pastoraal Concilie, bij de paus de afschaffing van de celibaatsverplichting te bepleiten (Goddijn 1983) heeft het optreden wellicht versneld. Daarbij dient in het oog te worden gehouden dat het celibaat vanouds een centraal aspect van de kerkelijke machtsstructuur vormt. Van de ambtsdragers wordt onverdeelde loyaliteit gevraagd. Maar de bezwaren gingen dieper, zoals blijkt uit het verbod het Pastoraal Concilie voort te zetten. Het Tweede Vaticaans Concilie had zich wel 'positief uitgesproken over de totstandkoming van pastorale raden op parochiaal, dekenaal of diocesaan niveau' maar 'een permanente, geïnstitutionaliseerde pastorale raad van landelijk karakter en met een min of meer beslissende bevoegdheid op beleidsniveau – zij het nooit onafhankelijk van de bisschoppen – strookte niet met de institutie van de kerk'. Aldus de weergave van de bezwaren door kardinaal Alfrink (Katholiek Archief 1973, 288). Hij had ook kunnen zeggen: strookte niet met het hiërarchisch centralisme.

Om dat te versterken werden vanaf 1970 vacant komende bisschopszetels met conservatieve bisschoppen bezet⁸⁷ en niet alleen in Nederland. Voorts werd de disciplinerende hand genomen, o.a. met betrekking tot de priesteropleiding, gemengde huwelijken, geloofsonderricht en homofilie terwijl ook traditionele vroomheidspraktijken (the politics of piety) weer krachtig werden aanbevolen.

⁸⁶ Zie: *Dossier 'Humanae vitae'* (z.j.).

⁸⁷ De eersten waren Dr. Simonis eind 1970 en Dr. Gijsen begin 1972. Sindsdien is dat beleid, met een enkele uitzondering op het niveau van hulpbisschoppen, voortgezet, ook in andere landen.

Ook werd opnieuw naar het wapen der veroordelingen gegrepen. Tegen het eind van de jaren zeventig moest de progressieve theoloog Schillebeeckx, die ten tijde van het Vaticaans Concilie een belangrijke rol speelde als adviseur van de Nederlandse bisschoppen, zich in Rome verantwoorden voor zijn theologische opvattingen. Hij was een van de eerste in een nieuwe reeks na de weigering van Johannes xxiii om veroordelingen uit te spreken. In 1983 verscheen het nieuwe kerkelijk wetboek waarin een legalistische toon overheerst. Volgens Paus Johannes Paulus II was daarmee een eind gekomen aan een periode van experimenteren. In zijn visie is de Codex te beschouwen als het laatste document van het Vaticaans Concilie.

In 1985 werd een buitengewone bisschoppensynode gehouden om na twintig jaar het Vaticaans Concilie te evalueren. Het opmerkelijke daarin was wellicht dat de term 'Volk Gods' geen rol meer speelde. Deze had teveel democratische connotaties en werd vervangen door de kerk als 'mysterie'. Tegelijk werd duidelijk dat de synodes ingekapseld werden in het centralistisch beleid en als uitdrukking van collegialiteit geen rol van betekenis speelden (Hebblethwaite 1986).

Hoewel het restauratieve beleid dus al lang niet meer alleen op Nederland betrekking had, kwamen de Nederlandse bisschoppen nog een keer opvallend in het nieuws. Zij werden in 1980 naar Rome geroepen voor speciaal beraad over de Nederlandse situatie, die overigens niet meer sterk afweek van de situatie elders. De bisschoppen waren onderling verdeeld en de kerkelijke situatie liet volgens het Vaticaan veel te wensen over. In een speciaal beraad onder leiding van de paus moesten de bisschoppen proberen tot onderlinge overeenstemming te komen en door het nemen van disciplinaire maatregelen diende orde op zaken te worden gesteld. Die pasten in het algemene beeld (Katholiek Archief 1980, 223–236) en kunnen hier buiten beschouwing blijven.

Maar het mag niet onvermeld blijven dat een jaar later de toenmalige aartsbisschop van Utrecht, kardinaal Willebrands, in een openhartige brief het failliet ervan meldde. De bisschoppen hadden geen eenheid bereikt en de bestaande conflicten waren opnieuw virulent naar boven gekomen. Daardoor was de toestand snel verslechterd. 'Teleurstelling, verbittering, openlijk verzet tegen de bisschoppen, en wat misschien het ergste is, groeiende onverschilligheid tegenover de Kerk, zijn de gevolgen' (Katholiek Archief 1981, 479). Ook dat was niet specifiek voor Nederland. Vrijwel overal in het Westen verloor de officiële kerk aan macht en prestige.

Volgens de kardinaal had de belangrijkste kritiek betrekking op het feit dat de besluiten 'een hiërarchisch kerkbeeld te zien geven dat in strijd is met de ontwikkelingen en inzichten in de kerkgemeenschap in de lijn van het Tweede Vaticaans Concilie' (ibid). Hij vermeldde ook wat er tegenover werd gesteld, namelijk dat men 'de sakramentele structuur van de Kerk niet meer ziet en een nieuwe kerk preekt, waarin de plaats en het ambt van de bisschop en daarmee de plaats en het ambt van de priester worden verkleind omdat men het bijzonder sakra-

ment van deze ambten niet meer erkent en komt tot een congregationalistische of tot een democratische kerkvorm die de hiërarchische ordening zou moeten vervangen'. Daar was hij het uiteraard niet mee eens. 'Juist omdat de Geest aan heel de Kerk is gegeven kan men een "Kerk van onderop" niet stellen tegenover en "Kerk van bovenaf". Alle gaven komen van één Geest en maken ons een in Christus, maar er is wel verscheidenheid van gaven en een ordening van diensten'. Daarbij verwees hij naar Paulus en vervolgde: 'Het gezegde "wij zijn de kerk" vraagt wel nadere precisering en aanvulling vanuit dat andere gezegde (van Cyprianus, L. cf 2.3.) "waar de bisschop is, daar is de kerk" ...' (idem 480-481).

Het betoeg van de Utrechtse aartsbisschop raakte precies de kern van de zaak. Het ambtscharisma stond opnieuw ter discussie. Het was verzwakt als gevolg van de aantasting van zijn culturele en organisatorische voorwaarden. En het alternatief werd gedragen door categorieën die aan zelfvertrouwen en invloed hadden gewonnen; de leken en de intellectuelen. In hen werden de traditionele tegenkrachten van het persoonlijk charisma en de rede zichtbaar. Dat vormen de thema's van de laatste paragraaf.

4.3. HERLEVING VAN DE STRIJD OM HET AMBTSCHARISMA

4.3.1. *Desacralisering van de ambtskerk*

Het Tweede Vaticaanse Concilie heeft onbedoeld bijgedragen aan een desacralisering van de kerk. Bij de opening ervan was dat nog niet merkbaar. Toen trokken met luisterrijk vertoon een paar duizend bisschoppen in liturgische gewaden de St. Pieter binnen. Dat beeld werd door de media over de wereld uitgestraald, zodat iedereen die dat wilde getuige kon zijn van die indrukwekkende gebeurtenis. In het R.K. Dagblad *De Tijd* werd zij als volgt becommentarieerd.

'Vandaag heeft het Concilie zich geopenbaard als liturgie. Een barokke, overdadige, verblindende en daarom niet altijd doorzichtige liturgie, maar toch werkelijke liturgie, eredienst aan God. ... Liturgie is naar zijn wezen de opgang van de mens naar God om zijn heilsgaven te ontvangen ... In het Concilie concentreert de Kerk zich om scherper te kunnen luisteren naar het Woord Gods in zijn altijd actuele betekenis en steeds vernieuwende kracht' (12-10-1962).

De auteur liet op die laatste woorden volgen: 'Bij alle discussies en spanningen, die straks onze aandacht zullen vragen, zou men dit kunnen vergeten' en hij verwees naar *Time*, waarin was opgemerkt dat 'de Concilies in de loop der geschiedenis dikwijls het toneel van spannende en bittere strijd' waren (idem).

Dat is ongetwijfeld waar en men zou de laatste woorden voor sommige concilies zelfs nog eufemistisch kunnen noemen. Maar nooit eerder in de geschiedenis kon de wereld van dag tot dag de strijd van nabij volgen. In de wandelgangen werden achtergronden onthuld en frontlijnen geschetst en de commentaren ge-

waagden van partijen, overwinningen en nederlagen. Het Concilie mocht dan liturgie zijn, het was ook een omstrede gebeurtenis met omstreden doelstellingen en omstreden uitkomsten (Seidler 1985/86). Het werd als zodanig – en terecht – door de media aan de wereld gepresenteerd.

Dat gaf een ander beeld van de totstandkoming van leerstellende formuleringen dan waarschijnlijk bij de kerkleden leefde. In de gesloten katholieke opvoeding was vooral de nadruk gelegd op de eenstemmigheid en de harmonie van de besluiten, die onder inspiratie van de H. Geest tot stand kwamen. Dankzij de goddelijke bijstand had de kerk altijd over de dwaling kunnen zegevieren. Nu bleek, simpel gezegd, dat de grens tussen waarheid en dwaling (ook) afhing van op zijn best rationele onderhandelingen tussen de dragers van het ambtscharisma en op zijn slechtst van slimme manipulatie van de procedures van besluitvorming.

Kenners van de geschiedenis wisten dat zulks altijd al het geval was geweest maar dat beeld kon gelovig ‘overstegen’ worden door de overtuiging dat de H. Geest ondanks alle menselijke gebrekkigheid de kerk toch op het juiste spoor hield. In de moderne, seculariserende samenleving ligt een ‘menselijke’ interpretatie echter meer voor de hand dan een gelovige.

Dat beeld wordt nog versterkt door het feit dat in de uiteindelijke decreten vaak oude en nieuwe gezichtspunten onverbonden naast elkaar stonden. Zij waren (vaak?) het resultaat van compromissen tussen twistende partijen, die erin geslaagd waren hun eigen opvattingen in de eindteksten aanvaard te krijgen. Of het waren tegemoetkomingen, teneinde een meerderheid te kunnen bereiken. De officiële documenten kunnen dus selectief worden aangewend ter legitimering van uiteenlopende opvattingen. Dat gebeurde direct na de sluiting en gaat door tot de huidige dag.

De consequentie van dit alles was, dat men het ‘ambtscharisma’ met seculiere ogen ging bezien. Goldner c.s. (1977) heeft die gang van zaken gethematiseerd in termen van ‘cynische kennis’. Dergelijke kennis betreft de werkelijkheid achter de officiële gestalte en presentatie van ideeële organisaties en dus de spanning tussen ideaal en werkelijkheid. Naarmate die werkelijkheid en de presentatie c.q. pretenties minder overeenkomen, neemt de plausibiliteit van de organisatie af en komen de gezagsverhoudingen daarbinnen meer onder druk te staan.

Hij heeft die veronderstelling getoetst in een onderzoek onder Amerikaanse priesters. Daarbij bleek dat degenen die na het concilie de wijding hadden ontvangen zich wat die cynische kennis betreft duidelijk onderscheidden van voorgaande generaties. Zo werd de stelling dat ‘de vorming van de kerkelijke leer onderhandelingen tussen de leden van de hiërarchie kan insluiten, aanvaard door 75% van degenen die tussen 1965 en 1970 waren gewijd. Die cijfers waren voor de wijdingsgeneraties van de jaren dertig, veertig en vijftig respectievelijk 9, 19 en 39%. Een minder scherp verschil betrof de uitspraak dat ‘leden van de

hiërarchie niet altijd geloven wat zij in het openbaar zeggen, namelijk 81 tegen 24, 36 en 48%.⁸⁸

Met de uitdrukking ‘cynische kennis’ wordt gesuggereerd dat men eigenlijk anders verwacht had maar nu wel beter weet. Men rekent het de kerk als een tekort aan. Vergeleken met vroeger betekent dit een belangrijke verschuiving. Toen werden spanningen tussen de kerk en haar leden, priesters of gewone gelovigen, veelal toegeschreven aan het tekortschieten van de leden. Nu wordt de schuld (ook) aan de kant van de kerk gezocht.

In een meer neutrale opstelling kan men de conciliedebatten zien als een voorbeeld van wat in moderne kennistheorieën de sociale constructie van kennis wordt genoemd. In dat perspectief onderscheiden de discussies over de juiste leer zich niet wezenlijk van wetenschappelijke discussies en kan de gang van zaken de kerk daarom niet als een tekort worden aangerekend. Maar in beide reactievormen wordt de kerk tot menselijke proporties teruggebracht en verbleekt haar sacrale gestalte. Meer concreet betekent dit dat het waarheidsbegrip als zodanig een bescheidener plaats krijgt, waarheidsclaims worden gerelativeerd en het kerkelijk spreken aan gezag verliest.

Dat laatste bleek ook uit de reacties op de encycliek *Humanae Vitae*. Daarin werd vanuit de kerkelijke traditie en op basis van specifieke opvattingen over de natuurwet het verbod van kunstmatige geboortenbeperking gehandhaafd en ingescherpt. Ook door bisschoppen werd erop gewezen, dat men met een encycliek wel ernstig rekening moet houden, maar dat zij zij geen officiële uitspraak van het kerkelijk leergezag behelste. Een dergelijke, toch ook min of meer gezagvolle, vaststelling van gradaties van leergezag wijst erop dat pauselijke uitspraken niet meer als vanzelfsprekend werden ervaren. Dat zo’n maatlat wordt aangelegd, wijst op een gebrek aan overtuigingskracht.

Alle relativeringen ten spijt leidde de encycliek dan ook tot een verdere verwijdering tussen de katholieken en de kerkelijke leer over de sexualiteit. Uit onderzoeken blijkt dat de overgrote meerderheid van de kerkgetrouwe katholieken zich in hun seksuele leven vrijwel niets meer van het leergezag aantrekt. In hun ogen had de kerk opnieuw weinig anders weten te doen dan in grondig veranderde omstandigheden oude geboden herhalen. Zij bood ook aan de goedwillenden geen ruimte voor een levenswijze waarin plaats was voor nieuwe inzichten en voor een verantwoorde gewetensvrijheid. Zij schoot daarom ook tekort in een van de belangrijke taken van het ambtscharisma: het voorhouden van

⁸⁸ Toen het onderzoeksontwerp ter goedkeuring aan de aartsbisschop van het betreffende diocees werd voorgelegd, werd bezwaar gemaakt tegen de opname van deze twee uitspraken, met het argument dat die impliceerden dat het voor priesters mogelijk was dergelijke zaken te geloven.

een zinvolle levenswijze. Daardoor kon het zich niet goed meer ‘bewähren’ en brokkelde een van de voorwaarden van het charismatisch gezag meer en meer af.

In die jaren werd de kerkelijke deelname minder en begon de uittocht uit de kerk. Die kunnen niet alleen aan de encycliek worden toegeschreven.⁸⁹ Ongewijfeld maakte de restauratie de band tussen gelovigen en kerk losser, hetgeen zowel tot kerkverlating als tot een zelfstandiger opstelling binnen de kerk leidde. Maar de doorzettende individualisering in de jaren zestig en het openbreken van het katholieke milieu vormden de voedingsbodem waarin het protest kon gedijen.

Voor de stabiliteit van het ambtscharisma was het speciaal bedreigend dat ook het aantal aanmeldingen voor toelating tot het priesterambt sterk begon af te nemen en bovendien het aantal ambtsverlatingen toenam. Daarin speelden diverse factoren een rol. Allereerst de toeneming van de ‘cynische kennis’ die nu, anders dan vroeger, openlijk werd uitgewisseld. Daardoor werd de binding aan de kerk verzwakt. Een tweede factor werd gevormd door de encycliek *Humanae Vitae*. De meerderheid van de priesters koos de zijde van de gelovigen en kwam daardoor in een ernstig loyaliteitsconflict terecht dat veelal met een keus tegen de encycliek en het daarachter staande gezag werd opgelost.

De grondige verandering in hun positie was de derde factor. Binnen de gesloten wereld van het katholicisme hadden zij in aanzien gestaan maar dat aanzien berustte voor een groot deel op het ‘sacrale karakter’ van hun functie. De desacralisering van de kerk werkte echter in de afnemende waardering voor hun ambt door. Dat werd nog versterkt door de hervormingen in de liturgie, waarin door de actieve deelname van de gelovigen niet altijd meer zo duidelijk was, waar de grenzen met de ambtsbevoegheden nu precies lagen. De priesters konden echter lang niet altijd ‘terugvallen’ op intellectuele of algemeen menselijke kwaliteiten. Hun opleiding was afgestemd op een traditioneel katholiek levenspatroon. Toen het milieu werd opengebroken en de complexiteit van de problemen toenam, kwamen de priesters zichzelf tegen als mensen die niet goed voor hun taak waren opgeleid, zich veel minder dan voorheen op sacrale aspecten konden beroepen en in hun pastorale werk moesten gaan concurreren met professionals in de zorgsector. Het is niet toevallig dat in de jaren zestig het thema van de ‘professionalisering van het priesterambt’ in de belangstelling en het instituut van de seminarie-opleiding onder druk kwam te staan.

Tenslotte speelde ook het celibaat een rol, maar het is te eenvoudig dat als de belangrijkste factor te zien. Veeleer ligt het voor de hand aan te nemen dat tegen de achtergrond van de desacralisering van het priesterambt en de andere beroepsproblemen het huwelijk als normale menselijke bestaanswijze weer in het

⁸⁹ De Amerikaanse godsdienstsocioloog Greeley is daarvan wel overtuigd. Zie Greeley (1976).

vizier kwam. Rond 1970 leek het er in Nederland zelfs naar uit te zien dat de celibaatsverplichting zou kunnen worden opgeheven. In andere landen werd dat ook met veel belangstelling gevolgd. Tijdens het Pastoraal Concilie werd zelfs een daartoe strekkende resolutie aangenomen en door de bisschoppen gesteund maar zij kregen in het Vaticaan in 1970 nul op het request (Godlijn 1983; Laeyendecker 1990). Dat verminderde de aantrekkingskracht van het ambt nog meer. Het gevolg was een sterke veroudering.

Niet alleen het toenemend personeelsgebrek maar ook de onwil van vele priesters om hun priesterlijk werk binnen de officiële grenzen uit te oefenen, verminderde de mogelijkheden voor het ambtscharisma om de gelovigen onder controle te houden. Deze waren ook minder gevoelig geworden voor de traditionele 'dwang- en lokmiddelen'. Daaraan lag aan de ene kant een verminderd geloof aan een vergelding na de dood ten grondslag en aan de andere kant een groeiend verzet tegen heteronome gedragscontrole. Tegen die achtergrond was de verdwijning van de biecht uit de godsdienstige praktijk een voor de hand liggende zaak. Daarin kwam overigens ook de herwaardering van de seksualiteit tot uitdrukking, die vanouds het belangrijkste onderdeel van de schuldbelijdenis had gevormd maar steeds minder in termen van zonde benaderd werd.

Daarmee werden de organisatorische voorwaarden waaronder de kerk (het geloof in) het ambtscharisma kon handhaven, aangetast. De claims van het leergezag waren verzwakt doordat het concilie aan de hele wereld een schouwspel had geboden van conflicterende partijen die streden om hun eigen visie in de decreten te krijgen. Het concilie bood inderdaad openingen voor een realistischer omgang met de moderniteit, maar op een punt dat direct het intieme leven van de gelovigen raakte, greep het officiële gezag kort daarna terug op de traditie op een wijze die voor de meesten de toets der kritiek niet kon doorstaan. Op een zeer belangrijk punt faalde het ambtscharisma in de 'Bewährung'. Het onderscheid gewijden-leken vervaagde, o.a. door ontwikkelingen in de liturgie. In de jaren zeventig ontstond een personeelsprobleem dat steeds ernstiger vormen begon aan te nemen. Mede doordat het geloof in 'Entsagung von Heilsgüter' evenens afgenomen is, heeft het ambtscharisma aan beheersingsmacht verloren.

4.3.2. *De opmars van de leken*

Sinds de brief van Clemens Romanus in de eerste eeuw was er binnen de kerk onderscheid gemaakt tussen degenen die als ambtsdragers waren aangesteld en de overigen, tussen de clerus en de leken. Het woord leek is afgeleid van het Griekse woord *laos* dat volk betekent en in het Nieuwe Testament gebruikt werd als aanduiding voor de gemeente als begenadigd en priesterlijk volk Gods (1 Petr 2, 9). Met de ontwikkeling van de ambtsstructuur nam de invloed van de leken in het kerkelijk leven gestaag af. Zij bleven wel geruime tijd vaste voet houden in het kloosterwezen en vormden ook het merendeel van de Middel-

eeuwse, al dan niet als ketters bestempelde, armoedebewegingen. Deze belichaamden, juist als lekenbewegingen ook een protest tegen het clericale karakter van de kerk. In de Middeleeuwen werd de kloof verdiept door de scholing en de voorrechten van de clerus. Later ontving ook het grootste deel van de kloosterlingen de priesterwijding. De Reformatie beklemtoonde het algemeen priesterschap van de gelovigen en wees het traditionele onderscheid af. In de R.K. Kerk werd het in de Contra-Reformatie juist aangescherpt.

De leken namen een volstrekt ondergeschikte positie in en hadden vrijwel geen invloed op de kerkelijke gang van zaken. In de 19e eeuw echter begonnen zij zich ten tijde van de liberale revoluties te roeren. Zij wensten zich als katholieken niet alleen te laten gelden in het sociale en politieke leven, maar ook binnen de kerk. Dat werd door de kerkelijke leiders met gemengde gevoelens gezien. Aan de ene kant konden zij steun gebruiken voor hun pogingen de invloed van de kerk op het maatschappelijk leven te vergroten, aan de andere kant vreesden zij voor te grote invloed binnen de eigen veste. De oplossing van dit dilemma lag in een politiek van domesticatie zoals die met succes tegenover de kloosterorden was gevoerd. Zij kwam neer op organisatie van de leken onder leiding van de hiërarchie ten einde de doeleinden van de hiërarchie te bevorderen. De belangrijkste organisatie was die van de Katholieke Actie (Poggi 1967).⁹⁰

Die politiek was niet zonder risico's omdat de katholieken op sociaal en politiek terrein verdeeld waren en niet iedereen van plan was de lijn te volgen van de kerk die in hoofdzaak conservatief was. De Katholieke Actie was dan ook niet zelden het schouwtoneel voor conflicten tussen links en rechts. De uitkomst daarvan hing in hoge mate af van de houding van de betreffende pausen. Maar onder geen van allen stond de ondergeschiktheid van de leken aan de hiërarchie ter discussie.

Desalniettemin nam het gewicht van de leken binnen de kerk toe. Zij waren in diverse landen georganiseerd en in 1949 deed de vooruitstrevende Mgr Montini, later als Paulus VI de opvolger van Johannes XXIII, het voorstel een internationaal congres te houden. Hij hoopte daarmee de heerschappij der conservatieven te verminderen. Pius XII ging op zijn voorstel in, zij het met een andere intentie; hij wenste een betere controle op het doen en laten door een strakker centralisering.

Het Eerste Wereldcongres voor het lekenapostolaat vond in 1951 plaats. Pius XII moedigde, mede vanwege een dreigend tekort aan priesters, medewerking van de leken in de kerk aan, maar alleen in strikte onderschikking aan de hiërarchie. In 1957 werd het Tweede Congres gehouden, waarop hij die boodschap herhaalde. Hij kreeg weinig weerwerk, want de overgrote meerderheid van de aanwezige leken hield zich passief. Alleen in de toespraken van invloedrijke katholieken werden contrasterende tonen aangeslagen. Men had het liever over

⁹⁰ Het volgende overzicht is voornamelijk ontleend aan Vaillancourt (1980).

samenwerking dan over onderschikking en sprak over de kerk als volk Gods. In de slotverklaring werd echter het woord medewerking gebruikt in een passage die de verhoudingen goed weergaf. 'Meer dan ooit zijn de leken, als leden van den kerk en volk van God op weg, geroepen om mee te werken met de Hiërarchie, bij de uitoefening van de zending van de Kerk' (Katholiek Archief 1957, 1203).

Het Tweede Vaticaans Concilie bracht in die opvatting een betekenisvolle verandering aan. In de *Dogmatische Constitutie over de Kerk* wordt gezegd dat 'de bedienaars krachtens de gewijde macht warover zij beschikken in dienst (staan) van hun broeders, opdat allen die tot het Godsvolk behoren ... door vrije en geordende samenwerking voor hetzelfde doel, de zaligheid zouden bereiken' (18). Deze herwaardering versterkte het zelfbewustzijn van de leken; dat bleek vooreerst in 1967 op het Derde Wereldcongres.

In de beleefde taal die bij dergelijke bijeenkomsten gebruikelijk is, werden duidelijke posities ingenomen ten aanzien van de thema's vrijheid en autonomie. Het congres wenste bijvoorbeeld op de diverse bestuursniveau's een representatieve vertegenwoordiging van leken die democratisch waren gekozen, in plaats van door de clerus te zijn aangewezen (Katholiek Archief 1967, 1277). Bovendien wenste het dat 'aan de vrouw door de kerk haar volledige rechten en verantwoordelijkheden als christen zouden worden toegekend en dat een ernstige leerstellige studie zal worden ondernomen over de plaats van de vrouw binnen de sacramentele orde en binnen de kerk' (idem 1285).

Veelbetekenend was ook, dat de leken in overgrote meerderheid voorstanders waren van 'verantwoord ouderschap' waarbij de keus van de middelen aan henzelf diende te worden overgelaten. Dat was één jaar voor de publicatie van *Humanae Vitae* (idem 1283). Er kwam zelfs regelrechte opschudding toen een geheime tekst verspreid werd van een toespraak die de voorzitter van de kerkelijke commissie van het congres, kardinaal Roy, had gehouden op een bijeenkomst van bisschoppen, die op het congres aanwezig waren. Daarin zei hij dat de kerkelijke commissie zou toezien op de leerstellige correctheid van uitspraken die door leken werden gedaan. De commissie zou ook graag helpen bij het formuleren van de conclusies terwijl de bisschoppen de gelegenheid kregen om de commissie na de sessies te wijzen op punten die zij graag gecorrigeerd zouden zien. Hun werd gevraagd dit door te geven aan de priesters en religieuzen die in de werkgroepen participeerden. Om opheldering gevraagd over dit controlerend paternalisme, antwoordde de kardinaal dat hij verkeerd begrepen was (Vaillancourt 1980, 114-115).

De Vaticaanse reacties op dit Wereldcongres, dat het niet geheel onder controle had kunnen houden, waren niet positief. De aanwezige leken behoorden nog tot de meer gematigden en waren als zodanig ook voor deelname uitgekozen. Maar ook zij bleken toch een eigen weg te willen gaan. Dat gold des te meer voor diverse bewegingen in diverse landen in de periode die over het algemeen gekenmerkt werd door opleving van protest. De kerk bleef daarvan niet ver-

schoond en in 1968 sprak de paus er tijdens een algemene audiëntie zijn zorg over uit.

Hij constateerde dat ‘talrijke kinderen van de Kerk door spontaneïteit in denk- en handelwijzen bezeten’ waren en hij wilde deze ‘welige bloei van geestelijke energie met respect en sympathie beschouwen’. Zij was ‘een gebaar van zelfbevrijding jegens afgeleefde, onredelijke gewoonten ... een inwendig uitdiepen van de godsdienstige expressievormen en een dappere poging om aan het geestelijk leven een nieuwe, eigen taal te geven en aan de theologie een enkele nieuwe, originele uitingsvorm. ... Het verdient allemaal onze aandacht en dikwijls ook onze bewondering.’

Maar hij zag ook schaduwzijden. ‘Ongerichte kolkingen van spiritualiteit of activiteit stromen samen rond een ondernemend iemand of rond een opvallende formule, of een school of een periodiek. Vaak ligt bij een priester, een religieus, de oorsprong, de verantwoordelijkheid voor dergelijke gegrepen elitegroepen. Soms deinzen ze er niet voor terug zichzelf een charismatische roeping en zelfs charismatische krachten toe te schrijven. Deze geestelijke vegetatie groeit gewoonlijk buiten de normale voren die er op het terrein van het apostolaat zijn getrokken. Het is instinctief een verschijnsel met anti-institutionele neigingen. Men beroept zich daarbij tegenwoordig op de godsdienstvrijheid, op de autonomie van het geweten, op de volwassenheid van de hedendaagse christen. ... Men duldt met tegenzin het kerkelijk leergezag en bestrijdt er de reikwijdte en het gezag van. ... Men ontwikkelt een geheel eigen kerkbesef, vrijgevochten van de gebruikelijke verplichtingen bij een gemeenschap die haar samenhang aan kerkrechtelijke normen te danken heeft.’

Een week later ging hij op het thema door en constateerde dat ‘een geest van vernietigende kritiek de grote mode was geworden in bepaalde sectoren van het katholieke leven’. Een ‘vooraanstaand protestants hoogleraar’ had hem tijdens een privé-gesprek gezegd dat deze eigenaardige mentaliteit ‘de merkwaardige angst was van bepaalde katholieken om achterop te raken bij de ontwikkeling van ideeën’ waardoor ze zich gretig de nieuwste ideeën eigen maken, ook al zijn ze lijnrecht in strijd met de gebruikelijke katholieke traditie. Als voorbeelden noemde hij o.a. het ‘bezetten van kathedralen, de collectieve en afgesproken protesten tegen onze laatste encycliciek (*Humanae Vitae*) en gevallen van intercommunie in strijd met de juiste oecumenische gedragslijn’ (Katholiek Archief 1968, 1172–1177 passim).

Het zelfbewustzijn van de leken had dus ook tot vormen van zelfbewust handelen geleid die niet in overeenstemming waren met de kerkelijke richtlijnen. Dit had klaarblijkelijk zo’n omvang aangenomen, dat de paus er openlijk tegen wenste te waarschuwen. Zijn diagnose was grotendeels juist: er was geestelijk elan en het stroomde buiten de kerkelijke paden. Het werd charismatisch genoemd, had te maken met toegenomen autonomie en een hoge waardering van gewetensvrijheid, vertoonde anti-institutionele trekken en was kritisch ten op-

zichte van het kerkelijk gezag. Het ging inderdaad om een ander kerkbeeld. Dat is zich sindsdien ook steeds sterker gaan aftekenen. Excessen waren en zijn er zeker ook en die kunnen beïnvloed zijn door de angst niet mee te tellen. Maar voor het totale verschijnsel is die angst van ondergeschikt belang. Dat blijkt uit de aard van de conflicten die in Nederland tussen bisschoppen en leken worden uitgevochten.

Die betreffen niet, zoals wellicht uit de aandacht van de media op te maken zou zijn, de benoeming van ongewenste bisschoppen zonder enige inspraak van de lokale kerk, hoewel het psychologisch klimaat daardoor zeer nadelig beïnvloed is. Noch zijn zij gemakkelijk in verband te brengen met de angst achter te blijven. De kern ervan betreft de vigerende ambtsstructuur van de kerk, met andere woorden: de bevoegdheden van het ambtscharisma. Dat wordt vooral zichtbaar in de conflicten rond de pastorale werker, de viering van de Eucharistie en de intercommunie.

De pastorale werkers dateren van rond de jaren zeventig. Die categorie bestaat uit degenen die in het begin der jaren zeventig wel de seminarie-opleiding volgden, maar zich niet meer wilden laten wijden omdat het ambt voor hen zijn aantrekkelijkheid verloren had. Voorts uit priesters die hun ambt hebben neergelegd, maar wel in het pastoraat werkzaam willen blijven. En, meer recent, uit mannen en vrouwen die met het oog op een pastorale functie wel een opleiding voor het pastorale beroep hebben gevolgd, maar door levensstaat of sexe niet voor het priesterschap in aanmerking komen, ook als zij dat zouden willen (Bunnik 1990).

Deze pastorale werkers vervullen belangrijke taken in de pastoraal. Het tekort aan priesters is namelijk steeds groter geworden en vele parochies hebben geen eigen priester(s) meer. Zij mogen alles doen wat een priester gerechtigd is te doen, behalve de bediening van de sacramenten. Zij mogen dus wel mensen begeleiden in belangrijke levenssituaties, maar moeten bij de sacramentele markering daarvan plaats maken voor gewijde celibatairen.

Dat is voor de leken moeilijk te volgen. Vaak vragen de betrokkenen uitdrukkelijk om inschakeling van hun vertrouwde pastorale werker bij doop, huwelijk en oliesel en kiezen er bij weigering soms voor dan maar van de sacramenten af te zien. Bovendien wordt op die manier de functie van de priester teruggebracht tot het bedienen van de sacramenten en losgekoppeld van de pastorale begeleiding, hetgeen een reductie van zijn functie inhoudt. De priester treedt dus op als de pastorale werker – beide worden zij pastor genoemd – de grens van zijn bevoegdheden heeft bereikt.⁹¹

⁹¹ Daar doorheen speelt natuurlijk de kwestie van de 'vrouw in het ambt': er zijn ook vrouwelijke pastorale werkers. Bovendien zijn vele vrijwilligers in het kerkelijk werk vrouwen, waardoor de druk op 'gelijkberechtiging' van de vrouw in de kerk wordt vergroot.

In feite hebben de pastorale werkers herhaaldelijk de grenzen overschreden, met andere woorden, het ambtelijk monopolie op de bemiddeling van het heil aangetast. Als dat de bisschoppen op een zodanige wijze ter ore komt dat zij het niet kunnen negeren – dat laatste gebeurt ook wel – volgt een verbod. Aangezien het protest van pastorale werkers en de betrokken parochie nooit iets uithaalt, neemt het onbehagen over de vigerende ambtsopvatting toe en komt deze nog sterker onder druk te staan.

Een tweede conflictpunt betreft de viering van liturgie. De liturgische hervormingen van het Vaticaans Concilie hebben onbedoelde gevolgen gehad. Door de invoering van de volkstaal werd het ‘oneigentijdse’ karakter van de gebeden duidelijk. Er moesten daarom gebeden en liederen gemaakt worden die de kerkleden meer aanspraken. Daarbij werd de bewaking van de orthodoxie een probleem. Dat gold speciaal het centrale gebed rond de Gaven van Brood en Wijn (het Canongebed) in de Eucharistie. Daarvan waren en zijn er vele in omloop, maar slechts een aantal daarvan is door het Vaticaan goedgekeurd. Voorts riep de actieve deelname van de leken de vraag op welke gebeden zij nu wel en niet mochten meebidden. Mochten zij ook het canongebed meebidden en zo ja, gold dat dan ook voor de zogenaamde instellingswoorden, waardoor brood en wijn worden omgevormd in het Lichaam en Bloed van Christus?

In beide vragen is weer de grens tussen ambtelijk en niet-ambtelijk handelen in het geding en de bevoegdheid van het ambtscharisma om niet alleen die grenzen vast te stellen maar ook de uitdrukkingvormen aan regels te binden. In de praktijk wordt die bevoegdheid niet al te serieus genomen. Dat werkt natuurlijk vervaging van de grenzen in de hand. Bovendien kan het aanleiding geven tot ernstige conflicten die het probleem juist accentueren. Een fraai voorbeeld daarvan is het conflict tussen de *Acht Mei Beweging* en de bisschoppen. Op haar jaarlijkse bijeenkomst in 1986 gebruikte de AMB een niet goedgekeurd canongebed waarbij de ‘instellingswoorden’ door alle aanwezigen werden gezongen, terwijl naast een priester een vrouwelijke pastoraal werkster achter het altaar stond. Het conflict betrof alle drie de punten, de bevoegdheid van de (n.b. vrouwelijke) pastoraal werker, de deelname van leken aan wat aan de ambtsdrager is voorbehouden: het uitspreken van de instellingswoorden en het gebruik van een niet goedgekeurde tekst waartegen volgens liturgisten op het stuk van de orthodoxie overigens niets viel in te brengen.⁹² In reactie stelde kardinaal Simonis dat ‘de regeling van de heilige liturgie uitsluitend valt onder het gezag van de H. Stoel’.

Het derde conflictthema betreft de intercommunie, dat wil zeggen dat katholieken en protestanten gezamenlijk de Eucharistie of het Avondmaal vieren.

⁹² De reactie van de bisschoppen was fel: de dienstdoende priester, een abt van de Norbertijnen, verloor zijn lidmaatschap van de *Bisschoppelijke Beleidscommissie* (BBK); later werd een bestuurslid van de AMB niet herbenoemd in een bisschoppelijke adviescommissie voor Latijns Amerika.

Binnen de Oecumenische Beweging zijn de grenzen en mogelijkheden daarvan verkend. Op het niveau van de kerken als geheel heeft dat nog toe weinig effect gehad. Op het lokale niveau echter is de praktijk anders. Op nogal wat plaatsen werken katholieken en protestanten samen; dat leidt ook tot gezamenlijke vieringen waarbij zowel priesters als dominees voorgaan. Dat is voor de bisschoppen ontoelaatbaar en in enkele gevallen hebben zij ook een uitdrukkelijk verbod uitgesproken.⁹³

In 1992 publiceerden de bisschoppen *In Christus' naam. Herderlijk schrijven over woord, sacrament, ambt en wijding*. Dat vond zijn aanleiding in opvattingen zoals die o.a. leven bij de AMB en de Federatie van (diocesane) verenigingen van pastorale werkers. Zij onderkenden de praktische problemen die voortkwamen uit het priestertekort, de ontmoeting met andere kerken en een cultuur waarin ambtsdragers, aan wie 'de bediening van het woord en van de sacramenten door wijding, dus "van bovenaf" is toevertrouwd' minder gemakkelijk worden aanvaard. Zij signaleerden een toenemende versluiting van de rol van de ambtsdrager en van het verschil tussen sacramentele en andere vieringen en vroegen zich af wat de reden is 'dat de kerkelijke traditie zo sterk vasthoudt aan het eigen karakter van de ambtelijke verkondiging en van de sacramentele vieringen en in relatie daarmee ook aan de eigen rol van bisschop, priester en diaken' (3-11).

Uit hun diagnose blijkt dat er geen onduidelijkheid bestaat over de kern van de conflicten die zich in Nederland – en elders – tussen bisschoppen en leken afspelen. Dat blijkt bovendien uit de wijze waarop de bisschoppen het traditionele standpunt van de kerk uiteen zetten. De openbaring van God in Jesus, de sacramenten als heilsmiddelen, de aard van het apostelambt en de apostolische successie, de betekenis van de wijding en de verhouding tussen het ambt en het algemeen priesterschap van de gelovigen. Het zijn de kernthema's van het ambtscharisma, zoals die in de eerste eeuwen ontwikkeld werden, 'de grote bakens die in de geschiedenis van de openbaring, zoals die in Schrift en Traditie tot ons komt, zijn uitgezet' (13-26).

Op wat zij als oplossing voor de pastorale problemen zeiden te zien, hoeft hier niet te worden ingegaan.⁹⁴ Van belang is hier wel wat vier vernieuwingsbewegingen⁹⁵ in een *Open Brief* hebben geantwoord. Daarin merkten deze ten aanzien

⁹³ Zo in 1990 ten aanzien van dergelijke vieringen in Enschede (Helmshoek) en recent in het klooster der Dominicanen te Huissen.

⁹⁴ Zij achten een reductie van het sacramentele handelen ten gunste van niet-sacramentele vieringen mogelijk evenals een minder sterke koppeling van sacramentsbediening aan de persoon van de bedienaar. Ook moet ernaar gestreefd worden dat meer mensen zich aanmelden voor het (celibataire) priesterambt. Van een verruiming van de toelatingseisen (man, celibaat) willen zij niet weten.

⁹⁵ De AMB, de Federatie van Verenigingen voor pastorale werkers (VFW), de Marienburgvereniging en de Vereniging voor vernieuwing van het ambt in de R.K. Kerk (GOP).

van het leerstellige gedeelte op dat zij als gelovigen ‘de verkondiging aanvaarden, deze overwegen en blijk geven van hun eigen overwegingen’. Voorts pleiten zij voor een herbezinning op ‘de betekenis van de wijding’, stelden dat de ‘ambten niet voor eeuwig zijn vastgelegd’ en dat ‘differentiatie mogelijk is in de ambten die dan onder handoplegging en gebed worden overgedragen ... hetzij voor het leven, hetzij misschien tijdelijk’. En zij voegden toe dat ‘naar ons weten in Nederland nooit ernstig getwijfeld is aan de fundamentele betekenis van het apostolisch ambt van de bisschoppen als opvolger van de apostelen’ (Nieuwsbrief Mariënburgvereniging 1992, 3).

De toon van beide brieven is gematigd en welwillend. Bovendien blijken van de kant van de besturen van de vier bewegingen de zaken niet op scherp gezet te worden. Of en in hoever zij een zuivere weergave zijn van de praktijk en van de opinies in hun achterban, staat echter te bezien.

De conclusie kan zijn, dat de leken veel zelfbewuster dan eeuwen het geval is geweest hun verantwoordelijkheid binnen de kerk opeisen. Zij profileren zich scherper tegenover de ambtsdragers op basis van hun roeping en doopsel en met een beroep op de gaven van de Geest (charismata) die aan ieder op eigen wijze zijn toebedeeld. Daarbij zijn het vooral de vrouwen die zich scherp tegenover de bestaande patriarchale ambtstructuur afzetten. Zij vervullen het merendeel van de vrijwilligerstaken en functioneren ook in de pastoraal. Bovendien vinden zij een stimulerende legitimering van hun opvattingen in de feministische theologie, waarin de oude opvattingen vanuit een feministisch perspectief worden aangevochten. Zij vormen wellicht de sterkste en meest doortastende categorie in de strijd om het charisma.

De leken zijn ook niet gevoelig voor het argument dat gelovigen die niet aan hun leiders willen gehoorzamen, de kerk maar moeten verlaten.⁹⁶ Dat immers zou een erkenning inhouden van de exclusieve zeggenschap van de leiding die geen recht doet aan het feit dat ook de gewone leken de kerk zijn.⁹⁷

Hun feitelijke invloed is versterkt door het feit dat de ‘ambtelijke sector’ van de kerk met een ernstig tekort aan personeel kampt waardoor centrale activiteiten niet meer kunnen worden gegarandeerd. Zij zijn derhalve onmisbaar geworden voor het dagelijks functioneren van de kerkgemeenschap en trekken daaruit de consequenties. Bij dat alles vinden zij steun in theologische legitimeringen die vrijer dan vroeger binnen de kerk ontwikkeld worden. Dat is weer te danken

⁹⁶ Zoals bijvoorbeeld door de columnist Heldring in de *NRC* herhaaldelijk is betoogd, maar ook door sommige bisschoppen, die alleen de keus willen laten tussen gehoorzamen of vertrekken.

⁹⁷ Zoals een van de sprekers op de eerste manifestatie van de *AMB* in 1985 zei: ‘Zij krijgen ons de kerk niet uit. Wij zijn de kerk en houden elkaar vast.’ Deze passage ontlokte het meeste applaus. Zo’n houding is fundamenteel katholiek en ook voor protestanten niet gemakkelijk invoelbaar.

aan het gegroeide zelfbewustzijn van de intellectuelen binnen de kerk, die steeds minder geneigd zijn de grenzen van hun denken door kerkelijke gezagsdragers te laten bepalen.

4.3.3. *Het verzet der intellectuelen*

Na de overwinning van het ambtscharisma op het Modernisme brak er binnen de kerk een moeilijke tijd aan voor de intellectuelen, in het bijzonder voor de theologen. Hun was hardhandig duidelijk gemaakt dat vrijheid van denken binnen de kerk aan strikte grenzen gebonden was. Wetenschapsbeoefening vanuit wetenschappelijke principes, met moderne methoden en op basis van nieuwe inzichten bleek een riskante zaak. Dat bracht de theologen ertoe grote voorzichtigheid te betrachten.⁹⁸

Dat de anti-modernistische geest over de kerk vaardig bleef, bleek uit de encycliek *Humani Generis*, die Pius XII in 1950 uitvaardigde. Daarin werden de respectieve posities nog eens afgebakend. 'God heeft aan Zijn Kerk ... een levend leergeslacht geschonken, om alles duidelijk te maken en te ontwikkelen wat slechts verborgen lag in het depositum fidei.' En het is 'de verheven taak van de theologie om aan te tonen hoe de leer van de Kerk reeds in de bronnen is vervat – precies in de zin waarin de Kerk haar omschreven heeft'. Degenen die onderricht geven in geestelijke instituten – de seminaries – 'kunnen hun ambt niet met een gerust geweten uitoefenen, tenzij zij bij hun onderricht de normen die wij voorgeschreven hebben, nauwkeurig nakomen en godvruchtig aanvaarden'. De voortdurende onderdanigheid en de eerbiedige houding, die zij moeten aannemen jegens de autoriteit van de Kerk, dienen zij ook in de geest en de harten van hun leerlingen te prenten. De bisschoppen dienden er 'onder zware gewetensplicht' voor te waken, dat er 'op geen enkele wijze, noch bij het onderwijs, noch in bijeenkomsten, noch in welke geschriften dan ook, (de verworpen) leerstellingen worden onderwezen aan priesters of gelovigen' (Katholiek Archief 1950, 705–716 passim).

Dat was klare taal die ook in praktisch handelen werd omgezet. In 1954/1955 werden in Nederland diverse seminaries gevisiteerd, teneinde de aanvaardbaarheid van de daar onderwezen leer te onderzoeken. Dat leidde tot moeilijkheden voor sommige docenten. Maar dankzij het Vaticaanse Concilie veranderde enkele jaren later het klimaat. Het concilie had voor de positie van de theologen en andere wetenschapsbeoefenaars onbedoelde gevolgen. Het versterkte niet alleen hun zelfbewustzijn maar maakte ook dat zij minder grijpbaar werden voor kerkelijke controle. In dat opzicht liep de positieverschuiving van de intellectuelen binnen de kerk parallel aan die van de leken.

⁹⁸ Toch legden Duitse en Franse theologen van naam de grondslagen voor latere vernieuwingen in de theologie, in Duitsland K. Adam en de jonge gebroeders Hugo en Karl Rahner en in Frankrijk M. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac.

Voor en tijdens het concilie speelden de 'intellectuelen' i.c. de theologen een grote en in feite onmisbare rol. De suggesties en adviezen die de bisschoppen dienden toe te zenden aan een commissie van voorbereiding, werden mede door theologen voorbereid. Dat gold ook voor de commentaren van de bisschoppen op de eerste resultaten van die algemene raadpleging. Men hoeft de theologische kwaliteiten van sommige bisschoppen niet te onderschatten om te erkennen dat het de theologen waren die het grootste deel van het denkwerk verrichtten. Op die manier werd een vorm van samenwerking bevorderd die ook op en na het concilie vruchten zou afwerpen (Jacobs 1986).

Tijdens het concilie werd de rol van de theologen sterker geprofileerd. Zij traden op als officiële adviseurs (*periti*) en bereidden mede de interventies voor die de bisschoppen in de Aula hielden. Op een aantal uitzonderingen na waren de bisschoppen voor die interventies en een grondige meningsvorming over ingewikkelde vraagstukken van hun deskundigen afhankelijk.⁹⁹ Bovendien gaven deze in de wandelgangen en tijdens bijeenkomsten commentaar op de beraadslagingen, waardoor zij ook in de publiciteit aan prestige wonnen. Het concilie is dan ook wel het werk van de intellectuelen genoemd. 'Het was in zekere zin de overwinning van een kleine groep concilie-deskundigen, in samenwerking met vooraanstaande concilie-vaders' (O'Dea 1972, 161).

Deze samenwerking tussen bisschoppen en theologisch deskundigen was voor beide partijen voordelig. De bisschoppen versterkten door deze steun hun positie tegenover het centrale bestuursapparaat, dat vanouds inzake theologische scholing goed geëquipeerd was. En de theologen versterkten hun positie binnen de kerk. 'Waar gediscussieerd wordt, wordt de positie van intellectuelen altijd versterkt en het Concilie was een discursief gebeuren' (*ibid.*). Men kan zich overigens voorstellen dat de Curie deze groeiende invloed van theologen met weinig vreugde bezag.

Ook de erkenning van de historiciteit van de geloofsuitspraken versterkte hun invloed. Deze impliceert op zijn minst een onderscheid tussen inhoud en vorm, maar het is niet gemakkelijk in te zien hoe de inhoud geheel buiten beschouwing kan blijven. Het onderscheid is dus problematisch, hetgeen de Curie goed had gezien, getuige de veranderingen die zij had aangebracht in de tekst van de toespraak van Johannes xxiii. Bovendien zou elke formulering reeds de kiem van nieuwe wijzigingen in zich dragen. De consequentie daarvan was dat de 'ware leer' moeilijker zou kunnen worden bewaakt; zij zou onderwerp worden van een continu debat over de werkelijke betekenis van traditionele formuleringen. Het was onvermijdelijk dat de theologen daarin een centrale rol zouden gaan spelen.

⁹⁹ Een tamelijk waarheidsgetrouwe anecdote ter illustratie. Het moet een Nederlandse bisschop geweest zijn, die zijn deskundige vroeg: 'Kun je me nog even uitleggen wat ik bedoel als ik dit zeg'.

Daar kwam voorts bij dat ook de publikatie van de decreten geen eind aan het debat maakten. De belangrijkste redenen daarvoor lagen precies in de gang van zaken tijdens het concilie. Iedereen had de meningsverschillen kunnen volgen en bovendien kunnen waarnemen hoe ten aanzien van belangrijke vraagstukken compromisteksten waren geformuleerd. Daardoor waren die teksten multi-interpretabel geworden en als zodanig nodigden zij tot verdere discussie uit. Een definitieve interpretatie zou alleen langs discursieve weg kunnen worden vastgesteld. Elke autoritatieve uitspraak van het leergezag zou belast zijn met de wordingsgeschiedenis van de teksten en daardoor worden verzwakt.

In het kader van de restauratie was het begrijpelijk dat niet alleen de collegialiteit met de bisschoppen op een laag pitje werd gezet, en op vacant komende bisschopszetels meer Rome-conforme bisschoppen werden benoemd, maar ook dat de theologen onder vuur kwamen te liggen. Door benoeming van meer behoudende bisschoppen werden de coalities die tijdens het Vaticaans Concilie tussen bisschoppen en theologen hadden bestaan, verbroken waardoor de positie van de theologen ook binnen de bisdommen werd verzwakt. Van beschermers werden bisschoppen tot uitvoerders van het Vaticaans beleid jegens de theologen.

In dat beleid werd opnieuw teruggegrepen op de beproefde maatregelen van tucht en veroordeling. Zo werd er al in 1968 een onderzoek ingesteld naar de rechtzinnigheid van Schillebeeckx. Hoewel verdere maatregelen toen werden afgewend, bleef de zaak sluimeren en in 1979 werd Schillebeeckx naar Rome geroepen voor een nieuw onderzoek. In diezelfde tijd werd Küng van zijn leerstoel ontheven (Hebblethwaite 1980). Een veroordeling had in Frankrijk Pohier al eerder getroffen. Later zouden andere volgen, zeer recent ook Drewermann in Duitsland, om maar enkele bekenden te noemen. Speciaal ook de bevrijdingstheologie moest het ontgelden, die in Zuid-Amerika zijn grootste verbreiding vond in de zogehete basisgemeenschappen. Het opzienbarende slachtoffer was de Franciscaanse theoloog Boff, die in 1992 de strijd tegen de censuur opgaf en zijn priesterambt neerlegde.¹⁰⁰ In een brief motiveerde hij zijn besluit en gaf hij

¹⁰⁰ De redenen voor de maatregelen zijn divers. In het algemeen tastten de theologen de grenzen af en liepen daardoor alleen al het risico in botsing te komen met het leergezag. Meer in het bijzonder trok Küng de onfeilbaarheid in twijfel. Schillebeeckx kreeg problemen n.a.v. zijn boek over Jesus en over zijn ambtsopvatting; Pohier o.a. over zijn Godsopvatting en Boff over zijn bevrijdingstheologie, die een marxistisch karakter heette te hebben maar waarin ook veel gewicht wordt toegekend aan de zelforganisatie van de gelovigen in de basisgemeenschappen. Drewermann gaf een radicaal godsdiensthistorische interpretatie van de heilsfeiten, hekelde het autoritaire karakter van de kerk en oefende felle kritiek op de psychische kwaliteiten van de ambtsdragers. In alle gevallen bleef de ambtsstructuur van de kerk niet buiten schot.

een overzicht van wat het Vaticaanse ‘policing the faith’ in feite voor hem had ingehouden.

‘Vanaf 1971 ben ik bij voortduring geconfronteerd met brieven en waarschuwingen, met beperkingen en strafmaatregelen. Men kan niet zeggen dat ik weigerde mee te werken. Tweemaal was er sprake van een tijdelijk afscheid van mijn leeropdracht. Ik aanvaardde in 1985 de tekst waarin verscheidene van mijn meningen werden veroordeeld. En toen werd mij – in strijd met het kerkelijk recht, want ik was in alles door de knieën gegaan – een periode van “eerbiedig stilzwijgen” opgelegd.’ Hij werd als redacteur van twee tijdschriften ontslagen en uit de redactieraad van een uitgeverij gezet. Die uitgeverij en alle daar uitgegeven tijdschriften werden onder censuur geplaatst. Boff zelf mocht voor onbepaalde tijd geen theologie meer doceren.

Zijn reactie na twintig jaar ervaring met het optreden van het leergezag was bitter. ‘De macht van het leergezag is wreed en meedogenloos. Deze macht vergeet niets, vergeeft niets, vordert voor alles een prijs. Om hun doel te bereiken – de kerkering van het theologisch intellect – nemen deze machten alle tijd die ze nodig hebben en maken ze gebruik van alle middelen die in hun kraam te pas komen. Ik voel me alsof ik voor een muur sta. Er zijn grenzen die men beter niet overschrijdt: de rechten, de waardigheid en de vrijheid van de menselijke persoon. ... De hiërarchische kerk heeft niet het monopolie op de waarden van het evangelie. Naast de kerk bestaat er een gemeenschap van christenen...’ (Boff 1992 *passim*).

Een dergelijk optreden van het leergezag was niet nieuw; de strijd tegen het Modernisme had zelfs strenger optreden te zien gegeven. In 1989 ging de kerk er ook weer toe over een eed van trouw te vragen aan priesters en diakens en aan hoogleraren in de theologie. Deze hadden tot 1967 de Anti-modernisteneed moeten afleggen. Daarna kon worden volstaan met de oude geloofsbelijdenis. Vanaf 1-3-1989 dienden zij echter te verklaren dat zij in woord en daad trouw zouden blijven aan de kerk, het toevertrouwde pand in zijn totaliteit zouden bewaren, de kerkelijke wetten zouden eerbiedigen en het leergezag gehoorzamen. Werden in de lange Anti-modernisteneed de geloofspunten nog gespecificeerd; in deze nieuwe eed staat de gehoorzaamheid aan het leergezag centraal (National Catholic Reporter 17-3-1989). Het lijkt er dus op alsof de eed is teruggebracht tot wat het leergezag als wezenlijk beschouwt.

Mocht dit een terugkeer naar oude tijden inhouden, nieuw was het verzet, niet het verzet van de enkeling, maar het georganiseerd verzet van katholieke theologen als groep. Een markante uiting daarvan was de Keulse Verklaring, die door 163 theologen in 1989 werd uitgegeven.¹⁰¹

Deze signaleerden drie probleemvelden. De eenzijdige bezetting van bis-

¹⁰¹ De tekst is ontleend aan de (vertaling in de) Bazuin 27-1-1989.

schopszetels met minachting voor voorstellen uit de plaatselijke diocesane kerken. De ontzegging van de leerbevoegdheid aan theologen, die zij als een 'gevaarlijke ingreep in de vrijheid van onderzoek en leer en in de dialoog-structuur van theologische inzichten' beschouwden. En 'de theologisch zeer aanvechtbare poging om naast de juridische competentie van de paus de leerstellige competentie van de paus op de voorgrond te plaatsen en te overtrekken'. In dit verband zijn vooral het tweede en derde probleem van belang.

Zij protesteerden tegen de weigering theologische argumenten te accepteren en vonden dat 'bezwaren tegen toekenning van leerbevoegdheid ... met argumenten dienen te worden onderbouwd en volgens erkende academische normen te worden gestaafd. ... De waardigheid van de theologie mag niet geschonden worden door een denk- en spreekverbod, want wetenschappelijk onderzoek heeft argumentatie en communicatie nodig.' Voorts stelden zij dat het 'geweten geen verwerkingsapparaat van het pauselijk leerambt is maar dat het leerambt bij de uitleg van de waarheid ook aangewezen is op de gewetens van de gelovigen'. Volgens hen moet de kerk weerstand bieden aan de 'constante verleiding het evangelie met een beroep op twijfelachtige machtsstructuren te misbruiken voor eigen macht'. En zij eindigden met de uitspraak: 'Als de paus doet wat niet tot zijn ambt behoort, kan hij geen gehoorzaamheid verlangen in naam van de katholiciteit. Dan moet hij met tegenspraak rekening houden.'

Een officiële reactie van het Vaticaan kon niet uitblijven. De *Congregatie voor de geloofsleer* publiceerde in mei 1990 de *Instruction on the ecclesial vocation of the theologian* met de toevoeging dat de paus de publikatie ervan had bevolen.

Deze *Instructie* beklemtoonde de oude principes. De theologie wordt noodzakelijk geacht (*fides quaerens intellectum*) mits deze blijft binnen de grenzen die door het leergezag zijn gesteld. Het leergezag is de enige authentieke interpret van het Woord Gods en kan daarover definitieve uitspraken doen. Wanneer het zulke uitspraken doet is 'the respons called for (is) that of the religious submission of will and intellect' (*Instruction* 16). Indien de theoloog zijn intellectuele instemming niet kan geven, is dat weliwaar een beproeving maar die kan een oproep inhouden 'to suffer for the truth in silence and prayer, but with the certainty that if the truth really is at stake, it will ultimately prevail' (*idem* 19).

Een beroep op de rechten van de mens 'fails to recognize the nature and mission of the Church which has received from the Lord the task to proclaim the truth of salvation to all men' (*idem* 23). Ook een beroep op het eigen geweten is niet geldig, want een geweten moet gevormd zijn en een goed gevormd geweten is verlicht door het geloof. 'Setting up a supreme magisterium of conscience in opposition to the magisterium of the Church means adopting a principle of free examination incompatible with the economy of revelation and its transmission in the Church' (*idem* 25).

Tussen de *Keulse Verklaring* en de *Instructie* gaapt een kloof die nauwelijks overbrugbaar lijkt. In de *Verklaring* wordt een beroep gedaan op de academische

normen. Dat zijn de normen van de wetenschappelijke gemeenschap, waarin de onafhankelijkheid van het onderzoek en de autonomie van de rede tot de hoogste waarden behoren. In die gemeenschap gelden de regels van het kritisch discours die inhouden dat uitspraken gerechtvaardigd dienen te worden door instemming te verwerven bij degenen tot wie men zich richt en wel op basis van argumenten. Deze regels zijn bovendien niet tot de wetenschap beperkt gebleven maar worden binnen de moderne samenleving vrij algemeen aanvaard, zij het dat zij lang niet altijd in praktijk worden gebracht. Zij worden bovendien verbonden met de emancipatie van het individu uit politieke, sociale en religieuze onmondigheid. De autonomie van het individu en de moderne wetenschap versterken elkaar. Dat is pregnant uitgedrukt door Durkheim (1973, 179): 'de cultus van het individu heeft als dogma de autonomie van de rede en als belangrijkste ritueel het vrije onderzoek'.

Binnen de kerk geldt echter dat uiteindelijk de sacrale kwalificaties van de spreker en niet diens argumenten beslissend zijn. Alleen dat mag ter discussie staan waarvan de gezagsdragers hebben verklaard dat het ter discussie mag staan. 'To succumb to the temptation of dissent ... is to allow the "leaven of infidelity to the Holy Spirit" to start to work' (idem 26). In de *Instructie* staat dan ook uiteindelijk de gehoorzaamheid centraal, waarbij van de theologen onomwonden het offer van het intellect gevraagd wordt.

Vanuit het ambtscharisma gezien, is dat natuurlijk consequent. Maar indien zijn claims niet langer worden aanvaard, raakt het ambtscharisma zelf in discussie en komt het onder druk te staan. Daar ziet het inderdaad naar uit. De *Keulse Verklaring* vond namelijk veel bijval. Kort na publikatie hadden reeds 486 Europese theologen hun instemming betuigd terwijl meer dan 16.000 personen en 100 organisaties zich solidair hadden verklaard (Willems 1989, 6). Enkele maanden na het verschijnen van de *Instructie* congresseerden meer dan 500 theologen uit de gehele wereld in Leuven en zij bleken zich weinig aan te trekken van de dreigingen uit Rome. Dat wijst op erosie van het ambtscharisma. Verboden en strafmaatregelen lijken die erosie slechts te kunnen versterken.

4.4. SLOTOPMERKINGEN

De gegeven schets doet natuurlijk geen recht aan de complexiteit van de historische ontwikkeling. Zo was die ook niet bedoeld. Het ging er in de voorgaande uiteenzettingen om een patroon te tekenen, dat door de hele geschiedenis van de kerk heen in allerlei uiteenlopende conflicten zichtbaar is geworden. Die conflicten zijn geen incidenten en berusten ook niet alleen op persoonlijke tegenstellingen. Zij zijn uitingen van spanningen die van het begin af in de kerk aanwezig zijn geweest en te maken hebben met de fundamentele vraag wie het charisma van Jesus voortzet en aan wie de uiteindelijke beschikking over Gods heil in deze wereld toekomt.

Vanaf het eind van de eerste eeuw is dat heil gemonopoliseerd door een kerkelijke organisatie waarin bisschoppen worden gezien als de opvolgers der apostelen. Dat was een van de mogelijkheden om het charisma van Jesus voort te zetten. Dat deze mogelijkheid werd gerealiseerd, is mede te danken aan de omstandigheden, die maakten dat de weg van het persoonlijk charisma, de radicale navolging van Jesus, niet goed begaanbaar bleek. Indien die weg zou zijn ingeslagen, zou de boodschap van Jesus waarschijnlijk tot zeer kleine kring beperkt zijn gebleven. Ook de individualistische opvatting die vooral in de christelijke gnosis aan de dag tradt, vond te weinig sociaal draagvlak. In de toenmalige omstandigheden bleek de kerkelijke ontwikkeling de enige realiseerbare optie. De keerzijde daarvan was echter, dat zij sterk aan de vigerende cultuur was gebonden en dat daardoor ook de voorwaarden voor haar continuïteit in die cultuur waren gelegen.

De andere opties bleven echter altijd latent aanwezig en zij werden in diverse perioden ook als realiseerbaar alternatief gepropageerd. Zolang aan de ene kant de culturele voorwaarden voor het ambtscharisma bleven gehandhaafd en aan de andere kant de kerk een voldoende sterke organisatie wist op te bouwen, maakten deze alternatieven weinig kans. Zij werden ofwel geëlimineerd, ofwel gedomesticiseerd. Steeds opnieuw kwam de kerk als overwinnaar uit die conflicten te voorschijn hetgeen haar positie weer versterkte.

De kerk werd in de maatschappij echter steeds meer op haar eigen terrein teruggedrongen en moest op het gebied van de religie andere kerken naast zich dulden. Dat was in feite een forse aantasting van haar heilsmonopolie, ook al wilde zij dat niet toegeven en bleef zij zichzelf zien als de enige juiste toegang tot het heil. Als reactie daarop versterkte zij weer haar organisatie. Door zich nogal radicaal van de buitenwereld af te sluiten, wist zij zich ook te beschermen tegen de culturele veranderingen die haar continuïteitsvoorwaarden konden aantasten.

Deze afsluiting bleek in de 20e eeuw niet te kunnen worden gehandhaafd. Daardoor drong de moderniteit in de kerk door en kwamen haar culturele continuïteitsvoorwaarden onder druk. De zelf geëntameerde vernieuwingen van het Tweede Vaticaans Concilie hadden het onbedoelde gevolg dat ook de kracht van haar organisatie werd aangetast. Categorieën die tot dan toe betrekkelijk machteloos waren geweest, de leken en de gedomesticierde intellectuelen, wonnen aan zelfbewustzijn en macht, schikten zich niet meer in de wensen van het ambtscharisma en beriepen zich op de vrijheid van de Geest en op het bezit van eigen charismata. Daarmee werden oude alternatieven opnieuw en met succes geactiveerd.

In feite komen deze ontwikkelingen neer op een vrijmaking van het charisma uit de organisatorische kaders waarin het sinds het eind van de eerste eeuw steeds sterker werd opgesloten. In dat opzicht voltrekt zich nu binnen de kerk een proces dat al een aantal eeuwen buiten de katholieke kerk waar te nemen valt.

Dat tekende zich voor het eerst duidelijk af in de Reformatie toen het religieuze monopolie van de katholieke kerk werd gebroken en naar veler overtuiging het charisma ook gelocaliseerd kon worden in de andere kerken binnen de Joods-christelijke traditie.

De met de Verlichting geleidelijk inzettende ontkerkelijkheid betekende niet, zoals heel lang ten onrechte is gedacht, een verdwijnen van de religie. Die gedachte berustte op een te gemakkelijke identificering van religie met kerkelijke religie. Overigens getuigde die opvatting ervan dat de kerken nog steeds in staat waren de kerkelijke religie als dé religie te definiëren.

Momenteel zijn over een breed front tekenen van een herleving van religie waarneembaar. Deze 'buiten-kerkelijke' religie proclameert zichzelf als religie die beter past bij de moderne tijd. Meer in het bijzonder geldt, dat zij individualistisch is en dat er vele gnostische elementen in te onderkennen zijn. Daarmee krijgen oude tradities weer een nieuwe kans. Tegelijkertijd is de definitiemacht van de kerken zo verzwakt dat zij die claim niet meer kunnen weerspreken. Zij vinden een nieuwe en legitieme concurrent naast zich. Overigens betekent dit alles, dat de kerken niet meer de enige plaats zijn waarin het charisma is gelocaliseerd. Het charisma is in zekere zin vrijzwevend geworden.

Dat proces dringt nu ook in de katholieke kerk door. Zij had zich vanouds verstaan als de localisering van het charisma, dat in haar organisatie ook aan concrete personen en handelingen was gebonden. Die vanzelfsprekendheid is verloren gegaan. Ook binnen de kerk wordt het charisma in zekere zin vrijzwevend. Opmerkelijk daarbij is dat ook de grenzen van de kerk vervagen. Dat betreft niet alleen de grenzen tussen de kerken onderling maar ook de grenzen tussen de kerken aan de ene kant en de nieuwe religie aan de andere kant. Er vindt een steeds vrijere uitwisseling plaats die zich steeds meer aan de zeggenschap van de ambtsdragers onttrekt.

De vraag waarheen deze ontwikkelingen zullen leiden, is moeilijk te beantwoorden. Een ding lijkt wel vast te staan. De ontwikkeling van de moderniteit en postmoderniteit doen het ergste vrezen voor de culturele fundamenteen waarop het huis van het ambtscharisma werd opgetrokken. De groeiende autonomie van het individu en de positieve beaming van de pluraliteit tasten die fundamenteen grondig aan. Bovendien zijn de organisatorische voorwaarden voor de stabiliteit van het ambtscharisma sterk aan erosie onderhevig. Het lijkt daarom op dit moment niet waarschijnlijk, dat de vroegere eenheid onder leiding van Rome zal kunnen worden hersteld. Eerder zal men met verdergaande pluralisering en verzwakking van het ambtscharisma rekening moeten houden.

Literatuur

- Ashworth Jr., W.B., Catholicism and early modern science, in: D.G. Lindberg and R.L. Numbers (eds), *God and nature. Historical essays on the encounter between christianity and science*, Berkeley etc.; University of California Press, 136–166, 1986.
- Assmann, A. und J., Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, in: idem (Hgbs), *Kanon und Zensur*, München: Fink, 7–27, 1987.
- Assmann, A. und J., Schrift, Tradition und Kultur, in: W. Raible (Hgb), *Zwischen Festtag und Alltag*, Tübingen: Narr, 25–49, 1988.
- Aubert, R., *De kerk van de crisis van 1848 tot Vaticanum II, Geschiedenis van de Kerk onder redactie van L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Xa*, Bussum: Brand 1974.
- Augustinus, *Preken voor het volk*, vertaald en ingeleid door Christine Mohrmann, Utrecht-Brussel: Spectrum 1948.
- Baus, K., *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche, Handbuch der Kirchengeschichte 1*, Hgb H. Jedin, Freiburg etc.: Herder 1962.
- Bendix, R., Two sociological traditions, in: idem and G. Roth, *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley etc.: University of California Press, 282–298, 1971.
- Bendix, R., Umbildungen des persönlichen Charismas. Eine Anwendung von Max Webers Charismabegriff auf das Frühchristentum, in: W. Schluchter (Hgb), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt: Suhrkamp, 404–444, 1985.
- Bergmann, W., Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37 (1985) 30–59.
- Berman, H.J., *Law and Revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge (Mass)-London: Harvard University Press 1983.
- Blank, J., Zum Problem 'Häresie und Orthodoxie' im Urchristentum, in: G. Dautzenberg, H. Merklein, K.H. Müller (Hgbs), *Zur Geschichte des Urchristentums*, Freiburg: Herder, 142–160, 1979.
- Boff, L., Er zijn grenzen, *De Bazuin* 7–8–1992.
- Bonhoeffer, D., *Verzet en overgave* Amsterdam: Paris z.j.
- Bornewasser, J.A., *Kerkelijk verleden in een wereldlijke context*, Amsterdam: Van Soeren-de Bataafse Leeuw 1989.
- Borst, A., *Die Katharer*, Freiburg etc.: Herder 1992.
- Borst, A., Der Streit um das weltliche und das geistliche Schwert, in: idem: *Barbaren, Ketzer und Artisten*, München-Zürich: Piper, 99–122, 1988.
- Brooke, Chr., *Europe in the central Middle Ages 962–1154*, London: Longman 1975.
- Broek, R. van den, Popular religious practices and ecclesiastical policies in the early church, in: P.H. Vrijhof and J. Waardenburg (eds), *Official and popular religion. Analysis of a theme for religious studies*, The Hague etc.; Mouton 1979.

- Broek, R. van den, *De taal van de gnosis. Gnostische teksten uit Nag Hammadi*, Baarn: Ambo 1986.
- Brown, P., *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago-London: The University of Chicago Press 1981.
- Bunnik, R., Ruimte voor pastorale werkers, *De Bazuin*, 1-6-1990.
- Bynum, Caroline Walker, *Jesus als mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley etc.: University of California Press 1984.
- Campenhausen, H. Freiherr von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen: Mohr 1953.
- Chiaruttini, A., *Het dossier van de Nederlandse catechismus*, Utrecht-Antwerpen: Bruna 1969.
- Congar, Y., Kirche, dogmengeschiedlich, in: H. Fries (Hgb), *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München: DTV, 443-455, 1970.
- Constitutie over de heilige liturgie*, (Katholiek Archief), Amersfoort: De Horstink 1964.
- Cooper, R. and G. Burrell, Modernism, postmodernism and organizational analysis: an introduction, *Organization Studies*, 9 (1988) 91-112.
- Courtois, Chr., Die Entwicklung des Mönchtums in Gallien vom heiligen Martin bis zum heiligen Columban, in: F. Prinz (Hgb), *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 13-36, 1976.
- Davies, J.C., Toward a theory of revolution, *American Sociological Review*, 27(1962) 5-19.
- Delumeau, J., *Le pêché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII-XVIII siècle*, Paris: Fayard 1983.
- Dobbelaere, K., *Het 'volk-Gods' de mist in? Over de kerk in België*, Leuven-Amersfoort: Accco 1988.
- Döbert, R., *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt: Suhrkamp 1973.
- Dogmatische Constitutie over de goddelijke openbaring*, (Katholiek Archief), Amersfoort: De Horstink 1965.
- Dogmatische Constitutie over de kerk*, (Katholiek Archief), Amersfoort: De Horstink z.j.
- Dossier Humanae vitae. Reacties op de encycliek*, Amersfoort: Katholiek Archief z.j. (1968).
- Drijvers, H.J.W., Askese und Mönchtum im frühen Christentum, in: W. Schluchter (Hgb), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt: Suhrkamp 1985, 444-465.
- Dumont, L., A modified view of our origins: the christian beginnings of modern individualism, *Religion 12 (1982) 1-27*.
- Durkheim, E., Het individualisme en de intellectuelen, in: H.P.M. Goddijn, *Sociologie, socialisme en democratie. De politieke sociologie van Emile Durkheim*, Meppel: Boom 1973, 174-187.
- Dijksterhuis, E.J., *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam: Meulenhoff 1980.
- Ebaugh, Helen R., The revitalization movement in the Catholic Church: the institutional dilemma of power, *Sociological Analysis*, 52 (1991) 1,1-12.
- Ebertz, M.N., *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen: Mohr 1989.
- Ebertz, M.N., Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: K. Gabriel und F.X. Kaufmann (Hgbs), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz: Grünewald 1980, 89-111.
- Elias, N., *Ueber den Prozess der Zivilisation*, 2 Bd., Bern-München: Francke 1969 (1939).

- Enchiridion Patristicum*, collegit M.J. Rouët de Journal, Fribourg Br.: Herder 1932.
- Eusebius, *Kerkelijke geschiedenis*, vertaald en ingeleid door D. Franses, Hilversum: Brand 1946.
- Fox, R.L., *Pagans and christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, London: Penguin 1988.
- Franses, D., *De apostolische vaders*, vertaling uit de grondtekst met aantekeningen, Hilversum: Brand 1941.
- Füglister, N., Prophet, in: H. Fries (Hgb), *Handbuch theologischer Grundbegriffe* III, München: DTV 1970, 367–389.
- Gager, J.G., *Kingdom and community. The social world of early Christianity*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1975.
- Gagliardi, P., The creation and change of organizational cultures: a conceptual framework, *Organization Studies*, 7 (1986) 117–134.
- Girard, R., *De zondebok*, Kampen-Kapellen: Kok-Pelckmans 1986.
- Goff, J. le, *Die Geburt des Fegefeuers*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.
- Goddijn, W., *Rode Oktober. Honderd dagen Alfrink*, Baarn: Ambo 1983.
- Goddijn, W., H. Smets, G. van Tillo, *Opnieuw: God in Nederland*, Amsterdam: De Tijd 1979.
- Goddijn, W., H. Wewerinke, F. Mommers, *Pastoraal Concilie (1965–1970). Een experiment in kerkelijk leiderschap*, Baarn: Nelissen 1986.
- Goldner, F.H., R.R. Ricci, Th.P. Ference, The production of cynical knowledge in organizations, *American Sociological Review*, 42 (1977) 539–551.
- Grant, E., Science and theology in the Middle Ages, in: D.C. Lindberg and R.L. Numbers (eds), *God & nature. Historical essays on the encounter between christianity and science*, Berkeley etc.: University of California Press 1986, 49–75.
- Greeley, A.M., Council or encyclical? *Review of religious research*, 18(1976)2–23.
- Gribomont, J., Monasticism and asceticism: eastern Christianity, in: B. McGinn, J. Meyendorff and J. Leclercq (eds), *Christian Spirituality. Origins to the twelfth century*, London: SCM 1985, 89–112.
- Grundmann, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977 (1935).
- Grijs, F.J.A. de, Heiligen, wat zijn dat eigenlijk? in: R.E.V. Stuip en C. Vellekoop (red), *Andere structuren, andere heiligen. Het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen*, Utrecht: Hes 1983.
- Hahn, A., Zur Soziologie der Beichte, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34 (1982) 407–434.
- Hahn, A., Sakramentelle Kontrolle, in: W. Schluchter (Hgb), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt: Suhrkamp 1988, 229–253.
- Halman, L. e.a., *Traditie, secularisatie en individualisering*, Tilburg: Tilburg University Press 1987.
- Harnack, Adolf, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in der zwei ersten Jahrhunderten und Urchristentum und Katholizismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978 (1910).
- Hebblethwaite, P., *Johannes xxiii. De paus van het concilie*, Haarlem: Gottmer 1985.
- Hebblethwaite, P., *Synod extraordinary. The inside story of the Rome Synod*, London: 1986.

- Hobbes, Th., *Leviathan*, edited with an introduction by C.B. MacPherson, Harmondsworth: Penguin 1976 (1651).
- In Christus' naam. Herderlijk schrijven over woord, sacrament, ambt en wijding*, Utrecht: Secretariaat RK Kerkgenootschap 1992.
- Instruction on the ecclesial vocation of the theologian*, Vatican City: Libreria editrice Vaticana 1990.
- Jacobs, J.Y.H.A., *Met het oog op een andere kerk*, Baarn: Nelissen 1986.
- Jonas, H., *Het gnosticisme*, Utrecht: Aula 1969.
- Jones, A.H.M., *The decline of the ancient world*, London: Longman 1966.
- Judge, E.A., Die frühe Christen als scholastische Gemeinschaft, in: W.A. Meeks (Hgb), *Zur Soziologie des Urchristentums*, München: Kaiser 1979, 131–164.
- Kantorowicz, E.H., *The king's two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton: Princeton University Press 1981.
- Kaufmann, F. X., *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg etc.: Herder 1979.
- Kippenberg, H.G., Intellektualismus und antike Gnosis, in: W. Schluchter (Hgb), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Frankfurt: Suhrkamp 1981, 201–218.
- Kippenberg, H.G., Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, *Numen*, 17(1971)211–231.
- Krijnen, A., *Kennen binnen coördinaten. Een kennissociologische studie over de clericale elite in de rooms-katholieke kerk*, Helmond: Gottmer 1987.
- Kurtz, L.R., *The politics of heresy, The modernist crisis in Roman Catholicism*, Berkeley etc.: University of California Press 1986.
- Laeyendecker, L., Godsdienst: een nadere omschrijving, in: H. Schaeffer (red), *Handboek Godsdienst in Nederland*, Amersfoort: De Horstink 1992, 15–31.
- Laeyendecker, L., Secularisatie: een systematische verkenning, in: A. Camps e.a., *Secularisatie: noodlot of opdracht*, Leiden-Utrecht: IIMO 1989, 5–54.
- Laeyendecker, L., Septuagint: De lotgevallen van een vernieuwingsbeweging, in: O. Schreuder & L. van Snippenburg (red), *Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor*, Baarn: Ambo 1990, 90–117.
- Laeyendecker, L., Verandering in perspectief, in: L. Laeyendecker en W.J. Berger, *Kiezen als noodzaak. Grenzen en mogelijkheden in een veranderende maatschappij*, Baarn: Ambo 1984, 27–106.
- Lammers, C.J., *Macht en gezag van de Duitse bezetter*, Mededelingen afdeling Letterkunde deel 53, 4, Amsterdam: KNAW/Noord-Hollandsche 1990.
- Lindberg, D.C., Science and the early church, in: idem and R.L. Numbers (eds), *God & Nature. Historical essays on the encounter between christianity and science*, Berkeley etc.: University of California Press 1986, 19–48.
- Lindemann, A., Epheserbrief, in: E. Fahlbusch u.a. (Hgb), *Evangelisches Kirchenlexikon 1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 1049–1052.
- Loo, H. van der, en W. van Reijen, *Paradoxen van modernisering*, Muiderberg: Coutinho 1990.
- Luhmann, N., Selbst-Thematisierung des Gesellschaftssystems, in: idem, *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, 72–102.
- Liotard, J-F., *Het postmoderne weten*, Kampen: Kok 1987.

- Maas, F. (red), *Van God houden als van niemand. Preken van meester Eckhart*, Haarlem: Gottmer 1975.
- Mannheim, K., Competition as a cultural phenomenon, in: idem, *Essays on the sociology of knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul 1964, 191–229.
- Macdonald, Margaret Y., *The pauline churches. A socio-historical study of institutionalization in the pauline and deutero-pauline writings*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1988.
- Marrou, H., *Van de vervolging van Diocletianus tot de dood van Gregorius de Grote*, Deel II van *Geschiedenis van de kerk*, o.r.v. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Hilversum-Antwerpen: Brand 1964.
- McSweeney, B. *Roman Catholicism*, Oxford: Blackwell 1980.
- Meeks, W.A. (Hgb), *zur Soziologie des Urchristentums*, München: Kaiser 1979.
- Meeks, W.A., *The first urban christians. The social world of the apostle Paul*, New Haven-London: Yale University Press 1983.
- Memorandum*, Het beeld van de Acht Mei Beweging, Utrecht: AMB 1993.
- Merton, R.K. (with Elinor Barber), Sociological ambivalence, in: idem, *Sociological ambivalence and other essays*, New York-London: Free Press 1976.
- Meijering, E.P., *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks*, Verhandelingen KNAW, Afdeling letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 128, Amsterdam etc.: North-Holland Publishing Company 1985.
- Mönich, C.W., *Reidans der heiligen*, Amsterdam: Mousault 1962.
- Morris, C., *The discovery of the individual: 1050–1200*, New York etc.: Harper 1973.
- Morris, C., *The papal monarchy. The western church from 1050 to 1250*, Oxford: Clarendon Press 1989.
- Morrison, K.F., The Gregorian reform, in: B. McGinn and J. Meyendorff (eds), *Christian spirituality. Origins to the twelfth century*, London: scm Press 1989, 177–193.
- Murray, A., *Reason and society in the Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press 1978.
- O'Dea, Th. F., The role of the intellectual in the Catholic tradition, *Daedalus*, 101(1972)2, 151–189.
- Otto, R., *Het heilige*, Hilversum: Brand 1963.
- Pagels, Elaine, *The gnostic gospels*, New York: Vintage 1981.
- Pastoraal Concilie van de Nederlandse kerkprovincie 1*, Amersfoort: De Horstink 1968.
- Pastorale Constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd*, (Katholiek Archief), Amersfoort: De Horstink 1965.
- Paulus VI, *Humanae vitae. Over een juiste geboorteregeling*, Katholiek Archief: Amersfoort 1968.
- Poggi, G., *Catholic Action in Italy. The sociology of a sponsored organization*, Stanford: Stanford University Press 1967.
- Raible, W. (Hgb), *Zwischen Festtag und Alltag*, Tübingen: Narr 1988.
- Ritter, A.M., Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung, in: A. & J. Assmann 1987, 93–99.
- Robinson, J.A.T., *Honest to God*, London: scm Press 1963.
- Rogier, L.J., Op- en neergang van het integralisme, *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland*, 12 (1970) 257–357.
- Roth, G., *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp 1987.
- Rynne, X., *Brieven uit Vaticaanstad. Over de tweede zitting van het Concilie*, Utrecht: Ambo 1964.

- Rynne, X., *Brieven uit Vaticaanstad. Over de derde zitting van het Concilie*, Utrecht: Ambo 1965.
- Schipperges, H., Repräsentative Eröffnungsreden auf den Naturforscherversammlungen im 19. Jahrhundert, in: H. Querner und H. Schipperges (Hgb.), *Wege der Naturforschung 1822–1972 im Spiegel der Versammlungen Deutscher Naturforscher und Ärzte*, Berlin etc. 1972, 5–38.
- Schluchter, W., *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus*, Tübingen: Mohr 1979.
- Schluchter, W., *Religion und Lebensführung II*, Frankfurt: Suhrkamp 1991.
- Schoenherr, R.A., Power and authority in organized religion: disaggregating the phenomenological core, *Sociological Analysis* 47 (1987) 52–71.
- Schoof, T.M., *Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, Wereldvenster 1968.
- Schütz, J.H., Charisma und soziale Wirklichkeit im Urchristentum, in: Meeks, 1979, 222–244.
- Seidler, J., Contested accomodation: the Catholic Church as a special case of social change, *Social Forces*, 64 (1985/86) 847–874.
- Seidler, J. & Katherine Meyer, *Conflict and change in the Catholic Church*, New Brunswick-London: Rutgers University Press 1989.
- Shils, E.A. Charisma, order and status, in: idem: *Centre and Periphery*, Chicago-London: University of Chicago Press 1975, 256–275.
- Smit, J., De rangorde in de kerk. Retorische analyse van 1 Kor 12, *Tijdschrift voor theologie*, 29(1989), 325–343.
- Sohm, R., *Kirchenrecht I: die geschichtlichen Grundlagen*, München-Leipzig: Duncker & Humblot 1923 (1892).
- Southern, R.W., *The making of the Middle Ages*, London: Hutchinson 1967.
- Southern, R.W., *Saint Anselm. A portrait in a landscape*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1991.
- Spiegel, Gabrielle M., The cult of St. Denis and Capetian kingship, in: St. Wilson (ed), *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1985.
- Strecker, G., Haustafeln, in: E. Fahlbusch u.a. (Hgb.), *Evangelisches Kirchenlexikon II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 392–393.
- Theissen, Gerd, *Soziologie der Jesusbewegung*, München: Kaiser, 1978 (1977).
- Theissen, Gerd, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 3e erw. Aufl., Tübingen: Mohr 1989 (1979).
- Theissen, Gerd, Tradition und Entscheidung, in: J. Assmann & T. Hölscher (Hgb.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt: Suhrkamp 1988, 170–196.
- Thurlings, J.M.G., *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, Nijmegen-Amersfoort: Dekker & Van de Vegt-De Horstink 1971.
- Tocqueville A. de, *The old regime and the french revolution*, Doubleday, Garden City N.Y.: Doubleday 1955.
- Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Mohr 1919.
- Vaillancourt, Jean-Guy, *Papal power. A study of Vatican Control over Lay Catholic Elites*, Berkeley etc.: University of California Press 1980.
- Verklaring over de godsdienstvrijheid*, (Katholiek Archief), Amersfoort: De Horstink 1965.

- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, 7e Aufl., Tübingen: Mohr 1978 (1920).
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III, 5e Aufl., Tübingen: Mohr 1971 (1920).
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3e und erw. Aufl., Tübingen: Mohr 1968 (1922).
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2 Bnd., Köln-Berlin: Kiepenheuer und Witsch 1964.
- Weiler, A.G., Een katholieke wegging van het moderniseringsproces, in: P. Cliteur, P.A. van Gennip, L. Laeyendecker (red), *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit*, Amersfoort-Leuven: De Horstink 1991, 89–101.
- Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: vch 3e Aufl. 1991.
- Westley, Fr., 'The cult of man'; Durkheim's predictions and new religious movements, *Sociological Analysis*, 39 (1978) 135–145.
- Wildiers, M., *Wereldbeeld en theologie. Van de Middeleeuwen tot vandaag*, Antwerpen-Amsterdam: Standaards 2e dr. 1977.
- Willems, A., Nieuwe uitdagingen, *De Bazuin* 12–5–1989.
- Wilson, B.R., *The noble savages*, Berkeley etc.: University of California Press 1975.
- Wolter, M., Pastoralbriefe, in: E. Fahlbusch u.a. (Hgbs), *Evangelisches Kirchenlexikon* III, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 1067–1070.
- Worsley, P., *The trumpet shall sound*, London: Paladin 1970.