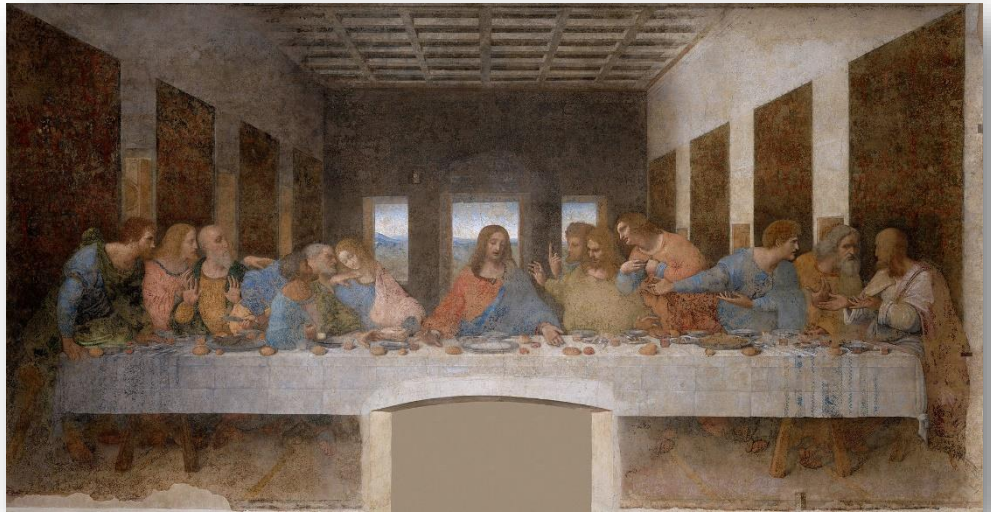


Eucharistie en Avondmaal



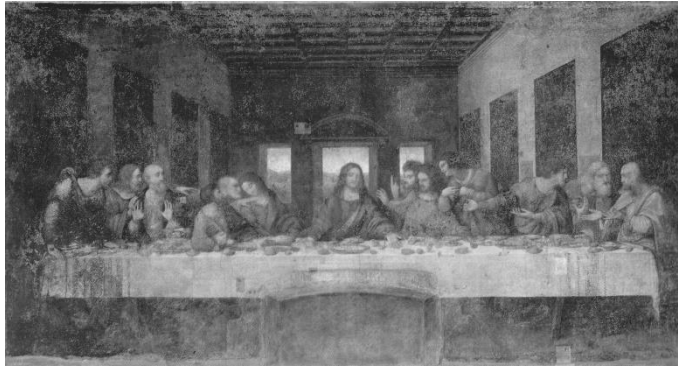


Foto cover: © [Wikimedia Commons](#)

Leonardo da Vinci (1452-1519) - The Last Supper (1495-1498).

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief wordt uitgegeven door de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl



Inhoud

Redactioneel	1
Oecumenische fijnproeverij <i>Drs. Geert van Dartel</i>	4
Exegetische aantekeningen bij <i>Gemeinsam am Tisch des Herrn</i> <i>Prof. dr. Peter-Ben Smit</i>	14
1. Inleiding.....	14
2. De grote lijn.....	14
3. Kanttekeningen – oecumenisch en exegetisch.....	21
3.1. Oecumenische waardering.....	21
3.2. De rol van het Nieuwe Testament.....	22
3.3. Vrijheid en verschil.....	22
3.4. De rol van de maaltijd in de gemeente.....	24
3.5. De vorm nog een keer: een volle maag of een ritueel.....	25
3.6. Het ambt.....	26
4. Conclusie.....	28
'Fratelli tutti'	32
<i>Prof. dr. Fred van Iersel</i>	
1. Structuur.....	32
2. Een eerste reflectie: welk beeld komt naar voren?.....	35
2.1. Cultuurkritiek of pessimisme?.....	36
2.2. Theologische invalshoeken.....	36
2.3. Bronnen.....	37
2.4. Vrede.....	37
3. Een 'Must read'.....	38
Godsdienstvrijheid in het Midden-Oosten	39
<i>Prof. dr. Herman Teule</i>	
1. Een algemene inleiding.....	39
1.1. Godsdienstvrijheid van de christenen.....	40
1.2. Dhimma-stelsel.....	40

1.3. Plichten.....	42
1.4. Rechten.....	44
1.5. Millet-systeem.....	46
1.6. De nieuwe nationale staten in het Midden-Oosten.....	48
1.7. Enkele constituties.....	49
2. Een casus: godsdienstvrijheid in Irak.....	51
2.1. Een stukje geschiedenis.....	51
2.2. Iraaks Koerdistan.....	52
2.3. Twaalf jaar een prominente rol voor christenen.....	53
2.4. Na de val van Saddam Hussain.....	54
2.5. Grondwet.....	55
2.6. Aghajan.....	55
2.7. Politieke vertegenwoordiging.....	57
2.8. Christendom en politiek en de houding van de kerken.....	59

Geloofsbelijdenis en Oecumene 62

Prof.dr. Marcel Sarot

1. Inleiding.....	62
2. Kritische waardering.....	63
3. Enkele hoogtepunten.....	66
4. Wat is 'je geloof belijden' en wat betekent dat voor de oecumene?.....	68
4. Conclusie.....	71
Personalia.....	73

Colofon 75

Redactioneel



Wanneer mogen we beleven dat katholieken en protestanten samen opgaan naar het huis van de Heer om samen de Eucharistie te vieren? Dat zal een feest zijn. Sinds het begin van de oecumenische beweging is het verlangen hierop gericht. In de voorbije decennia is het pleidooi voor intercommunie, eucharistische gastvrijheid of open communie nooit verstomd. Soms leek het erop dat dit verlangen gestild zou kunnen worden, maar dan liep het toch weer anders. In ons land is er een tijd geweest dat de oecumenische praktijk vooruit liep op beslissingen, die door kerken samen nog zouden moeten worden genomen. Die oecumenische praktijk leidde echter niet tot een doorbraak. Kerken in Nederland hebben verschillende opvattingen en hanteren verschillende regelingen ten aanzien van de deelname door leden van andere kerken aan de viering van de Eucharistie of het Avondmaal in hun kerk.

Het verlangen van katholieken en protestanten om samen Eucharistie en Avondmaal te vieren speelt niet alleen in Nederland. Ook in Duitsland is het een veel besproken thema. Naarmate de grote kerkelijke tradities er in slagen om verschillen over gevoelige onderwerpen inzake belijdenis, leer en leven te boven te komen, komt de vraag naar het samen vieren van Eucharistie en Avondmaal vanzelf op tafel. In Duitsland was dat zo na het bereiken van de internationale overeenstemming tussen katholieken en lutheranen over de rechtvaardigingsleer in 1999. Voor Luther immers was de leer over de rechtvaardiging door het geloof de vraag waarmee de kerk staat of valt. Het overwinnen van deze oude tegenstelling tussen katholieken en lutheranen, zou daarom de weg kunnen effenen naar de gezamenlijke viering van de Maaltijd des Heren. Maar zo is het niet gelopen. De Rooms-katholieke Kerk houdt dat er meer onderwerpen zijn (opvattingen over Kerk, Eucharistie en Ambt) waarover nog overeenstemming bereikt moet worden, voordat rooms-katholieken en lutheranen samen Eucharistie kunnen vieren. Het rooms-katholieke standpunt is kort gezegd dat de gezamenlijke viering van de Eucharistie het eindpunt is van de weg naar het herstel van kerkgemeenschap. Slechts in uitzonderingssituaties kan in individuele

gevallen daarvan worden afgeweken. De regelingen in de lutherse en gereformeerde gemeenten laten meer ruimte toe, te meer daar besluiten over de toelating tot het Avondmaal niet centraal, maar op het niveau van de gemeente door de kerkenraad worden genomen. Het leidende uitgangspunt is dat de kerk daar is waar het Evangelie wordt verkondigd en de sacramenten worden bediend. Een gezamenlijke viering van Avondmaal of Eucharistie hoeft niet te wachten op de voltooiing van het herstel van kerkgemeenschap, maar kan vooruitlopend daarop nu al plaatsvinden op grond van de bereikte overeenstemming en de herkenning en erkenning van elkaars christen- en kerk-zijn.

Het document '*Gemeinsam am Tisch des Herrn*', dat op 11 september 2019 gepubliceerd werd door de gerenommeerde Duitse studiekering van evangelische en rooms-katholieke theologen onder voorzitterschap van de bisschoppen prof. dr. Martin Hein (evangelisch) en dr. Georg Bätzing (rooms-katholiek), is een nieuwe poging om ruimte te creëren om katholieken en protestanten deel te laten nemen aan de viering van Eucharistie en Avondmaal in elkaars kerk. Deze tekst werd uitgegeven met het oog op de oecumenische kerkendagen in 2021 in Frankfurt. De theologen stellen voor om de deelnemers aan de kerkendagen dan de gelegenheid te geven deel te nemen aan elkaars vieringen. Op het voorstel kwam al snel een positieve reactie van de EKD. De R.K. Bisschoppenconferentie reageerde terughoudender. Inmiddels ligt er een afwijzende reactie van de Congregatie voor de Geloofsleer. De Congregatie stelt dat er nog onvoldoende overeenstemming bestaat tussen de rooms-katholieke, luthers-evangelische en gereformeerde opvattingen. De EKD en de Duitse Bisschoppenconferentie hebben vervolgens de Duitse theologen om een reactie gevraagd op de nota van de Congregatie voor de Geloofsleer.

In een interview, dat gemaakt werd voordat de reactie van de Congregatie voor de Geloofsleer bekend werd, spreekt dr. Ton van Eijk, priester van het bisdom Rotterdam en oud-voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland, zich uit over '*Gemeinsam am Tisch des Herrn*'. Van Eijk vindt het een goede en moedige tekst, tegelijkertijd ziet hij de zwakke kanten die de receptie van deze tekst in de Rooms-Katholieke Kerk bemoeilijken.

Prof. dr. Peter-Ben Smit analyseert vervolgens de bijbels-theologische onderbouwing van '*Gemeinsam am Tisch des Herrn*'. Naast waardering voor de oecumenische convergentie in de interpretatie van de Schriftteksten over de Maaltijd van de Heer, stelt hij een viertal

kritische vragen bij het document met betrekking tot de plaats van de Heilige Schrift in de theologische argumentatie, de relatie tussen Eucharistie en Kerk, de relatie tussen vorm en inhoud en de betekenis van het ambt. Het laatste woord is hiermee nog niet over dit document gesproken. Mogelijk komen we er in een volgend nummer van Perspectief op terug.

Op 4 oktober 2020 verscheen de sociale encycliek *'Fratelli tutti'* van paus Franciscus. Onze wereld staat in toenemende mate in het teken van verdeeldheid en tegenstellingen. De encycliek gaat daarin niet mee en houdt vast aan de universele broeder- en zusterschap waarin ieder leven telt en waarvan niemand mag worden buitengesloten. Prof. dr. Fred van Iersel geeft een eerste reactie op de encycliek.

Op 2 oktober 2020 hield de Katholieke Vereniging voor Oecumene een studiemiddag over godsdienstvrijheid in het Midden-Oosten in de St.-Cathrien in 's-Hertogenbosch. De inleidingen werden verzorgd door prof. dr. Herman Teule, em. hoogleraar Oosters Christendom en oud-directeur van het Instituut voor Oosters Christendom in Nijmegen. De situatie in het Midden-Oosten is door de jarenlange oorlogen, met name in Syrië, Irak en Jemen, buitengewoon schrijnend. Des te belangrijker is het om bestaande relaties met de kerken in het Midden-Oosten vast te houden en hen waar mogelijk te blijven steunen.

We sluiten dit nummer af met een uitvoerige boekbespreking van prof. dr. Marcel Sarot van het boek *Wij geloven – De geloofsbelijdenis van Nicea/Constantinopel uitgelegd door Bram van de Beek en Herwi Rikhof*.

Namens de redactie wens ik u veel genoegen met het lezen van dit nummer van Perspectief. Vergeet niet dat u ook het werk van de Katholieke Vereniging voor Oecumene kunt steunen via NL97 INGB 0000 8019 19

Met vriendelijke groet,

Geert van Dartel
Hoofdredacteur

Oecumenische fijnproeverij

Interview met dr. Ton van Eijk over ‚Gemeinsam am Tisch des Herrn‘

Drs. Geert van Dartel



Ruim een jaar geleden publiceerde de gerenommeerde studiekering van Duitse katholieke en evangelische theologen de tekst ‚Gemeinsam am Tisch des Herrn‘.¹ Er ging tien jaar van studie en dialoog aan vooraf. De theo-

logen zijn bepaald niet over één nacht ijs gegaan. Deze tekst staat in een lange reeks van academische publicaties van deze studiekering sinds het begin van de jaren vijftig van de vorige eeuw. De tekst werd uitgegeven met het oog op de 3^e Oecumenische Kerkendag die hopelijk van 12-16 mei 2021 in Frankfurt am Main zal plaatsvinden. Helemaal zeker is dat nog niet. Dat hangt af van de ontwikkeling van de Coronapandemie. De hoop van deze theologische studiekering is dat katholieken en protestanten op deze Kerkendag samen Eucharistie en Avondmaal kunnen vieren ook al is de weg naar het herstel van de eenheid van de Kerk nog niet voltooid. De theologen hebben hun tekst, die uitmondt in het voorstel dat katholieken en protestanten in Duitsland wederzijds kunnen deelnemen



Dr. Ton van Eijk is priester van het bisdom Rotterdam. Hij doceerde ecclesiologie en sacramenten aan de katholieke theologische faculteiten van Amsterdam en Utrecht en tevens aan de Priester en Diaconopleiding Bovendonk. Zijn onderwijs en publicaties liggen op de terreinen Kerk, sacramenten (met name de eucharistie) en oecumene. Van 1989 tot 1999 was hij voorzitter van de St. Willibrord Vereniging, van 1999 tot 2007 was hij voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland.

aan de viering van de Eucharistie en het Avondmaal, voorgelegd aan de Duitse Bisschoppenconferentie en aan de Evangelische Kerk van Duitsland. Binnen een termijn van twee jaar zouden beide kerken zich over dit voorstel moeten kunnen uitspreken. Wie een beetje bekend is met de geschiedenis van de oecumenische beweging en de geschiedenis van de oecumenische kerkendagen in Duitsland, zal onmiddellijk beseffen dat de kerkendagen in Frankfurt in 2021 van historische betekenis worden, mochten beide kerken zich achter dit voorstel te scharen. De instemming van de EKD liet niet lang op zich wachten. De reactie vanuit de Duitse Bisschoppenconferentie was terughoudender. Op 22 september jl. werd bekend dat de Congregatie voor de Geloofsleer zich in een brief aan de Duitse Bisschoppenconferentie met kracht tegen het voorstel van de Oecumenische Studiegroep heeft uitgesproken.²

Opvallend is dat deze tekst noch in Duitsland noch internationaal tot veel publieke reacties heeft geleid. In Nederland werd er in enkele kranten (ND en RD) aandacht aan besteed. De tekst wordt momenteel besproken in de Beraadgroep Geloven en Kerkelijke Gemeenschap van de Raad van Kerken. Pogingen om een special van het Tijdschrift Perspectief over dit document te maken, leidden verliepen moeizaam. Opmerkelijk, omdat dit de kwestie is waaraan in de afgelopen decennia in de Nederlandse oecumene het meeste aandacht is besteed en waar vaak emotioneel op gereageerd wordt. Over deze tekst sprak ik met dr. Ton van Eijk, rooms-katholiek priester en theoloog en oud-voorzitter van de Raad van Kerken. Over het onderwerp publiceerde Ton van Eijk in 2011 de studie *'Eucharistie – het Woord en het Brood'*. Zover als de Duitse theologenkring reikte zijn blik toen nog niet. Het gesprek over de wederzijdse erkenning van elkaars Kerk en over de mogelijkheid om deel te nemen aan elkaars viering van Eucharistie en Avondmaal leek toch vooral vast te zitten op een fundamenteel verschil in de ambtstheologie. Een weg vooruit was moeilijk te banen. Met Ton van Eijk voerde ik een lang gesprek over

deze tekst van de Duitse theologen. Is hun werk baanbrekend? Alleen voor Duitsland of misschien ook voor Nederland? Dit gesprek vond plaats voordat de reactie van de Congregatie voor de Geloofsleer bekend werd. Ton van Eijk steekt van wal.

‘Graag begin ik met een paar algemene opmerkingen over het gezag van de tekst. De tekst is een product van katholieke en evangelische (lutherse en gereformeerde) theologen uit Duitsland en enkele theologen uit Nederland. Opmerkelijk vind ik de betrokkenheid van de gereformeerde theoloog Gerard den Hertog van de Theologische Universiteit Apeldoorn. In Nederland heeft hij tot nu toe niet aan dergelijke oecumenische dialogen deelgenomen en ook zijn kerk is daarbij niet betrokken. De theologen van deze kring worden – voor zover mij bekend – niet door hun kerk benoemd. Het voorzitterschap van deze studiekring wordt gezamenlijk behartigd door een rooms-katholieke en evangelisch-lutherse bisschop. De beide bisschoppen, mgr. dr. Georg Bätzing en prof. dr. Martin Hein, staan borg voor de band met de Rooms-katholieke Kerk en de Evangelische Kirche in Deutschland. Het gezag ontleent deze studiekring aan de publicaties die ze tot dusverre heeft uitgebracht. En dat is groot. Er is geen studiekring van theologen die zoveel substantiële teksten heeft gepubliceerd over het vraagstuk van de eenheid van de Kerk als deze. Hoewel ik al een tijdje uit het vakgebied ben en dit soort documenten niet meer tot me neem, durf ik wel te zeggen dat deze tekst het beste is wat ik hierover gelezen heb. De hoofdstukken 3 tot met 5, over de Bijbels-theologische grondslagen, de historisch gegroeide veelheid van liturgische vormen en de oecumenische inzichten inzake de theologie van Avondmaal/Eucharistie, vind ik van grote klasse. Het past ook bij het land van de Reformatie, waar men nog over voldoende mensen en middelen beschikt, om dit soort documenten te produceren. In andere landen, Frankrijk of Nederland, lukt dat niet meer.’

Aan de tekst is tien jaar gewerkt. Is dat terug te zien in de definitieve versie van de tekst?

‘Dat vind ik heel moeilijk om te zeggen. Daarvoor moet je de notulen van de besprekingen voor je hebben en de verschillende redacties van de tekst. Belangrijker is dat met deze tekst een nieuwe generatie van theologen het stokje van de vorige generatie overneemt. De redactie van deze tekst was in handen van prof. Dorothea Sattler en prof. Volker Leppin. De tekst brengt de grote eensgezindheid van katholieke en protestantse theologen in Duitsland tot uitdrukking. De commissie stuurt er eensgezind op aan dat het verantwoord en goed is om deel te nemen aan de viering van Eucharistie/Avondmaal in elkaars kerken. Het rapport wil rechtvaardigen dat wij naar de andere kerk toegaan. Daarom zou ik dit artikel graag de titel ‘Oecumenische Kerkproeverij’ willen meegeven, omdat het naar de andere kerk toegaan de betekenis van proeven heeft: Proeft en ziet. *Gustate et videte*. De commissie legt ook zelf nadruk op het belang van de ervaring. Je vertelde me dat de commissie na de voltooiing van deze tekst ook zelf samen gevierd heeft en dat bij sommigen de tranen over de wangen liepen. Dit is fijnproeven, zonder op alle slakken zout te leggen.’

De argumentatie van deze tekst is toch niet ontleend aan ervaring, maar aan inzichten uit bijbels-theologisch, liturgisch en oecumenisch onderzoek?

‘De ervaring heeft voor de auteurs van deze tekst een belangrijke functie. Die speelt een rol als zij moeten antwoorden op de vraag: wat betekent het voor de eenheid van de Kerk als wij nu al samen Eucharistie/Avondmaal vieren? Het gezamenlijk vieren, zo zeggen zij, voedt de hoop onderweg. De ervaring van de gezamenlijke viering sterkt ons op die weg. Dat is zo belangrijk, dat we dat niet meer achterwege kunnen laten. Ik heb de tekst als een theologische tekst gelezen: de kerkscheiding is niet meer te rechtvaardigen op grond van het verschil in opvatting over Eucharistie en Avondmaal. Ze komen tegemoet aan mensen die daaronder lijden. Op grond van wat wij betogen, zo stellen zij, kunnen we deze stap legitimeren. We kunnen die stap zetten omdat de ervaring van de gezamenlijke viering de hoop voedt om verder te komen.’

Dat wijkt af van de gangbare r.-k. opvatting dat de viering van de Eucharistie het eindpunt is op de weg naar eenheid?

‘Dat is waar. Dan komen we bij enkele kwetsbare punten in deze tekst. In de argumentatie in dit rapport lijkt de visie op apostolische successie van doorslaggevende betekenis. Als het gaat over de Eucharistie vinden we de meest oorspronkelijke vorm waar we op zouden kunnen teruggrijpen, niet terug. Het historisch bewijs wordt gerelativeerd. Op de eucharistie kom ik zo nog terug. Ten tweede is apostolische successie, verstaan als een ononderbroken doorgeven door handoplegging en gebed in de wijding, geen zekere leidraad. De studiegroep stelt dat het historisch bewijs van de zichtbare continuïteit zowel ten aanzien van de vorm en gestalte van de Eucharistie als ten aanzien van het ambt ontbreekt. Daar waar het zichtbare bewijs ontbreekt, daar moet het beroep op de heilige Geest ons redden (zie 6.3 en 8.4). Het is te verwachten dat er vanuit de R.-K. Kerk kritiek zal komen op deze relativering van de apostolische successie. Gerelativeerd, dat wil zeggen betrokken op datgene waartoe zij dient, nl. het geloof en zijn uitdrukkingen. Ook in de reactie op Lima hield de R.-K. Kerk eraan vast dat de apostolische successie een waarborg (garantie) is voor trouw aan de oorsprong. In deze tekst wordt die waarborg gelegd bij de heilige Geest. Ook dat zal zeker vragen oproepen: want wie kan en mag zeggen waar de Geest waait? Wat zijn de criteria om het werk van de heilige Geest te onderscheiden? Wie mag gezagvol uitspreken dat hier de Geest tot de kerken spreekt? Ook wordt in deze tekst gemakkelijk voorbij gegaan aan de uitspraken van de R.-K. Kerk over het openstelling van het ambt voor vrouwen. In het rapport zelf komt dit niet aan de orde. In de inleiding van Dorothea Sattler en Volker Leppin bij het document wordt volstaan met de vraag aan de R.-K. Kerk of een katholiek die deelneemt aan een viering in de evangelische kerk, waarin een vrouwelijke pastor voorgaat, het vertrouwen heeft dat hier het verlossende lijden en de levensgave van Christus in de kracht van de heilige Geest wordt gevierd. En of de katholiek die aan het protestantse Avondmaal deelneemt, er zeker van kan zijn het lichaam van Christus te ontvangen. Het vertrouwen in de

heilige Geest is het enige wat er gezegd wordt, terwijl de R.-K Kerk in de jaren negentig zich heel sterk hierover heeft uitgesproken. De kwestie van de geldigheid van de sacramenten is hier aan de orde. Met dit betoog over Eucharistie en de leiding over de Eucharistie zeggen de theologen impliciet dat sacramenten in de luthers-evangelische en gereformeerde gemeenten geldig zijn, zoals de R.-K Kerk dat ook leert ten aanzien van de sacramenten in de Oosterse Kerken. We zullen zien of de R.-K. Kerk deze argumentatie zal volgen. Het zou betekenen dat de R.-K. Kerk standpunten uit de jaren negentig m.b.t. het niet wijden van vrouwen moet bijstellen. Dit is een kwetsbaar punt dat betrekking heeft op de geldigheid van de sacramenten. Het betoog over de Eucharistie en de leiding van de Eucharistie houdt in dat dat lutheranen en gereformeerden – net als orthodoxen en katholieken – geldige sacramenten hebben. De interpretatie van apostolische successie speelt daarin een belangrijke rol. Gezien het gewicht van de uitspraken van de RK Kerk over het niet wijden van vrouwen, zal hier vermoedelijk kritiek op komen. Zoals de Duitse theoloog Hermann Josef Pottmeyer destijds opmerkte heeft de paus op niet-onfeilbare manier verklaard dat het standpunt over het niet-wijden van vrouwen onfeilbaar is. Voeg daarbij de documenten *Dominus Jesus* (2000) en *Ad Catholicam Profundius* (2007), die destijds in oecumenische kringen en bij de protestantse kerken tot veel beroering leidden, dan is te voorzien dat deze nieuwe tekst in de RK Kerk niet zomaar gerecipiëerd zal worden.

Van deze 'lichtere' interpretatie van apostolische successie zou ik nog willen zeggen dat ze in oecumenische kringen niet nieuw is. Ze wordt als opvolging in het ambt in zoverre gerelativeerd dat de opvolging in het ambt wordt gezien in functie van de getrouwe overlevering van het geloof. De ambtelijke successie staat in dienst van het doorgeven van het geloof van alle eeuwen. De ambtelijke opvolging is waarschijnlijk niet altijd en overal bewijsbaar. Daarom vind ik dit een moedige tekst, hoewel zoals gezegd de receptie in de RK Kerk niet gemakkelijk zal zijn.

Jarenlang heb je zelf nagedacht en geschreven over dit onderwerp. In 2011 publiceerde je de studie 'Eucharistie – het woord en het brood' waarin je ook op grenzen stuitte inzake de gezamenlijke viering van Eucharistie en Avondmaal. Hoe kijk je tegen de achtergrond van deze tekst terug op je eigen ontwikkeling?

Op sommige momenten denk ik wel eens als ik er op afstand naar kijk: waar hebben ze het over? Ik zal je iets vertellen over mijn ervaring met Calvijn waar ik me de laatste tijd in heb verdiept. Calvijn kan niets met de instellingswoorden, die moet je volgens hem metaforisch verstaan. Voor een katholiek is dat nogal schokkend. Het brood als lichaam van Christus is net zozeer een metafoor als de Geest dat is als een duif. Maar als je vervolgens leest over zijn opvatting van *communio, participatie en eenheid met Christus* op basis van 1 Kor 10,16-17, dan denk je: als iedere katholiek dat zo zou beleven, zou dat prachtig zijn. Op basis van de *praesentia realis*, zijn we ons gaan concentreren op de geconsacreerde hostie en de aanbiddingswaardigheid daarvan. Onlangs las ik de studie van de Duitse kerkhistoricus Arnold Angenendt *'Offertorium, het misoffer in de Middeleeuwen'*. Als je ziet wat er met de Eucharistie is gebeurd in de loop der eeuwen. Iedereen zou dit boek moeten lezen om besef van geschiedenis, ook van die van dit sacrament, te krijgen. De liturgische hervormingen na Vaticanum II hadden nog veel groter kunnen zijn, maar misschien had ik dat zelf psychisch niet eens kunnen verwerken. Thomas van Aquino maakt een onderscheid tussen *sacrificium* en *sacramentum*. *Sacramentum* is de eucharistie voor zover ze genuttigd wordt, *sacrificium* voor zover ze een offer is. Als offer komt de eucharistie ten goede aan levenden en doden, ook bij afwezigheid. En alles was gericht op het eeuwig behoud van de ziel. De gelovigen kochten die met hun offergaven in de eucharistie. Edelen en koningen hadden daar veel geld en goederen voor over. De hele kerkelijke economie in de middeleeuwen was gebaseerd op deze materiële offergaven in de mis. Dat is een ontwikkeling die wel heel ver van de oorspronkelijke bedoeling van het sacrament weg lijkt te liggen. De Reformatie maakte aan deze praktijken en einde. Van de andere kant weet je uit de geschiedenis ook wat er op het spel heeft gestaan en dat mensen voor

het geloof in de eucharistie hun leven voor hebben gegeven. Denk aan de martelaren van Gorcum die trouw bleven aan de Eucharistie en de paus. Maar als je de gehele historische ontwikkeling vanuit een helikopter perspectief probeert te overzien, dan denk ik moeten we die stap met de Commissie dan toch maar niet zetten?

Je noemde mijn boek Eucharistie – het Woord en het Brood. Ik ben er daar toch min of meer van uitgegaan, dat de kerken zich zouden moeten oriënteren op naar wat in het Romeinse Missaal eucharistisch gebed II is. Dat is waarschijnlijk van recenter datum dan aanvankelijk gedacht en bovendien is het in rooms-katholieke zin bewerkt. De Commissie denkt op dit punt verder dan ik toen. Ze heeft er vrede mee dat de oorsprong, het oorspronkelijke eucharistisch gebed niet langs historische weg kan worden teruggevonden. Wat chargerend zou je kunnen zeggen: in den beginne was er veelheid, een beetje postmodernistisch. Vandaar dat de Commissie, anders dan het Lima- of BEM rapport, het ook niet nodig vond voor de ene Kerk van de toekomst een liturgisch formulier en een eucharistisch gebed te ontwerpen. Het idee is: laat er veelheid zijn. Met de voor de hand liggende vraag of dan alles moet kunnen heeft de Commissie zich niet bezig gehouden.

Hoe kijk je vandaag naar de viering van Eucharistie?

Om te beginnen leid ik de meeste weekends nog steeds twee of soms zelfs drie vieringen en doe dat graag. Ik constateer hier en daar en lees in sommige publicaties een terugval in bewoordingen en vormen van voor het Tweede Vaticaans Concilie. Het viel me bijvoorbeeld op in een boekje bij de kerkproeverij dat ik onder ogen kreeg. Hierin wordt het offerkarakter van de Eucharistie neergelegd bij de offerande, terwijl Vaticanum II het offerkarakter verplaatst heeft naar het eucharistisch gebed en de communie. Ook zie ik het in de opheffing van de hostie na de consecratie. Collega's nemen daar nogal lang de tijd voor. Maar in de desbetreffende rubriek in de tweede editie van het Romeinse missaal is 'opheffen' vervangen door 'tonen'. De geconsacreerde gaven moet je aan de gemeenschap tonen; voor aanbidding zijn andere momenten.

Wat zouden de consequenties zijn als het votum van deze theologenkring mogelijk zou worden?

Tegenwoordig gaat nog maar een klein percentage van de christenen naar de kerk. En wat hen beweegt om te gaan is niet alleen religieus van aard. Mensen gaan vaak ook om anderen, liefst gelovigen 'van hun eigen soort', te treffen. Het is helemaal niet zo gemakkelijk om op een gewone zondag een andere kerk binnen te stappen. Bovendien zijn mensen gehecht aan vormen die ze kennen. Op zich zou ik het goed vinden als het votum van deze theologen gehoor vindt. Het helpt je om te kijken met de blik van de ander. Proeven vind ik wel een punt. Proeven heeft ook iets van 'Probieren', 'uitproberen'. De vraag is of de RK Kerk dit voorstel zal volgen. Evenzo is het de vraag welke protestantse kerken in Nederland zich hierdoor aangesproken voelen. Lang niet alle kleinere kerken van gereformeerde signatuur hebben aan theologische gesprekken over de Maaltijd van de Heer deelgenomen. De kracht van dit rapport is dat beide tradities: de katholieke en protestantse (lutherse en gereformeerde) serieus genomen worden en dat geprobeerd wordt deze samen te doordenken. De theologen hebben zich rekenschap gegeven van de verschillen en komen met argumenten, bijbels-theologisch, liturgisch en systematisch, om ruimte te bepleiten voor deelname aan elkaars viering van Avondmaal en Eucharistie. Daarbij moet je gevoelig zijn voor de zorgen van de andere kerkelijke traditie. Zo bepleit deze tekst de viering onder beide gedaanten. De RK Kerk doet de symbolische expressiviteit tekort door alleen het brood te delen en niet de wijn ('de lekenkelk'). Voor protestanten is de omgang met het heilig brood dat na de dienst overblijft een punt van aandacht. Laten we hopen dat deze moedige en bijzonder sterke tekst een nieuwe opening zal scheppen in het langjarige gesprek over de gezamenlijke viering van Eucharistie en Avondmaal.

Post Scriptum

Kardinaal dr. Kurt Koch, de voorzitter van de pauselijke Raad voor de Eenheid, gaf op 22 september jl. in een interview met Herder Korrespondenz een toelichting op de

brief van de Congregatie voor de Geloofsleer aan de voorzitter van de Duitse Bisschoppenconferentie. Hierin riep hij de Duitse bisschoppen op deze brief niet te licht op te nemen. Kardinaal Koch distantieert zich met de Congregatie voor de Geloofsleer van het voorstel van de oecumenische studiegroep van katholieke en protestantse theologen. De leerverschillen over Eucharistie, Kerk en ambt zijn daarvoor nog te groot. De reactie van de Congregatie voor de Geloofsleer heeft in Duitsland met het oog op de oecumenische kerkendag in Frankfurt in 2021 een hele discussie losgemaakt.

¹ Het document *Gemeinsam am Tisch des Herrn* kunt vinden onder deze link: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/zentraleseiten/aktuelles/gemeinsam_am_tisch_des_herrn_ein_votum_des_kumenischen_arbeitskreises_evangelischer_und_katholischer_theologen.pdf

² De brief van Kardinaal Luis F. Ladaria s.j. vindt u onder deze link: https://www.die-tagespost.de/storage/med/die-tagespost/agbs/9210_Brief_von_Kardinal_Ladaria_an_den_DBK-Vorsitzenden_Baetzing.pdf Het commentaar van de Congregatie voor de Geloofsleer vindt u onder deze link: https://www.die-tagespost.de/storage/med/die-tagespost/agbs/9211_Anlage_an_den_DBK-Vorsitzenden_Baetzing.pdf

Exegetische aantekeningen bij *Gemeinsam am Tisch des Herrn*

Prof. dr. Peter-Ben Smit



1. Inleiding¹

Het document *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen* (2019) die een vorm van gemeenschappelijke eucharistieviering voor protestanten en rooms-katholieken in Duitsland voorstelt, besteedt ruim aandacht aan exegetische overwegingen, met name aan aspecten van het Nieuwe Testament ('Biblich-theologische Grundlagen', hoofdstuk 3, pp. 6-21).² Bijbels gefundeerde oecumenische theologie is uiteraard te begroeten. In deze bijdrage gaat het er, na een weergave van de hoofdlijnen van het bijbels-theologische betoog in *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, echter om om een aantal kritische kanttekeningen bij te maken. Deze zullen tot de conclusie leiden dat de geboden exegetische overwegingen in het document enerzijds een welkome oecumenische convergentie laten zien, maar ook veel vragen openlaten en zelfs aanleiding geven tot tegenspraak; ook dat laatste kan een bijdrage aan het oecumenische gesprek zijn en zo is het hier ook zeker bedoeld.

2. De grote lijn

Gemeinsam am Tisch des Herrn benadrukt eerst dat de viering van de gemeenschappelijke heilige maaltijd als vorm van Christus anamnese tot de kern van het vroegchristelijke gemeentelven behoorde:

Seit ihren im Neuen Testament bezeugten Anfängen sieht die Kirche in der Feier des heiligen Mahls ihre Einheit in der Gemeinschaft mit Jesus Christus abgebildet. Wenn auch die historischen Ursprünge und Gestaltungsformen einer urchristlichen Herrenmahlfeier sich aus den vielfältigen neutestamentlichen und nachneutestamentlichen Zeugnissen nicht mehr eindeutig rekonstruieren lassen, so besteht doch kein Zweifel daran, dass regelmäßig wiederholte Mahlfeiern mit spezifischem Bezug zur Jesus-Christus-Geschichte, die sich von alltäglichen Sättigungsmahlzeiten erkennbar unterschieden, zu den wesentlichen Kennzeichen derjenigen Gemeinden gehörten, die durch Wirken des Heiligen Geistes zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verbunden wurden. (par. 3.)

Bij deze maaltijd speelde de anamnese van Jezus' leven, dood en verrijzenis, zijn zichzelf schenkende aanwezigheid in het maal en een prolepse van het eschaton een belangrijke rol:

Ein signifikantes Merkmal frühchristlicher Herrenmahlfeiern war der Bezug auf das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern, wie es in den Passionsgeschichten der Evangelien erzählerisch ausgestaltet worden ist, aber auch durch Paulus bezeugt wird (1 Kor 11,23). Sichtbares Kennzeichen dieser Mahlfeiern war die vergegenwärtigende Erinnerung daran, dass in Brot und Wein Jesus sich selbst als heilsame Gabe an seine Jünger ausgeteilt hat. In seinem letzten Mahl verhiess Jesus nach den neutestamentlichen Zeugnissen seinen Jüngern die bleibende Gemeinschaft mit ihrem Herrn über seinen unmittelbar bevorstehenden Tod hinaus. Damit rückte er die Lebens- und Verkündigungsgemeinschaft mit denen, die in die Nachfolge Jesu eintreten, in einen endzeitlichen Horizont. In der eschatologischen Zeichenhandlung des letzten Mahls Jesu bildet sich somit die österliche Gemeinschaft der Gemeinden mit Christus und die endzeitliche Vollendung des Bundes Gottes mit seinem Volk durch Vergebung der Sünden proleptisch ab (vgl. Mt 26,28; 1 Kor 11,23-29). (par 3.)

In zulke (maal)gemeenschap is zelfs de oorsprong van de kerk te herkennen; bij alle verscheidenheid aan maaltvormen in het Nieuwe Testament, zijn er toch belangrijke overeenkomsten wat inhoud en interpretatie betreft te ontdekken:

In österlicher Perspektive zeigt sich hierin der Ursprung der einen Kirche Jesu Christi. Auf dieser Grundlage lassen sich im Neuen Testament sowohl vielfältige Ausgestaltungen von Mahlfeiern erkennen als auch charakteristische Grundzüge einer Mahlpraxis, die auf Tod und Auferweckung Jesu verweist. Diese unterschiedlichen Gestalten von Mahlgemeinschaft im Neuen Testament sind verbunden durch gemeinsame inhaltliche Merkmale und Deutungsperspektiven, die im Folgenden entfaltet werden. (par 3.)

De precieze historische ontwikkeling van deze maaltijd, van de maaltijden van de aardse Jezus tot de vieringen van de Paulijnse en latere gemeentes, is echter lastig te reconstrueren: bronnen zijn fragmentarisch en vaak komen aspecten van het gemeentelven alleen ter sprake wanneer ze omstreden zijn. Dat geldt ook (vaak) voor het maal. Overeenkomstig is er ook geen eenduidige terminologie aan te wijzen (3.1). Toch geldt wel dat belangrijke lijnen van de vroegchristelijke maaltijden al bij Jezus zichtbaar worden. Dit stelt het document in een met name op de historische Jezus (of de Jezus zoals de Evangelies hem weergeven, dit is niet helemaal helder) gerichte passage die, hoewel lang, de moeite waard is om helemaal te citeren.

(3.2) Die biblisch-frühjüdischen Wurzeln neutestamentlich bezeugter Mahlpraxis werden zunächst bei Jesus greifbar: Er proklamiert das Königreich Gottes nicht nur mit Worten (Mk 1,15; Lk 10,9 par. Mt 10,7), sondern feiert seinen Beginn mit den religiös und sozial Ausgegrenzten und macht es so auch leibhaftig in den Mahlfeiern mit „Zöllnern und Sündern“ erfahrbar (Mk 2,15-17 par. Mt 9,10-13; Lk 5,27-39; 7,36-50; 9,10-17; 10,38-42; 11,37-53; 15,1f.; 19,1-10). Auch bei Pharisäern und Reichen sitzt er zu Tisch (Lk 14,1-24). Biblischfrühjüdische Bilder von Mahl und Speise in Fülle für die endzeitliche Königsherrschaft Gottes (Jes 25,6; vgl. Am 9,13-15; Sach 9,17; syrBar 29,5f.; Qumran: 1QSa 2,17-21) verdichten sich bei Jesus zu einem zentralen Realsymbol, das auch in seinen Bildworten und Gleichnissen, etwa dem vom Gastmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-10), wiederhallt (vgl. auch Lk 12,35-38; 13,28f. par Mt 8,11f.; 15,22-32; Offb 3,20; 19,9). Die Freude über den Anbruch der Heilszeit und den Vergebungswillen Gottes kennzeichnen seine Mahlpraxis. Für ihn ist die Zeit seines Wirkens „Hoch-Zeit“, keine Zeit des Fastens (Mk 2,18f.; vgl. auch Joh

2,1-11). Angesichts seines Todes erklärt Jesus, dass er in der vollendeten Königsherrschaft Gottes wieder „von der Frucht des Weinstocks trinken“ werde (Mk 14,25), nach Mt 26,29 „mit euch“ (vgl. Mt 1,23 und 28,20). Die frühchristliche Erinnerung verbindet die Mahlgemeinschaften Jesu auch mit dem Thema der Speisung des Volks mit Manna in der Wüste (Joh 6,31-33; Mk 6,35-44; 8,1-8; vgl. äthHen 62,14; syrBar 29,8; Offb 2,17) und dem Brotwonder des Elischa (vgl. Joh 6,5-15 mit 2 Kön 4,42-44). Im Kontext antiker Gastmahlkultur fällt Jesu Mahlpraxis während seines Wirkens in Galiläa durch ihre Offenheit allen im Volk gegenüber auf. Sie durchbricht soziale und religiose Grenzen und richtet keine rituellen Schranken auf. Sie orientiert sich nicht am Tempel als dem Ort der von Gott den Menschen gewährten Versöhnung, sondern feiert die Annahme der Sünder im Alltag der Welt.

Bij de laatste maaltijd van Jezus komt hier nog de dimensie van het paschamaal bij dat betrokken wordt op Jezus' eigen "pascha", waarbij hijzelf het paaslam wordt (in de traditie van Johannes, par. 3.3). De zelfgave van Jezus, op welke Bijbelse achtergrond (offer, lijdende knecht Gods) deze ook begrepen wordt, zoals die hierbij tot uitdrukking komt in de "instellingwoorden", is in dit verband de basis van het nieuwe verbond in zijn bloed (3.4).

De verbinding van dit maal met de anamnesis van Jezus bij Paulus en Lukas betekent vervolgens dat deze maaltijd normatief wordt voor alle maaltijden van de gemeente: 'Die Aufforderung zur Vergegenwärtigung des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern dient der theologischen Normierung des rituellen Gemeindemahls. Das letzte Mahl Jesu wird damit zu seinem geschichtlichen Quellgrund und zum Maßstab des Gemeindelebens erklärt.' (par. 3.5) De notie van anamnesis als present stellen wordt hierbij uitgewerkt (3.5.1); voor de Evangelies volgens Mattheüs en Markus wordt gesteld dat bij hen de normativiteit van het instellingsnarratief door de vroege lezers ervan wel herkend zal zijn (een bewijsvoering hiervoor ontbreekt; 3.5.2.) Historisch open is welke rol de woorden van Jezus over brood en wijn bij de maaltijden van de vroege gemeente speelden (3.5.3). In de Handelingen van de Apostelen, als het tweede deel van Lukas' *'Doppelwerk'*, is vervolgens te zien hoe maaltijden bij het ideaal van de kerk gaan horen (ook aangeduid met de term 'brood breken'); de verbinding met de 'eerste dag van de week' wordt hier ook duidelijk grijpbaar (3.6). In een aparte paragraaf over het Johannesevangelie wordt hier benadrukt dat in Johannes 6

het volgende gebeurt (tenminste volgens de exegetische mainstream): ‚Unter Rückgriff auf die Abendmahls-Überlieferung (Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19; 1 Kor 11,24) deutet es Jesu Brotgabe mittels des Stichworts „Fleisch“ als Verweis auf die bis in die Materialität hineinreichende Realität der Menschwerdung des Logos (vgl. Joh 1,14; 1 Joh 4,2; 2 Joh 7).‘ (3.7).

Over de vorm van de maaltijd wordt dan gezegd dat deze grosso modo herkenbaar is, waarbij van belang is dat men aansloot bij bestaande maaltijdvormen (3.8). Maaltijden zijn een duidelijk eigen onderdeel van het gemeentelven; rituele handelingen en gebeden horen hierbij, net zoals andere bijdragen (spreken in tongen, gezang, etc.). Wat de structuur van maaltijden aangaat, is het document bijzonder terughoudend: ‚Wie die Abfolge der Teile geregelt war, kann nur vermutet werden. In Korinth ist möglicherweise ein Sättigungsmahl vorangegangen, auf das das rituelle Mahl mit Brot und Wein folgte, das in eine Art „Wortgottesdienst“ einmündete. Die Emmaus-Erzählung reflektiert die Grundbausteine Schriftauslegung und Mahl (Lk 24,13- 32; vgl. auch Mk 6,34.35–44).‘ (3.8.1.) Wel benadrukt het document dat de eigenlijke rituele handelingen met brood en wijn te maken hebben die ook een symbolische betekenis hebben:

Die Bestandteile der eigentlich rituellen Handlung sind Brot und (antiker Gewohnheit entsprechend mit Wasser verdünnter) Wein. Von ihrer biblischen Bedeutung als von Gott gegebene, elementare Lebensmittel und Zeichen der Festfreude einmal abgesehen (Dtn 16,13; Ps 104,15; Koh 9,7), besitzt schon die Weise ihrer Darreichung in den kleinen Gemeinschaften der kirchlichen Frühzeit symbolische Ausdruckskraft: Wie für alle ein Brotfladen zerteilt wird (vgl. 1 Kor 10,17: „wir alle haben Teil an dem einen Brot“), so gibt es auch nur einen Becher mit Wasser verdünnten Weines für die versammelte Gemeinschaft (1 Kor 11,25; vgl. Mk 14,23; Mt 26,27). (3.8.2.)

Ook andere dingen spelen een rol bij deze bijeenkomsten, zoals olie (3.8.3.), disgenoten werden als gelijken gezien (3.8.4.). De vraag naar de leiding van de maaltijden laat het document verregaand open, hoewel het vermoedt, dat dit toch tenminste in de pastorale brieven aan de presbyters en episkopen toevertrouwd geweest zou zijn en er goed een verband kan zijn met de leidinggevende charismen die Paulus noemt (3.8.5.). Ook ‚ongelovigen‘ kunnen bij de maaltijd aanwezig zijn (en, zoals regelgeving laat zien, was het niet

de bedoeling dat ze de eucharistie zouden ontvangen; 3.8.6.) Vervolgens richt het document zich op de vraag van het moment van de maaltijd en benoemt dat dit al in zeer vroege bronnen de eerste dag van de week, c.q. de dag van de Heer blijkt te zijn (3.9.1.). Een verband met vroegchristelijke vieringen van het Pascha wordt ook gelegd; de notie van de gedachtenis van Jezus' dood en verrijzenis zal hier in eerste instantie zijn plaats gehad hebben (3.9.3). De doop zal in dat verband ook gevierd zijn en een nauw verband gehad hebben met de heilige maaltijd.

In een volgende stap kijkt het document naar onder meer eenheid en veelvoud in de vroegchristelijke liturgieontwikkeling:

Auch wenn die Quellenlage fragmentarisch ist, verweisen diese Texte zu Entstehung und Deutung des christlichen Abendmahls/der Eucharistie allesamt auf das eine Christusgeschehen, aus dem sich das Leben der Kirche herleitet. Die schon im Neuen Testament sich abzeichnende Pluralität von liturgischen Feiergestalten und ihrer theologischen Deutungen ist wesentlicher Bestandteil ihres Zeugnisses. Gerade in dem so eröffneten Spielraum zeigen sich die theologischen Konturen des Christuszeugnisses, dem die Kirche verpflichtet ist. Dieses eine Christuszeugnis in pluraler Gestalt ist für die neutestamentlichen Texte das Kriterium für eine angemessene Entwicklung der Gottesdienstformen wie auch der Gestaltung des christlichen Abendmahls/der Eucharistie.

Eenheid is hiermee te vinden in de relatie tot het 'Christusgeschehen,' terwijl het getuigenis van het Nieuwe Testament ook een veelvoud aan liturgische biedt, het gaat om het 'Christuszeugnis in pluraler Gestalt' (3.10). Onmiddellijk hierna stelt het document dat één van de belangrijkste theologische vragen nu is wat het verschil tussen een gewoon 'Sättigungsmahl' en het 'rituelle Mahl' is, dingen die naar de opvatting van het document onder meer door Paulus duidelijk onderscheiden worden (3.10.1), met name omdat hij vormen van geestelijke spijs en drank kent (in 1 Kor. 10 – het document ziet hierin ook een verband met de doop, 3.10.2). Gebeden zijn in dit verband van groot belang, zij vormen het 'loffer' van de gemeente (3.10.3). In deze context herhaalt het document nog een keer de overtuiging dat de normatieve binding van de vroegchristelijke maaltijden aan de gedachtenis en in het bijzonder aan laatste maaltijd van Jezus van groot belang is (3.10.4;

de verbinding van verleden, heden en toekomst in het gedenkende maal wordt hier ook nog een keer onderstreept, 3.10.5). Het effect van de maaltijd is – bij Paulus – een dubbele *communio*, met elkaar en met de Heer (3.10.6), de laatste heeft vele verschillende kanten (3.10.7 – ze zijn voor deze bijdrage minder van belang), terwijl helder is, tenminste uit 1 Kor. 10, dat de *communio* met de Heer bemiddeld wordt door de deelname aan de beker van de zegen en het ene brood, wat weer de basis is voor de *communio* met elkaar. Deze beker (dan wel: de inhoud ervan) en het brood zijn beide geestelijk en dat heeft met Jezus' aanwezigheid te maken: 'Brot und Wein im Mahl repräsentieren Jesus Christus. Der Geber ist in seiner Gabe personal präsent. So ist das Mahl mit seinen Gaben vergegenwärtigen-des Zeichen und Unterpfand der Anwesenheit und Nähe Jesu Christi, der sich in diesem Mahl uns mitteilt' (3.10.8). Als een duidelijke 'ontspanner' voor het gesprek tussen kerken in protestantse en rooms-katholieke traditie is vervolgens deze opmerking bedoeld:

Wenn das vierte Evangelium im Brotwort das Stichwort „Leib“ gegen das vom „Fleisch“ austauscht und ihm darin vor allem das Corpus Ignatianum (Phild 4; Sm 7,1) und Justin (1Apol 66) folgen, wird damit nicht eine materiell-substanzhafte Identifizierung von Fleisch und Blut Christi mit den Elementen forciert, sondern die Materialität der Gaben als Hinweis auf die reale Menschwerdung des Logos verstanden. (3.10.8)

Tenslotte, net voor de conclusies op basis van dit exegetische deel, benadrukt 3.10.9 dat de *communio* van de maaltijddeelnemers onder elkaar ook een ethische verplichting inhield.

Concluderend somt het document zijn belangrijkste exegetische bevindingen op in par. 3.11. Voorop staat daarbij een soteriologisch-ecclesiologische overtuiging:

Die Gemeinschaft mit Jesus Christus, dem am Kreuz gestorbenen und von den Toten auferweckten Herrn der Kirche, verbindet nach dem Zeugnis des Neuen Testaments alle Mahlteilnehmer untereinander und steht allen Abgrenzungen zwischen ihnen in der Feier des Mahls entgegen (3.11.1).

Vervolgens stelt het document dat 'Nach neutestamentlichem Zeugnis schenkt sich Jesus selbst in Brot und Wein seinen Jüngern' en vervolgt dit met een nieuw onderwerp: 'Kein

Tun und Lassen der Kirche, keine liturgischen Formen und institutionellen Regeln, keine Unterschiede in Herkommen und Tradition können und dürfen diesem Geschenk im Wege stehen.’ (3.11.2) Nauw in verband met dit laatste staat wat de volgende paragraaf te zeggen heeft, namelijk dat er in het Nieuwe Testament verschillende ‘Gestaltungsmöglichkeiten’ te vinden zijn. Tegelijkertijd is er ook wat onduidelijk, namelijk wie de maaltijd nu precies geleid heeft. Wel zijn er ‘konstitutive Bestandteile’ aan te wijzen: ‚die Verkündigung des Wortes Gottes, die Gemeinschaft aller an Jesus Christus Glaubenden, Gebet und Gesang, Segen und Dank.’ Daarbij is het ‘tegenover’ van de gemeente Jezus Christus (vermoedelijk is bedoeld: niet de ambtsdrager; 3.11.3). De laatste conclusie is dat de maaltijd niet op zichzelf staat, maar verbonden is met doop, diaconie en missie (3.11.4).

3. Kanttekeningen – oecumenisch en exegetisch

Na deze rondgang door de belangrijkste inhoud van het document is het mogelijk om een paar kanttekeningen te formuleren die, zoals zal blijken, een aantal wezenlijke elementen van het net weergegeven betoog zullen problematiseren. Hiervoor, echter, spreek ik mijn waardering uit voor een aantal grondlijnen in het document die van oecumenische en ‘oecumenisch-exegetische’ waarde zijn, ook wanneer er op andere aspecten het één en ander af te dingen valt.

3.1. Oecumenische waardering

Van exegetisch en oecumenisch belang in de positieve zin is dat het document benadrukt hoe belangrijk de maaltijd van de Heer in de vroege Christelijke gemeentes. Daarbij speelt de verbinding tussen een soteriologie en ecclesiologie, om het met systematisch-theologische begrippen te zeggen, een grote rol: de verlossende *communio* met de Heer, mogelijk gemaakt door zijn eigen “pascha”, wordt bemiddeld door de deelname aan het maal met diezelfde Heer dat zodoende ook de gemeenschap tussen leden van de gemeente bewerkstelligt (de figuur van de dubbele ‘*communio*,’ zie hierboven; een formulering met een enkele *communio* is ook denkbaar, overigens: de gemeenschappelijk integratie in de *communio* met de Heer door doop en eucharistie is tegelijkertijd de gestalte van de *communio* onder de gemeenteleden).³ De anamnesis van (het pascha van) de Heer krijgt daarbij het volle pond, met zijn herinnerende, letterlijk re-presenterende en vooruitblikkende dimensies.⁴ Hierbij worden ook formuleringen om de aanwezigheid van

de Heer tot uitdrukking te brengen gebruikt die zowel de verbinding tussen deze presentie en de verlossende zelfgave van (God in) Jezus Christus als oecumenisch verbindend werken ('Der Geber ist in seiner Gabe personal präsent' – 3.10.8); katholiek en protestant kunnen op grond hiervan gemeenschappelijk de Heer in het sacrament aanbidden (omdat ze hem daarin in persoon ontmoeten). Eveneens de nauwe verbinding tussen doop en eucharistie is oecumenisch te begroeten,⁵ net zoals de verbinding van de eucharistie met zowel diaconie als missie (ook wanneer dit exegetisch niet werkelijk uitgewerkt wordt).⁶ Deze – en wellicht nog andere elementen – laten zien hoe het Nieuwe Testament in het kader van een gemeenschappelijke interpretatie een bron van oecumenische toenadering kan zijn.

3.2. De rol van het Nieuwe Testament

Een eerste opmerking bij het document is dat de plek van het Nieuwe Testament verduidelijkt zou kunnen worden: wat is nu precies de rol van de bijbels-theologische overwegingen (eigenlijk: nieuwtestamentische overwegingen) in dit document? Vanuit een traditie als de rooms-katholieke, maar toch zeker ook de bredere traditie als die van 'Faith and Order', zou je de vroege kerk als uitgangspunt verwachten, of tenminste het Nieuwe Testament ingebed in de vroege kerk (waarin ze als canoniek document ook ontstaan is).⁷ Nu kan het document gevangen raken in een oud (en verouderd) denkschema, waarin het zuivere Christendom bewaard wordt in de oudste teksten en alles wat erna komt een vorm van 'Verfallsgeschichte' is (het schema van het 'Frühkatholizismus', dat terecht geen serieuze rol meer speelt in de exegese en de bestudering van de vroege kerk).⁸ Deze onhelderheid is van groot belang om het gewicht te kunnen inschatten van de concluderende piketplaatjes die het document in zijn par. 3.11 inslaat (zoals hierboven samengevat).

3.3. Vrijheid en verschil

Het document doet zijn best om enerzijds eenheid (met name met betrekking tot de betrokkenheid op de anamnesis van Jezus) en anderzijds verscheidenheid in de nieuwtestamentische teksten over de heilige maaltijd te laten zien. Daarbij valt op dat sommige elementen van verschil en overeenkomst duidelijk meer aandacht krijgen dan andere. Zo is er grote aandacht voor de relatie tussen Jezus' dood en de vroegchristelijke maaltijd van de Heer, met name via de route van het 'laatste avondmaal,' maar dat dat bij

de synoptici wel en bij Johannes geen (en historisch vermoedelijk ook geen) Pesachmaal was, wordt niet besproken (3.4), wel is er dan weer aandacht voor een (exegetisch zeker niet alleen maar gangbare overtuigende typologie van vormen van maaltijd houden die meer op het geven van leven en het gedenken van de dood gericht zouden zijn, vgl. 3.9.3.).⁹ Dit laveren tussen verschillen die wel genoemd worden en die onzichtbaar blijven, doortrekt het hele document. Taalgebruik verradt hierbij soms ook veel: zo wordt in 3.5.2. genoemd dat een opdracht om het maal van Jezus te herhalen ontbreekt ('fehlt'); dat is natuurlijk alleen maar zo wanneer je van de normativiteit van de Lukaanse en Paulijnse traditie uitgaat (en ook daarbij uit wilt komen), anders ontbreekt er helemaal niets – Markus had het niet, Mattheus heeft het niet toegevoegd. Omgekeerd speelt het aantal bekers bij het avondmaal (Lukas heeft er eentje 'teveel' vergeleken met Markus en Mattheus) weer geen enkele rol.

Uiteindelijk doet het document twee dingen met deze gegevens. Enerzijds benoemt het dat er constitutieve elementen van avondmaal/eucharistie zijn aan te treffen in de vroegchristelijke traditie: 'die Verkündigung des Wortes Gottes, die Gemeinschaft aller an Jesus Christus Glaubenden, Gebet und Gesang, Segen und Dank.' (3.11.3) – Dat die niet voortvloeit uit de geboden exegese, die, bijvoorbeeld, de gedachtenis van Jezus' pascha veel sterker benadrukt en in 3.11.2 de zelfgave van Jezus in brood en wij nog als benadrukt heeft, en gezang en zegen zeker niet uitvoerig behandeld, is daarbij blijkbaar geen groot probleem. Anderzijds wordt er een these geformuleerd over de openheid van de maaltijd van de Heer en een grote vrijheid wat de liturgische vorm betreft, met als doel dat niets het geschenk van de zelfgave van de Heer in de weg staat ('Kein Tun und Lassen der Kirche, keine liturgischen Formen und institutionellen Regeln, keine Unterschiede in Herkommen und Tradition können und dürfen diesem Geschenk im Wege stehen.') Ook hier geldt dat dit een onderwerp is dat het in het exegetische betoog niet werkelijk behandeld wordt, maar hier wel een grote rol speelt. De stelligheid is wat verrassend in relatie tot de diversiteit in vormen van vieren die het document ook benadrukt, met name omdat hier wel degelijk vroegchristelijke meningsverschillen over de juiste vorm van de eucharistie zijn. Dit is overduidelijk, alleen al in de Paulijnse correspondentie (ook Jakobus 2 staat in dit teken, om een andere traditie te noemen).¹⁰ De vragen zijn eigen aan de teksten en hun

context en zijn vooral deze: hoe gelijk zijn deelnemers aan de maaltijd, wie kan er uitgenodigd worden, hoe compatibel zijn 'pagane' en 'christelijke' maaltijden met elkaar (kun je in *communio* met Christus en met Zeus zijn, etc.), wat mag er op het menu verschijnen, en kun je eten met mensen die ook 'pagane' maaltijden eten of niet kosher eten? Hoe ga je om met verdere reinheidsvoorschriften (e.g., handen wassen).¹¹ Andere vragen, zoals die waar het oecumenisch gesprek zich nu op concentreert, spelen in het Nieuwe Testament, tenminste waar het om maaltijden van de gemeente gaat, nauwelijks een rol. Maar de vorm van de maaltijd speelt wel degelijk een rol. De discussie hierover is wel zo heftig dat lang niet iedereen welkom lijkt te zijn. Paulus ontraadt bijvoorbeeld bepaalde mensen, dan wel: mensen die op een bepaalde manier maaltijd willen houden, van deelname, als ze zichzelf tenminste geen oordeel willen eten (vgl. 1 Kor. 11,29-30). Ook een vroege gemeentereguleer als in Mattheus 18 aan te treffen is, benoemt wel degelijk redenen (en manieren) om mensen uit de gemeenschap te zetten, waarmee toch ook de maaltijd bedoeld geweest zal zijn (daar maaltijd en gemeenschap veelal samenvielen). Het is historisch simpelweg niet zo dat vroegchristelijke maaltijden een feest van vormeloze vrijheid zijn waar iedereen op welke manier dan ook welkom zou zijn, integendeel: maaltijden zijn gedachtenis van Jezus Christus en daarmee ook van zijn 'liturgisch' heel kritische praktijk van maaltijd houden, die lang niet bij iedereen of bij iedere beschikbare vorm van maaltijd houden paste.

Wanneer je aanneemt dat er met het canoniseren van de nieuwtestamentische teksten, zoals het document aan lijkt te geven, zowel eenheid (Christusanamnese) als verscheidenheid (in vormen van vieren en theologische accenten) in het vieren van de maaltijd van de Heer gecanoniseerd is, moet je daarbij wel aanvullen dat ook de zeer kritische bezinning op maaltijdvormen canoniek geworden is – ook dat hoort bij het veelvoudige en dialogische getuigenis van de Schrift.¹²

3.4. De rol van de maaltijd in de gemeente

Een korte opmerking betreft de volgorde tussen kerk en maaltijd in het document. Tenminste de taal die er gekozen wordt, geeft de indruk dat er een kerk 'is' die vervolgens allerlei dingen doet, zoals eucharistie, doop, diakonie en missie (3.11.4). Dit gaat in tegen opvattingen van de vroege kerk die deze als primair performatief opvatten, in het doen, specifiek: in het vieren van de maaltijd bestaat de kerk en komt ze ook steeds tot stand.

Hal Taussig schreef wat dit betreft een boek met een treffende titel 'In the Beginning was the Meal'; net zomin als er goed onderscheiden kan worden tussen Jezus' ideeën over het koninkrijk en zijn belichaming ervan (quasi in de volgorde: idee – uitvoering), kan dit bij vroegchristelijke gemeenschappen en hun maaltijden gedaan worden.¹³ De praktijk zou weleens voorafgegaan kunnen zijn aan de theologie en op deze manier van nog fundamentele betekenis geweest kunnen zijn voor het ontstaan van de kerk. De eucharistie was, in vroegchristelijke beleving, geen 'ding' dat de kerk deed, het was een verwerkelijking van de kerk als zodanig.

3.5. De vorm nog een keer: een volle maag of een ritueel

Opvallend aan het document is zonder meer dat er soms heel streng onderscheiden wordt tussen de 'voedende' en 'rituele' onderdelen van maaltijden. Alleen al uit antropologisch perspectief is het een moeilijk vol te houden verschil: ook dat deel van een maaltijd waarin het jezelf fysiek voeden voorop staat, is over het algemeen geritualiseerd. Het document lijkt niet te kunnen beslissen wat het nu precies wil: enerzijds volgt het een (zeer discussabele) exegese van 1 Kor. 11 en Didache 10, waarin er helder onderscheiden zou worden tussen de verschillende onderdelen van een maaltijd (voedend en ritueel),¹⁴ anderzijds benadrukt het ook dat het rituele altijd in een 'voedende' maaltijd ingebonden was. Natuurlijk is het zo dat het 'voedende' deel van de maaltijd verdwenen is in de loop van de eeuwen (en niemand weet echt waarom).¹⁵ Toch is het van een misschien net zo groot belang voor het begrip van vroegchristelijke vormen van de 'heilige maaltijd' om te bedenken dat het vrijwel vanzelfsprekend een echte maaltijd was. 'Mainstream' onderzoek naar vroegchristelijke maaltijden gaat in dit opzicht nog een stuk verder, iets wat het document aanstipt maar niet uitwerkt, namelijk door te stellen dat ook vroegchristelijke maaltijden deel uitmaakten van een bredere maaltijds- of symposiumscultuur in de Grieks-Romeinse wereld, waarbij de structuur van dit soort bijeenkomsten grote overeenkomst vertoonde.¹⁶ Je zou hieruit kunnen afleiden, zeker ook gezien de vergelijkingen die een auteur als Paulus maakt (1 Kor 8 en 10, bijvoorbeeld), dat de vroegchristelijke maaltijden hier wat structuur, zij het niet wat inhoud (Christusanamnese), betreft erg op leken. Het breken van het brood aan het begin van de maaltijd en de 'libatie'¹⁷ bij de eerste beker met wijn zouden dan goed de betekenis hebben kunnen krijgen die er in de overlevering van het laatste avondmaal aan gegeven wordt. Dat er tussen brood en wijn enige tijd

gezet kan hebben, zou je kunnen afleiden uit 1 Kor. 11,25 ('na de maaltijd' - μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι). In ieder geval geeft dit aanleiding tot de volgende vraag: Is er dan toch meer bekend over de vorm dan je zou denken, maar heeft dat tegelijkertijd weinig te maken met de oecumenisch-theologische vraagstellingen die het document bezighouden? Het lijkt me waarschijnlijk: de nieuwtestamentische teksten zijn antwoorden op vragen, maar dan wel die van de 1^{ste} en niet die van de 21^{ste} eeuw.

3.6. Het ambt

Het vermoedelijk lastigste punt in zowel de oecumenische discussie tussen 'reformatie en catholica'¹⁸ als in de geschiedenis van het vroege Christendom is de ontwikkeling van het ambt. Opmerkingen hierover figureren op een aantal plekken in het document. Zo bijvoorbeeld in 3.5.3., waar het om de rol van de avondmaalsparadosis bij de viering van de eucharistie gaat: 'Bei der Weisung steten Gedächtnisses handelt es sich nicht um einen Befehl zur Wiederholung der Worte Jesu, der sich gar nur an seine Jünger bzw. die Zwölf (vgl. Mk 14,17) als Vorbilder späterer Amtsträger richtet. Die in der 2. Person Plural formulierten Weisungen bei Paulus haben alle an der gegenwärtig vollzogenen Mahlfeier Beteiligten im Blick.' In het vizier is hier de recitatie van de 'instellingswoorden' door de voorganger in de (gemiddelde) avondmaalsviering en (iedere Westerse) viering van de eucharistie, waarvan enige afstand genomen wordt. In het kielzog hiervan verdwijnen ook de twaalf als voorbeeld van latere ambtsdragers, dat is historisch en exegetisch twijfelachtiger: wie van de weeromstuit de twaalf uitgedost met bisschopsstaf, borstkruis, ring en mijter voor zich ziet, zal zeker willen meegaan in deze distantiëring. Wie dat niet doet, maar wat nuchterder vraagt of het uit het nieuwtestamentisch getuigenis af te leiden valt dat (a) de twaalf, of tenminste enkelen van hen, op in meer of minder stabiele rollen leidinggaven aan de vroegchristelijke gemeente en missie en (b) deze ook door anderen opgevolgd werden die in hun voetsporen traden, zal toch snel bevestigend antwoorden en heeft dan precies de ambtelijke rol van de twaalf en hun functie als voorbeelden voor latere ambtsdragers te pakken.

Het meest uitvoerig gaat par. 3.8.5. over het ambt. De eerste vaststelling die daar gemaakt wordt is dat er weinig bekend is over de leiding van de vroegchristelijke heilige maaltijden, dit ondanks uitspraken van Paulus over het charisma van leidinggeven (1 Kor. 12,28, zie ook 1 Thess. 5,12-13, Rom. 12,8). Inderdaad zijn er weinig teksten, afgezien van Paulus in

de Handelingen van de Apostelen (20,7), waarin heel duidelijk is wie er bij de viering van de maaltijd voorgaat. Zoals het document aangeeft, ligt het voor de hand om te denken dat dit met leidinggevende ambten verbonden is (sc. de episkopen en presbyters die in de pastorale brieven genoemd worden). Tegelijkertijd ligt dit, wanneer je van een analogie tussen vroegchristelijke gemeentes en grieks-romeinse verenigingen uitgaat (analogie, niet identificatie!),¹⁹ erg voor de hand om aan te nemen dat ook maaltijden in vroegere teksten (c.q. de brieven van Paulus – in de evangelies is Jezus de voorganger)²⁰ voor ambtsdragers in de gemeente geleid werden (analoog aan, bijvoorbeeld, ‘symposiarchen’). De term ‘ambtsdrager’ ligt ook voor de hand op grond van dezelfde analogie. Het gebrek aan nieuwtestamentische bronnen is, zeker in combinatie met de observatie dat in nieuwtestamentische teksten vaak vooral omstreden onderwerpen ter sprake komen en het feit dat er in bronnen die wat datering betreft met de jongste nieuwtestamentische teksten overlappen, zoals de brieven van Ignatius van Antiochië, van een ambtsstructuur uitgegaan die nauw met de eucharistie verbonden is, zonder dat dit blijkbaar erg controversieel is,²¹ zou er dan ook op kunnen wijzen dat er wel degelijk van een vroege vorm van ambt uit te gaan is die naar alle waarschijnlijkheid en op grond van een zekere vanzelfsprekendheid ook verbonden was met de leiding van het avondmaal (dan wel: de eucharistie). Hoe dit ambt dan in elkaar stak en hoe het theologisch geduid werd, is dan weer een volgende vraag, uiteraard. Dat vroegchristelijke missionarissen iets met Christusrepresentatie te maken hadden, blijkt echter al uit teksten die hen Jezus laten vertegenwoordigen in de evangelies (uiteraard dat dit uitsluit dat andere mensen Christus ook representeren).

Een laatste keer dat het document op het ambt te spreken komt, gebeurt dit wat omfloerst, in 3.11.3, waar het eerst over de wezenlijke onderdelen van de viering van de eucharistie gaat (zie hierboven), de paragraaf sluit als volgt af: ‘Nach neutestamentlichem Zeugnis lebt die Gemeinde in allen diesen Vollzügen aus dem Gegenüber zu ihrem Herrn Jesus Christus.’ Licht valt te lezen als een relativering van het tegenover van het ambt ten opzichte van de gemeente; zo’n interpretatie zou, tenminste in het licht van katholieke ambtstheologie, echter van een misverstand uitgaan: het tegenover van de ambtsdrager is altijd een sacramentele representatie van het tegenover van de Heer zelf, de twee vallen dus samen en staan niet op gespannen voet met elkaar.

4. Conclusie

Het bovenstaande geeft aanleiding tot de volgende conclusies. *Gemeinsam am Tisch des Herrn* geeft grote aandacht aan exegetische, met name nieuwtestamentische, gegevens. Dat dit voor een oecumenische dialoog heel vruchtbaar kan zijn (en bovendien bij een algemeen wenselijke Bijbelse fundering van theologie hoort) laat het document keer op keer zien. Zoals hierboven onder 'oecumenische waardering' beschreven worden in de bijbels-theologische synthese met betrekking tot de maaltijd van de Heer veel confessionele eenzijdigheden vermeden en veel liturgische en theologische verbanden op een overtuigende manier voor het voetlicht gebracht.

Tegelijkertijd is er kritiek mogelijk. Deze is in eerste instantie hermeneutisch van aard: wat is nu precies de plek van het Nieuwe Testament in het theologische geheel van dit document? Is het de reine bron, waarna er alleen nog maar sprake kan zijn van verval? Of is het een oorsprong waarvan de inhoud zich in de loop van de traditie verder ontvouwt? Tenminste in het exegetische gedeelte is dit niet helemaal helder. Ten tweede is er de vraag van de verhouding van de 'heilige maaltijd' en de kerk: is de maaltijd één van de vele dingen die de kerk doet, of is het door het vieren (van de maaltijd) dat de kerk performatief tot stand komt (of met het dubbele dictum van de Lubac: "l'Église fait l'eucharistie" en "L'eucharistie fait l'Église").²² Historisch en ritueelwetenschappelijk spreekt er veel voor het laatstgenoemde, dat natuurlijk ook systematisch-theologisch hoge ogen gooit. Ten derde speelt de kwestie rondom vorm en inhoud. Zoals hierboven is laten zien, worstelt het document met verschillende vormen van verschil en eenheid (sommige verschillen en overeenkomsten worden wel genoemd, andere niet), terwijl het dan toch concludeert dat allerlei verschillen mogelijk zijn en niets de gave van Christus in de weg mag staan. Nu mag dat laatste wel waar zijn, maar in het Nieuwe Testament wordt dat wel degelijk ook verbonden aan vragen van (rituele) vormgeving. De gedachte dat het op dit punt 'vrijheid, blijheid' was, zolang het maar om de gave van Christus ging, is historisch en exegetisch simpelweg niet houdbaar. En als dat normatief is, geldt dat voor vandaag de dag ook. Ten vierde is er het punt van het ambt, waar het document weinig helder over is, op de keper beschouwd, het ambt is er, maar wat het nu precies is en welke betekenis het heeft voor de maaltijd blijft wat in de lucht hangen; vermoedelijk is die vraag ook niet op grond van

het Nieuwe Testament sec te beantwoorden, maar alleen wanneer het in de bredere context van het vroege Christendom geplaatst wordt, waarmee we terug zijn bij de eerste kritische opmerking, die tenslotte nog wat aangescherpt kan worden door de vraag te stellen of achter deze dubbele onduidelijkheid (ambt en plaats van het Nieuwe Testament) niet uiteindelijk een belangrijk hermeneutisch verschil schuilgaat dat uiteindelijk bepaalt in welke mate de nieuwtestamentische gegevens op zichzelf maatgevend zijn of in welke mate andere gegevens ook een rol van belang kunnen spelen.

Kortom, *Gemeinsam am Tisch des Herrn* brengt protestantse en (rooms-)katholieke stemmen samen en weet veel dingen samen te zeggen, met name – en dat was ook de focus van deze bijdrage – exegetisch. In ieder geval is op grond van dit document en de daarin geboden exegeses de weg vrij voor een gemeenschappelijke aanbidding van de Heer in het sacrament, daar, ik benadruk het nog één keer, Degene die schenkt in de gave persoonlijk aanwezig is (“in seiner Gabe personal präsent”).

¹ Deze bijdrage ontstond in het kader van een interdisciplinaire bijeenkomst over het document op 19 februari 2020 (Utrecht), waarvoor om een specifiek exegetisch commentaar gevraagd werd, om die reden worden andere aspecten van “Gemeinsam am Tisch des Herrn” hier niet behandeld. Na deze bijeenkomst zijn er verschillende reacties op het document gepubliceerd, onder meer in een brief van de prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer, Luis kardinaal Ladaria, van 18 september 2020, waarin het document ook bekritiseerd wordt, maar er op exegetische aspecten niet expliciet ingegaan wordt. Omwille van de beschikbare tijd en ruimte blijft deze bijdrage primair bij de observaties die ter voorbereiding op de zojuist genoemde bijeenkomst gemaakt werden. Verwijzingen naar secundaire literatuur zijn tot het hoogst noodzakelijke beperkt gebleven.

² Het document wordt hier geciteerd naar de volgende op de website van de Evangelische Kirche in Deutschland gepubliceerde versie:
https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/200228_pm_24_Gemeinsam_am_Tisch_des_Herrn_Votum_%c3%96AK.pdf
 (bezoekt op 1 oktober 2020).

³ Vgl. ook, e.g. Daniel G. Powers, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology* (Leuven: Peeters, 2001).

⁴ Vgl. ook, e.g., Julie Gittoes, *Anamnesis and the Eucharist: Contemporary Anglican Approaches* (Farnham: Ashgate, 2008).

⁵ Vgl. exegetisch: Hans-Ulrich Weidemann, *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

⁶ Vgl. exegetisch, e.g. Jonathan Pater, 'Allen deel aan één brood : Sociale dimensies van vroegchristelijke maaltijden,' in: Louis van Tongeren en Gerard Rouwhorst (ed.), *Vieren en delen: De verhouding tussen liturgie en diaconie* (Heeswijk-Dinter: Berne Media, 2019), 47-71.

⁷ Vgl. een formulering als de volgende uit het document *The Church – Towards a Common Vision* van de Commission on Faith and Order (2013): 'All Christians share the conviction that Scripture is normative, therefore the biblical witness provides an irreplaceable source for acquiring greater agreement about the Church. Although the New Testament provides no systematic ecclesiology, it does offer accounts of the faith of the early communities, of their worship and practice of discipleship, of various roles of service and leadership, as well as images and metaphors used to express the identity of the Church. Subsequent interpretation within the Church, seeking always to be faithful to biblical teaching, has produced an additional wealth of ecclesiological insights over the course of history. The same Holy Spirit who guided the earliest communities in producing the inspired biblical text continues, from generation to generation, to guide later followers of Jesus as they strive to be faithful to the Gospel. This is what is understood by the "living Tradition" of the Church.¹ The great importance of Tradition has been acknowledged by most communities, but they vary in assessing how its authority relates to that of Scripture.' (11)

⁸ Over "Frühkatholizismus," zie, bijvoorbeeld: Norbert Nagler, *Frühkatholizismus: zur Methodologie einer kritischen Debatte* (Bern, Lang, 1994), 17-50.

⁹ Alleen al de stelling dat het gedenken van Jezus' dood bij de maaltijd in Lukas 24 geen rol speelt, is problematisch: het hele hoofdstuk staat immers in het teken van de duiding van Jezus' dood en zijn aanwezigheid als de Verrezenen (die eigenlijk dood zou moeten zijn).

¹⁰ Vgl. Peter-Ben Smit, 'A Symposiastic Background to James?,' *New Testament Studies* 58 (2011), 105-122.

¹¹ Deze (en andere) conflicten komen aan de orde in een overzichtswerk over vroegchristelijke maaltijden als: Soham Al-Suadi en Peter-Ben Smit (ed.), *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World* (London: Bloomsbury, 2019).

¹² Vgl. hierover bijvoorbeeld ook Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), zie ook (de literatuur in): Peter-Ben Smit, 'Authority in the New Testament and the New Testament's Authority,' *Ecclesiology* 13 (2017), 83-101.

¹³ Hal Taussig, *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity* (Minneapolis: Fortress, 2009).

¹⁴ Zeker voor 1 Kor. 11 is de exegetische 'mainstream' niet wat er in het document te vinden valt; veel meer wordt er toch uitgegaan van een vorm van maaltijd waarin het 'rituele' ingebed was.

¹⁵ Zoals het lopende onderzoek van Roel Aalbersberg (UU) laat zien.

¹⁶ Klassiek zijn voor deze benadering: Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress, 2003), en Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft* (Tübingen: Francke, 1996).

¹⁷ De betekenis van een libatie (of een andere handeling met een beker wijn) hing en hangt af van de context, met name van de begeleidende woorden en de associatie met deze of gene godheid. Het punt is hier

ook niet dat het zich om een libatie in stricte zin (wat dat ook precies inhoudt) handelt, maar dat zo een expliciete handeling met een beker wijn, waarin het vergieten van die wijn ook nog eens een centrale rol speelt, goed op de achtergrond van antieke libaties bij 'pagane' maaltijden begrepen kan worden, vgl. het overzicht en betoog van Charles H. Cosgrove, 'Banquet Ceremonies Involving Wine in the Greco-Roman World and Early Christianity,' *The Catholic Biblical Quarterly* 79 (2017), 299-316.

¹⁸ Om een term te gebruiken die een vruchtbare multilateraal gesprek in Nederland had, vgl. Dialoogcommissie Reformatie-Catholica, *De universele en de lokale dimensie van de kerk* (2003); de commissie werkte van 1991-2002.

¹⁹ Vgl. John C. Kloppenborg, *Christ's Associations* (New Haven: Yale University, 2019). Vgl. verder ook: Peter-Ben Smit, 'A Note on Early Christian Associations and the Development of Offices in Early Christianity,' *Teologia* 56:3 (2013), 48-65.

²⁰ In alles, dus ook bij de maaltijd – vgl. voor een treffende vergelijking van het gehele leven van Jezus met een liturgie: Catherine Pickstock, 'Ritual. An introduction,' *International Journal of Philosophy and Theology* (2018), 79, 217-221, 219.

²¹ Hoe men met het ambt en de maaltijd moet omgaan speelt een rol bij Ignatius, niet dat ze er beide zijn en als vanzelfsprekend beschouwd kunnen worden.

²² Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise* (Paris : Cerf, 1953), 110-123.



'Fratelli tutti'

over de weg naar inclusieve vrede

Prof. dr. Fred van Iersel



Op 3 oktober 2020 tekende Paus Franciscus in Assisi zijn nieuwe sociale encycliciek, *Fratelli Tutti* geheten. In het Italiaans kunnen hier overigens ook de 'Sorelli' (zusters) onder worden begrepen. En in de tekst zelf wordt overigens expliciet voor implementatie van vrouwenrechten gepleit. Hoe dat ook zij, deze tekst is in alle opzichten een voortzetting van het sociaal onderricht van paus Franciscus.

1. Structuur

Na een toonzettende herinnering aan de boodschap van universele liefde van Christus en van Franciscus van Assisi, vertrekt de paus in hoofdstuk 1 vanuit een duiding van de tekenen des tijds. De titel van dit hoofdstuk 'Donkere wolken boven een gesloten wereld' wordt volledig waargemaakt in een sombere en cultuurkritische duiding van de kernvragen van onze tijd. Het trefwoord is dat de wereld in regressie is naar een toestand waarin het belang van vrede onderschat wordt, waarin economische en financiële machten een op eigenbelang gebaseerd universalisme proberen vorm te geven in een 'wegwerpwereld'; een wereld ook, waarin de mensenrechten onvoldoende universeel worden gezien en geïmplementeerd. In plaats daarvan herleven oorlogen en andere conflicten, en een heerschappij van de angst. Wat er in plaats daarvan nodig is, is een gedeelde routekaart naar een meer sociale globalisering, gericht op het algemeen welzijn. Bij het formuleren daarvan sluit de paus aan bij een eerdere visie die hij vertolkte samen met groot

imam Ahmad Al-Tayyeb. Met andere woorden: hier wordt gezocht naar een inter-religieuze basis voor het perspectief dat paus Franciscus wil bieden: volgens beiden mist de globalisering een sociale dimensie, een cultuur van spirituele waarden en verantwoordelijkheid. Ook voor de omgang met calamiteiten zoals de COVID-19 crisis en onze omgang met migratie en het vluchtelingenvraagstuk is een geheel nieuwe kijk nodig. Hetzelfde geldt voor onze communicatie, onder andere op social media. Deze houdt de blik onvoldoende open voor de ander; ook christenen lijden hieraan, zegt paus Franciscus. Agressie viert hier hoogtij. Ware wijsheid daarentegen vereist confrontatie met de sociale werkelijkheid en ook met waarheid.

In hoofdstuk 2 biedt de paus zijn sleutel aan voor de normatieve benadering van deze vraagstukken: de parabel van de barmhartige Samaritaan. Hieraan wijdt hij een uitgebreide en cultuurkritische uitleg. In het geding is de universele liefde, ook voor de vreemdeling.

Hoofdstuk 3 verkent hoe we ons voor de ander kunnen openen. Hier schetst de paus de routekaart waar hij voor pleit. We worden uitgedaagd om boven onszelf uit te stijgen naar een universele, inclusieve liefde. Deze kan, en moet, ook de basis zijn voor meer open en inclusieve samenlevingen. Dit mondt uit in een bespreking van – in mijn woorden – de verwaarloosde derde waarde van de Franse Revolutie: de broederschap (naast vrijheid en gelijkheid). Echte universele liefde bevordert de menselijke persoon en diens bindingen in broederschap en zusterschap. In de bevordering van het moreel goede moet de nadruk liggen op het ontwerpen en vorm geven van nieuwe vormen van de waarde solidariteit. Een van de uitwerkingen hiervan is een nieuwe kijk op eigendom, die de patstelling tussen ongebreideld kapitalisme enerzijds en communisme anderzijds kan overwinnen. De paus wijst er hierbij op dat het gebruik van eigendom aan allen ten goede moet komen. Dat doet hij aan de hand van het beginsel uit de sociale leer dat goederen een universele bestemming hebben, met de positie van de minst bedeelden als

referentiegroep. Daarbij moeten we ook bedenken dat het toekennen van rechten niet ophoudt bij de grenzen van ons land of ons continent.

Hoofdstuk 4 is gewijd aan onze houding ten opzichte van migratie. Uitgangspunt is het wederzijdse geschenk dat mensen en culturen elkaar kunnen geven. Zowel localisme als een vals universalisme moet worden vermeden.

Hoofdstuk 5 is expliciet voer voor politiek debat. Paus Franciscus bespreekt hier uitgebreid zijn afwijzing van populisme – dat onder meer het begrip volk verkeerd interpreteert – , en ook bespreekt de paus de voors en tegens van het liberalisme, dat hij ook niet klakkeloos omhelst, omdat het te individualistisch is. De markt kan bovendien niet alle sociale vraagstukken oplossen. Daarbij komt nog dat het internationale economisch en financieel systeem onvoldoende hervormd is sinds de financiële crisis van 2007, omdat het de mens en kwetsbare natiestaten in nood in hun basisbehoeften onvoldoende bestaanszekerheid biedt. In dit verband pleit paus Franciscus voor een hervorming van de VN en internationale economische en financiële instellingen. Hiervoor zijn moed en generositeit vereist. Om hiertoe te komen is een creatieve politiek vereist die niet aan de leiband van de financiële en economische stelsels loopt, maar deze bijstuurt op basis van ´politieke liefde´. Dat is politiek die inzet op inclusie, integratie en eenheid, en tevens meer op sociaal-culturele vruchtbaarheid en minder op effectiviteit en winst.

Hoofdstuk 6 pleit voor een nieuwe sociale dialoog met het oog op een nieuwe cultuur, van onder meer betrokkenheid, vriendelijkheid.

Hoofdstuk 7 gaat in op vrede. Hier vervolgt paus Franciscus eerdere beschouwingen in de apostolische exhortatie Evangelii Gaudium (2013) en de Encycliek LaudatoSi´ (2015). Hij pleit voor meer aandacht voor de mogelijkheden van onderhandelingen ter beslechting van conflicten, voor aandacht voor de minstbedeelden hierbij, en ook voor meer aandacht voor vergeving en verzoening. Wel kunnen er legitieme conflicten zijn waarin mensen en groepen hun menselijke waardigheid

verdedigen. Oorlog moet vermeden worden. In een voetnoot (242) sneuvelt de 'rechtvaardige oorlog' onder verwijzing naar andere gedachten van de kerkvader Augustinus die deze benadering juist in zijn denken integreerde.

De paus wijst er met nadruk op dat vrede niet vereist dat we vergeten; ook vergeving vereist niet dat we vergeten. Met name de Shoah mag nooit vergeten worden. Het is wel belangrijk hoe we met herinneringen omgaan. In een passage die meer detailanalyse vereist bespreekt de paus vervolgens zowel de ongerechtigheid van de oorlog als de doodstraf. Het pauselijk standpunt over kernwapens wordt herhaald en van een wenkend perspectief voorzien, waarbij tevens wordt gesteld dat regels alleen (lees: het buiten de wet verklaren van kernwapens) het onderliggend probleem niet zal oplossen.

In hoofdstuk 8 bespreekt de paus religies (in meervoud) als bron van wijsheid, waarbij hij behalve aan het bevorderen van het vreedzaam functioneren van religie ook aandacht besteedt aan de interreligieuze oecumenische inzet voor de inbreng van wijsheid in het werken aan vrede, en contouren aangeeft hoe de christelijke identiteit in deze context kan functioneren.

2. Een eerste reflectie: welk beeld komt naar voren?

Bij wijze van eerste duiding van deze encycliek zou ik naar voren willen brengen dat het een mooie tekst is, in zekere zin een tekst die het spreken over liefde bevrijdt uit de versmallende beperking tot de privésfeer. Christenen die zich verzetten tegen populisme en het gebruik dat dit maakt van het christendom, vinden paus Franciscus aan hun zijde. Zo ook vinden mensen die inzetten op meer solidariteit met migranten en vluchtelingen, in de paus een bondgenoot. De inzet voor vrede wordt aangemoedigd. En de tekst is uniek door haar expliciete waardering voor de interreligieuze dialoog met groot imam Ahmad Al-Tayyeb, die meermalen in positieve zin wordt aangehaald.

2.1. Cultuurkritiek of pessimisme?

Een punt dat bij mij vragen oproept is dat in de eerste helft van de encycliek de grens tussen cultuurkritiek en cultuurpessimisme soms dun is. Dat wordt in elk geval deels veroorzaakt door een schaarste aan verwijzingen naar geestverwante cultuurcritici van buiten het katholicisme en van buiten het christendom. Daardoor wordt af en toe onbedoeld de schijn gewekt dat hier een exclusief katholieke kritiek wordt geboden. Zo blijven bijvoorbeeld bestaande positieve initiatieven ter verbetering van de bekritiseerde cultuur, net als in *LaudatoSi'*, buiten beeld. Positief geformuleerd: de paus heeft veel meer bondgenoten dan hij denkt.

Toch is deze encycliek zeer lezenswaard. Theologisch gezien staat hier iets wezenlijks centraal: een expliciet Bijbels geïnspireerde en georiënteerde theologie van de liefde en van haar politieke gestalten. Dat is een verademing vergeleken met theologieën die uitsluitend spreken over de waarheid van geloofsuitspraken. Door deze invalshoek van de liefde staat het betrekkingniveau van het geloof – en overigens ook van de hoop - centraal in deze encycliek.

2.2. Theologische invalshoeken

Moraaltheologisch gezien gaat het om een ethiek van verantwoordelijkheid, verbinding en solidariteit, die wortelt in een spiritualiteit. Overigens wordt dit pleidooi voor verantwoordelijkheid en verbinding paradoxaal meer op een gezindheids-ethische wijze uitgewerkt dan op een wijze die aansluit bij courante seculiere vormen van verantwoordelijkheidsethiek. Misschien hangt dit samen met het feit dat in deze encycliek, anders dan in *LaudatoSi'*, weinig expliciete aandacht is voor de zonde – slechts in vier losse passages. De thematisering van met name de macht van de zonde, waarvoor jezuiten als Karl Rahner en Piet Schoonenberg in de twintigste eeuw veel oog hadden, zou ten goede zijn gekomen aan aandacht voor de verlossing van het kwade, voorbij de rol van de eigen bekering en praxis daarin.

2.3. Bronnen

Paus Franciscus vult met deze encycliek zijn ecologische invalshoek uit LaudatoSi' aan tot een sociaal-ecologische visie, met in deze encycliek de aandacht voor de sociale aspecten voorop. Er worden duidelijke agendapunten aangereikt voor een brede politiek-maatschappelijke dialoog over een door hoop gedragen toekomst.

Evenals in LaudatoSi' verwijst paus Franciscus frequent naar collega bisschoppen en bisschoppenconferenties; een duidelijk spoor van zijn collegiale stijl van gezags-uitoefening.

Qua intellectuele bronnen maakt hij ook gebruik van een belangrijke oecumenische denker: de protestants christelijke filosoof Paul Ricoeur; dat is hoopgevend voor een oecumenisch gesprek over deze tekst.

2.4. Vrede

De paragrafen over vrede – die mijn specifiek professionele aandacht trekken - zijn hier en daar wat erg compact en vragen om nadere duiding. Zo had de tekst hier aan helderheid gewonnen als er niet alleen glasheldere en houdbare kritiek op oorlog en kernwapens was geformuleerd, maar ook een positief concept van 'rechtvaardige vrede' naar voren was gebracht. Dit zou dit tekstgedeelte veel meer samenhang hebben gegeven, meer aandacht voor de proceskant van de vrede hebben kunnen inpassen, en ook de mogelijkheid hebben geboden om het – in de encycliek overigens wel onderschreven – belang van het Handvest van de VN in dezen, meer organiek te integreren in het betoog. Dan was ook St. Augustinus met zijn uitgebalanceerde en gedifferentieerde visie op vrede (en oorlog) er iets minder bekaaid van af gekomen.

3. Een 'Must read'

Alles bij elkaar is deze encycliek een 'must read', niet alleen voor katholieken, maar ook voor alle andere mensen die zich afvragen hoe het met de wereldsamenleving verder kan als we het populisme succesvol willen bestrijden en als we bereid zijn de grenzen van het liberalisme en zijn markteconomische benaderingswijze van mensen opnieuw te doordenken. Deze routekaart naar het verbinden van mensen in een solidariteit die zich niet aan landsgrenzen houdt zal veel mensen een hart onder de riem kunnen steken.

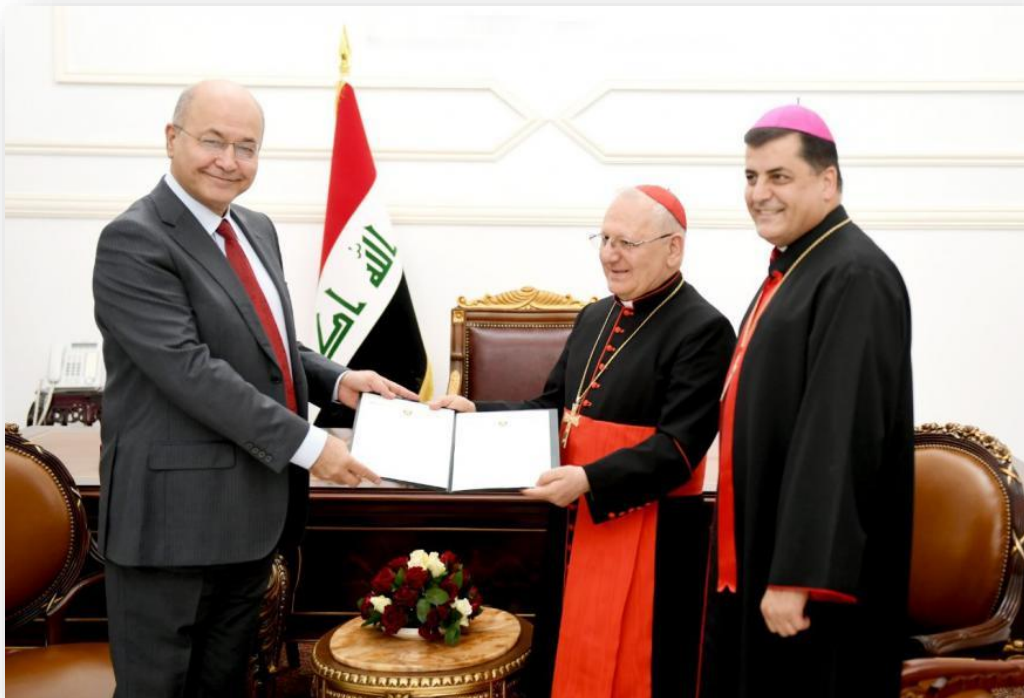
Godsdienstvrijheid in het Midden-Oosten

Prof. dr. Herman Teule



Op 2 oktober organiseerde de Katholieke Vereniging voor Oecumene een studiemiddag 'Godsdienstvrijheid in het Midden-Oosten' in Catherina-kerk te 's-Hertogenbosch. Prof. dr Herman Teule presenteerde daar een lezing in de vorm van een tweeluik: een algemene inleiding en een casus: godsdienstvrijheid in Irak. De tekst hieronder is een opname van de lezing zoals die is uitgesproken en zoals die door Leo van Leijsen tot een artikel is bewerkt.

1. Een algemene inleiding



1.1. Godsdienstvrijheid van de christenen

Ik begin met een ietwat vreemde foto. U ziet daar het bezoek van de Chaldeeuwse patriarch, kardinaal Louis Sako op bezoek bij Barham Salih, de Iraakse president. De Chaldeeuwse Kerk is de grootste kerk in Irak. Het gaat mij om de vlag. Op de Iraakse vlag ziet u letters staan. Daar staat Allahu akbar, 'God is groter'. We kunnen als christenen niets tegen zo'n statement hebben. Maar het bijzondere is natuurlijk wel dat Allahu akbar functioneert in een totaal islamitische setting. Het is onderdeel van de oproep tot gebed. Dat geeft meteen een islamitische gelaagdheid aan het embleem van de Iraakse staat. Hoe voelt zo'n patriarch zich als hij staat voor deze vlag? Dat is een beetje mijn vraag. Als ik ga praten over de godsdienstvrijheid in het Midden-Oosten, is dat natuurlijk zo'n breed onderwerp. Ik wil een paar zaken op voorhand zeggen. Ik ga me focussen op de christelijke minderheid. Ik had het over de yazidi's kunnen hebben of over de Joden, maar de beperkte tijd stelt grenzen.

De christelijke minderheid is niet homogeen. In het Midden-Oosten zijn er heel wat verschillende kerkgemeenschappen. Er is een gedeelte dat verbonden is met Rome, er zijn andere die niet verbonden zijn met Rome. Ze hebben allemaal hun eigen positie binnen de samenleving. Dat is iets dat ik wil meenemen in mijn verhaal. Het tweede punt is dat die christenen in het Midden-Oosten natuurlijk een kleine minderheid zijn geworden, zeker na wat er de laatste jaren gebeurd is in Syrië en Irak. Om één voorbeeld te geven: in het jaar 2003 bij de val van het regime van Saddam Hussain in Irak, waren er in Irak een anderhalf miljoen christenen. Nu is het 250.000; schattingen zijn natuurlijk helemaal niet precies. We bereiken langzamerhand een ondergrens om maatschappelijk nog een zekere relevantie te kunnen hebben. Wat Syrië betreft weten wij het ook niet. Voor de oorlog was het 8% christenen, nu misschien 4%.

1.2. Dhimma-stelsel

Er is de verdeeldheid onder de christenen. Die verdeeldheid is er ook aan islamitische kant. Dat geldt zeker voor het land waar ik in het tweede luik over ga spreken, Irak, waar een sjiïetische meerderheid is van bijna 60% die tot een verstandhouding moet komen met een sunnietische minderheid. In andere islamitische staten is het anders. Die islamitische wereld is niet homogeen. Men heeft in bepaalde situaties ook problemen met elkaar. Zo zit er bij voorbeeld duidelijk een anti-sjiïetische toets in de Egyptische grondwet. En ten

slotte is, als het gaat over christenen in het Midden-Oosten, per nationale staat de situatie erg verschillend. Daarom heb ik ervoor gekozen om één land centraal te stellen ten koste van andere landen. Er zijn natuurlijk ook dwarsverbanden en daar kom ik ook over te spreken.

Het eerste gedeelte is een historisch luik. Dit is van belang om een aantal punten van de huidige situatie te kunnen begrijpen en ook om de mentaliteit die er heerst bij een groot gedeelte van de islamitische bevolking beter te kunnen verstaan. Het gaat over het befaamde dhimma-stelsel. Voor sommigen is dat het beruchte dhimma-stelsel, maar die mening deel ik niet. In Soera At-Taubah, het negende hoofdstuk van de Qur'an, staat het volgende vers: 'Bevecht diegenen die niet geloven in God of in de Laatste Dag en zij die niet als onwettelijk beschouwen wat God en zijn boodschapper onwettelijk hebben gemaakt en die niet de godsdienst van de waarheid accepteren, van diegenen aan wie de Schrift gegeven is, bevecht hen totdat zij de jizya betalen uit vrije wil in een positie van onderwerping.' Ik vertaal het wat vrij. De jizya is een belasting die van bepaalde mensen werd gevraagd. Dit vers is de basis geweest van een juridisch systeem wat zich in de loop der eeuwen ontwikkeld heeft en wat in kracht is gebleven, met allerlei variaties, tot het einde van de Eerste Wereldoorlog. Dit juridische systeem regelt de verhouding van de islamitische autoriteiten met – zoals zij het noemen – de mensen van het Boek; het gaat over christenen, over Joden, en eventueel over nog wat andere bevolkingsgroepen. Maar u weet mijn beperking, ik ga het hebben over de christenen.

Het eerste verdrag dat er gesloten is tussen de moslims en de christenen stamt uit de eerste tijd van de islam. Mohammed is gestorven in 632. Het sluiten van het verdrag heeft plaats gehad rond 640. Het is een verdrag, een garantie van veiligheid, dat gesloten werd tussen de tweede kalief `Umar en de christenen van Jeruzalem. Het is de zogenaamde Amân van `Umar. "In naam van God de Barmhartige, de Genadevolle, dit is een garantie van veiligheid die de aanbieder van God, `Umar, de leider van de gelovigen, geschonken heeft aan de mensen van Aelia." Aelia is de Latijnse naam van Jeruzalem. "[Hij] heeft ze een garantie gegeven van veiligheid, wat betreft hun leven en wat betreft hun bezittingen, wat betreft hun kerken en kruisen, wat de zieken betreft en de gezonde mensen en wat de rest betreft van hun religieuze gemeenschappen. Hun kerken zullen niet worden ingenomen voor bewoning, noch kunnen ze vernietigd worden [...]. Al de bezittingen worden

gerespecteerd. Er zal geen dwang zijn in de religie. Niemand zal slecht behandeld worden en de mensen van Aelia moeten de jizya betalen zoals de mensen van een andere stad.” Het is een heel algemeen verdrag, maar eigenlijk met een zeer open houding ten aanzien van deze christenen in Jeruzalem. De algemeenheid van dit verdrag is ook de zwakke kant ervan. Het is zo algemeen dat natuurlijk een aantal juridische bepalingen daaruit gedestilleerd moesten worden. Dat zien we dan ook spoedig gebeuren. Dat gebeurt gradueel. Er ontstaat wat men zou kunnen noemen een dhimma-contract. Dhimma zou men kunnen vertalen met bescherming. Een dhimma-contract heeft twee luiken: een aantal verplichtingen en een aantal rechten.

Wat de plichten betreft: de dhimmi's – dat zijn de mensen die vallen onder dat dhimma-contract – zijn verplicht bepaalde belastingen te betalen. De eerste taks is een jizya-taks, een hoofdelijke taks die geheven werd van iedere persoon. Als je moslim werd, werd die taks afgeschaft. Dat is een typische belasting, alleen voor die mensen van het boek. Het is niet zo dat de moslims geen belasting hoeven te betalen; die hebben hun eigen religieuze belasting, de kharâj genoemd. Maar die belasting voor de christenen was zwaarder, daar zijn alle bronnen het over eens. Je zou kunnen zeggen dat er een soort discriminatie mee gemoeid is. Van moslimzijde wordt dat wel verdedigd met dat daar tegenover staat dat de christenen geen legerdienst hoeven te vervullen en vrijgesteld zijn van een aantal zaken die wel gevraagd worden van de moslim. Dit is niet een totaal onbarmhartige taks geweest. We weten uit de bronnen dat heel veel groepen mensen ervan vrijgesteld zijn. Ook hierover kunnen we geen algemene uitspraken doen; in de islam zijn er immers vier grote rechtsscholen en de bepalingen hiervan zijn wat verschillend. Er is wel uniformiteit om te zeggen dat zieke mensen niet betalen. In heel veel gevallen betalen ook de vrouwen niet. Bisschoppen zijn eveneens vrijgesteld. Priesters en monniken zijn vaak vrijgesteld. Er is een zekere generositeit ingebouwd in het systeem.

1.3. Plichten

De tweede taks, de kharâj, is een taks die op de gronden geheven wordt, een soort *lump sum*. Ik maak het heel concreet. Als je een dorp hebt van 100 personen, dan betaalt dat dorp samen die taks. Als 10 personen overgaan naar de islam, dan betalen de 90% die christen gebleven zijn hetzelfde bedrag. Dat kan steeds zwaarder worden. En dat verklaart

voor mij dat op een gegeven moment – in Noord-Irak zien we dat heel duidelijk – hele dorpen overgaan naar de islam om aan dat systeem te ontsnappen. Een tweede punt is de eredienst. Wat de christelijke eredienst betreft wordt die niet belemmerd. In theorie zouden geen nieuwe kerken gebouwd mogen worden in de landen van de islam, maar dat is een bepaling die nooit gerespecteerd is geweest. Dat is meer een theoretische bepaling geweest. We weten zelfs dat in veel gevallen sommige islamitische heersers kerken verwoest hebben, maar andere ze weer opgebouwd hebben. Wat wel belangrijk is, is low profile. Je mag een kerk bouwen, maar maak hem niet te hoog en zeker niet hoger dan de moskee. We zien het tegenwoordig in Egypte en ook in Aleppo: als er een grote kerk gebouwd wordt, dan zie je altijd wel een reactie dat er een nog grotere moskee naast gebouwd moet worden. Dit gebeurt vanuit de mentaliteit 'ken je plaats!' Men had in het Midden-Oosten geen kerkklokken, maar een houten plank, simandron, waarmee de mensen naar de kerk geroepen werden. Low profile betekent in dat geval ook: doe dat niet te luid. Doe processies en begrafenistoeten niet te ostentatief. Dat wordt eigenlijk een constante. Natuurlijk houdt men zich daar niet aan. Je hebt in bepaalde islamitische gemeenschappen een groep scherpshijpers, die gaan klagen bij de overheid. Dan krijg je een repressieve reactie. Dat is zo'n beetje een golfbeweging: soms nemen de christenen meer vrijheid en wordt het ze gegund, op andere momenten niet. Wat bekeringen betreft, daar geldt ronduit voor ons, sprekend in 2020, een discriminatiebepaling: christenen hebben het recht over te gaan naar de islam. De andere weg: moslims die christen worden, is niet toegestaan. Wat het huwelijk betreft: een moslim mag een christelijke vrouw huwen en ze mag haar godsdienst behouden, naar het voorbeeld van de profeet Mohammed, van wie een van zijn vrouwen een Koptische, een Egyptische christin was, maar andersom kan niet. En dan ten slotte waren er kledingsvoorschriften; dat heeft te maken met de publieke ruimte. Bepaalde hoofddekseisels waren niet toegestaan aan christenen, alleen aan moslims. Bepaalde kleuren - en dat verschilt van tijd tot tijd - waren niet toegestaan. Bijvoorbeeld zwart was in een bepaalde periode de kleur van de islam, dus een christen mocht dat niet dragen. In een andere periode en in een ander land was dat groen. En het meest kenmerkende onderscheid was dat de christenen een zunnar, een riem, moesten dragen, zodanig zelfs dat in het Arabisch het woord 'tazannara', een gordel dragen, hetzelfde betekende als christen zijn. Dat was wat de plichten betreft. Men mag daar geen

sweeping statements over doen. Soms werden ze met hardheid toegepast, op andere momenten werd daar geen rekening mee gehouden. Dat verschilde van periode tot periode en van regio tot regio.

1.4. Rechten

Nu komen we toe aan de rechten. In dit systeem werd het aan de christenen toegestaan hun eigen rechtssysteem te volgen. Dat is wel een heel bijzondere bepaling. In het geval van bij voorbeeld een huwelijk of de ontbinding van het huwelijk, luisterde een christen naar de bisschop of op het hoogste niveau naar de patriarch en de bepalingen van de patriarch waren rechtsgeldig in de islamitische maatschappij. Dat betekent dat de christelijke leider een rol speelde in het islamitische rechtssysteem en erkend werd als qadi, als rechter. Het interessante van dit systeem is dat op die manier een echte interactie mogelijk gemaakt werd tussen de christelijke leider en de islamitische autoriteiten. Ze moesten tot een verstaan met elkaar komen. Interactie werd op die manier geïstitutionaliseerd. Ik moet daar wel een kanttekening bij plaatsen. Een christen luisterde dus naar, was juridisch onderworpen aan zijn geestelijke leider, die op die manier een maatschappelijke rol krijgt. Maar hij had ook de mogelijkheid om naar een islamitisch tribunaal te gaan als de uitspraak van de patriarch hem niet zinde. Andersom was dat natuurlijk niet mogelijk. We zien dan ook in de loop der tijden, om dat te beletten, dat de christelijke leiders uitdrukkelijk gaan verbieden dat christenen een beroep doen op de islamitische overheden. Dit systeem vereist natuurlijk dat de patriarch erkend werd door de islamitische overheid. Hij krijgt daarvoor een diploma – dat is de technische term die gebruikt wordt. Ik lees de tekst voor van een diploma dat gegeven is in de 10^e eeuw aan de Grieks-orthodoxe patriarch van Antiochië: “Hij is het hoofd van de leden van hun gemeenschap en hun rechter zolang hij zal leven.” Qadi staat er: “Hij moet aangeven wat toegestaan en wat verboden is, en hij moet recht spreken volgens de Tora – het Oude Testament – en volgens het Evangelie. Alvorens een vonnis te vellen, moet hij proberen beide partijen met elkaar te verzoenen, want de godsdienst van Christus is net als de godsdienst van Mohammed gegrondvest op vrede.” Ik vind het zelf een mooie tekst. Hoe “islamitisch” in zekere zin die taak van de patriarch is, blijkt wel uit die zin: *hij moet aangeven wat toegestaan en wat verboden is*. Dat is precies wat in de opdrachten staat van de islamitische leiders en van alle islamitische

rechters. Het is een technische, juridische term. *En hij moet recht spreken volgens de Tora en het Evangelie.* Dat is omdat Tora en Evangelie erkende Schriften waren in de conceptie van de moslims. In ieder geval is een conclusie van dit systeem dat de christenen de mogelijkheid hadden om zich te organiseren op de manier die ze zelf goed vonden. Er was geen inmenging vanuit de islamitische overheid, iets dat wij in de loop van de geschiedenis zien in heel wat bronnen. Ik sprak net over dat algemene verdrag van `Umar met patriarch Sophronius, gesloten in Jeruzalem. Een goede honderd jaar later zien we een heel ander verdrag, dat de Shurût `Umar wordt genoemd. Dat is een repressieve tekst, die nogal normatief geweest is in de loop der tijden en waar vaak een beroep op is gedaan door de islamitische autoriteiten. Die Shurût `Umar zouden zijn uitgevonden door de Tweede Kalief `Umar, de tweede opvolger van de Profeet. Maar het is eigenlijk een latere tekst, die is bedacht door een veel latere Umayyadische kalief. Die heeft niet het geweldige gewicht dat hij uit de begintijd van de islam komt. Die tekst heeft een enorme rol gespeeld, reden waarom ik daar kort op wil ingaan. Het vreemde van deze tekst is dat hij in de mond gelegd is van christenen, vandaar het woord 'wij'. Het is echter duidelijk een tekst die door de islamitische juridische instanties is geschreven. "We zullen in onze steden geen nieuwe kloosters, geen nieuwe kerken, geen nieuwe cellen voor monniken bouwen en we zullen de zaken die vervallen zijn, niet herstellen. We zullen onze poorten wijd openhouden voor reizigers en onderdak geven aan moslims die passeren. Wij zullen geen schuilplaats bieden in onze kerken voor spionnen, noch zullen we ze voor hen verbergen. We zullen de Koran niet onderrichten aan onze kinderen. We zullen onze godsdienst niet openlijk uitdragen en niet mensen oproepen zich tot ons te bekeren. Wij zullen respect tonen ten aanzien van de moslims. We zullen opstaan van onze plaatsen om ze eerbiedig te begroeten. We zullen niet proberen op moslims te lijken door kleren zoals zij te dragen, door bepaalde hoofddeksels te dragen." Dan de volgende bepaling: "wij zullen niet op paarden gaan zitten." Christenen werden volgens dit systeem geacht alleen op muilezels te rijden. "En wij zullen geen Arabische zegels, geen Arabische inscripties gebruiken om ons te identificeren." Dat laatste is belangrijk; blijkbaar begint er een bepaalde mentaliteit te ontstaan dat Arabisch geacht werd iets islamitisch te zijn. Een identificatie begint er tussen Arabisch en islam, terwijl de werkelijkheid anders is. "Wij zullen geen gegiste dranken verkopen." Er staat dat over de zunnar, over de gordel in. "We zullen geen kruisen oprichten in de markten, we zullen die klepper om naar de kerk geroepen te worden alleen maar zachtjes doen"

et cetera. Dat is dus de theorie van het dhimma-stelsel. En ik herhaal het: belangrijk daarbij is dat de toepassing totaal verschillend geweest is in regio en in periode, soms mild en fair, soms repressief.

1.5. Millet-systeem

In 1516 behoorde de Arabische wereld tot het Ottomaanse Rijk; het Ottomaanse Rijk, dat in de eeuwen daarvoor langzaam gegroeid was in Anatolië. In 1453 veroverde het Ottomaanse Rijk Constantinopel op het Byzantijnse Rijk dat eigenlijk toen ten einde kwam, en maakte van Constantinopel zijn nieuwe hoofdstad die later de naam Istanboel kreeg. Dat betekent dat waar vroeger het centrum van de islamitische wereld in het Midden-Oosten gelegen was, in Damascus en in Bagdad tot 1258, dat nu in Istanboel komt te liggen. Er ontstaat een andere situatie. De Ottomaanse sultans werden geconfronteerd met de situatie dat toen Constantinopel veroverd was, de meerderheid van hun onderdanen christen was. We moeten daarbij denken aan de Balkan en het was ook nog voor een groot gedeelte de situatie in Anatolië, wat nu Turkije is. Ze moesten tot een soort regulering komen van hoe om te gaan met die christelijke onderdanen. De inspiratie vonden ze in dat dhimma-stelsel, dat nu werd aangepast. Belangrijk is ook dat dat niet van de ene op de andere dag gebeurde. In 1453 was het systeem niet helemaal duidelijk. Dat is een groeiproces geweest. Belangrijk is dat de autoriteiten inzagen dat de christenen niet één homogene gemeenschap waren. Eén christelijke leider die alle christenen zou vertegenwoordigen bij de overheid, zou niet werken. Daarom werden er twee christelijke millets geïnstalleerd. Millet betekent natie, groep; het is moeilijk daar een juiste vertaling voor te vinden. Er kwamen twee christelijke dhimma-gemeenschappen..

De eerste millet werd genoemd de millet-i rum. Rum betekent de Byzantijnen. Istanboel was de voortzetting van Constantinopel, en de Grieks-orthodoxen, het patriarchaat van Constantinopel, waren de belangrijkste groep. Bij de Byzantijnse millet werd bepaald dat alle christenen die orthodox waren onder het gezag van de patriarch van Constantinopel vielen. Daarmee gingen de patriarchaten die in het Midden-Oosten waren, aan belang inboeten. Het was de patriarch van Constantinopel die hun vertegenwoordiger naar het officiële gezag was, die het voor het zeggen had. De tweede millet was de millet-i ermen, de Armeense millet die bedoeld was voor alle christenen die niet pasten in die Byzantijnse

millet. In die periode waren er al wat Armeniërs in de omgeving van Istanboel; de bisschop van Bursa werd uit Bursa geplukt en naar Constantinopel overgeheveld. Hij kreeg ook de titel van patriarch en moest ook de rol van vertegenwoordiger naar de overheid vervullen. Een probleem was dat die niet echt geïnteresseerd was om alle gelovigen die niet tot zijn Armeense Kerk behoorden, op de juiste manier te vertegenwoordigen; zeker niet als het om christenen ging die dogmatisch heel anders dachten dan het geval was in de Armeense Kerk. Vanaf het begin functioneerde dat systeem eigenlijk niet en dat betekent dat er later aanpassingen moesten komen.

De taak van die patriarch was dus dubbel. Hij moest ervoor zorgen dat de mensen onder zijn gezag loyaliteit betuigden aan de Ottomaanse staat. Schoot hij tekort daarin, dan volgden er represailles. Bijvoorbeeld in 1830, toen er een opstand was in Griekenland die de patriarch van Constantinopel niet had kunnen verhinderen, werd hij opgehangen omdat hij in die taak gefaald had. Ten tweede, de patriarch was er ook verantwoordelijk voor dat de belastingen die de christelijke gemeenschap moest opbrengen, afgedragen werden aan de staat. In ruil daarvoor werd hij erkend als – in het Osmaanse Turks - de millet bashi, de leider van de millet. Men heeft het wel eens vertaald als ethnarch, de leider van de natie, een officiële functie. Hij was een hoge beambte binnen het Ottomaanse staatsbestel, met alle eer die aan die positie verbonden was. De voortzetting van het dhimma-statuut was dat hij bevoegd was op het gebied van bijvoorbeeld het erfrecht en op het gebied van huwelijken et cetera. Dat soort bepalingen hadden allemaal kracht van wet binnen het Ottomaanse staatsbestel. In de zeventiende eeuw en iets eerder al: in de zestiende eeuw, zien we dat veel christenen een band aangaan met Rome; het is het ontstaan van een aantal geünieerde kerken. Ze bestaan tot op de dag van vandaag. In de kruisvaarderstijd waren de Maronieten al de band met Rome aangegaan, die waren iets eerder, maar nu begint het aangaan van de band met Rome volop. Wat belangrijk is, is dat die geünieerde christenen natuurlijk protesteerden tegen dat millet-systeem. Want hoe konden die op een of andere manier passen in dat millet-systeem, als ze vertegenwoordigd zouden moeten worden door een orthodoxe patriarch, waar ze zich juist van los hadden gemaakt. We zien dan langzamerhand de ontwikkeling – en dat gaat in sneltreinvaart in de negentiende eeuw – dat iedere kerkgemeenschap de erkenning als millet verkreeg van de Ottomaanse autoriteiten. Iedere individuele patriarch werd erkend door de Ottomaanse overheid. We

zitten dan inmiddels met zo'n tien kerkgemeenschappen die allemaal een patriarch hadden. Deze patriarchen hadden plichten: het garanderen van belasting en loyaliteit, maar ook de rechten van een eervolle benadering door de Ottomaanse overheid. Het is wel interessant als je afbeeldingen ziet van patriarchen uit de negentiende eeuw, dat ze er zeer fier op waren dat ze die erkenning hadden van de Ottomaanse overheid. Ze kregen ridderordes waar ze mee prijken en die waren op hun borst even belangrijk als het patriarchale kruis of het icoontje dat ze droegen. Dat systeem is doorgegaan tot 1918, het einde van de Eerste Wereldoorlog, het einde van het Ottomaanse Rijk, als in het Midden-Oosten op de puinhopen van die oorlog opnieuw de Arabische wereld bedacht moet worden. Ik zeg 'bedacht moet worden', want het is bedacht in de hoofden van Engelse, Franse, Italiaanse en andere politici met een beperkte deelname van de mensen zelf.

1.6. De nieuwe nationale staten in het Midden-Oosten

De nationale staten in het Midden-Oosten worden gesticht, eerst gedeeltelijk onder een soort mandaatgebied met de bedoeling dat op een gegeven moment die staten tot een soort zelfstandigheid komen. Nu was de vraag: op welke manier passen de christelijke minderheden daarin. En in feite zijn de staten niet meer de islamitische staten zoals het Ottomaanse Rijk gegrondvest was op de islam. Dat hele dhimma-systeem en het milletstelsel is natuurlijk gedacht vanuit de islam, want in feite is het systeem erop gebaseerd dat godsdienst de plaats bepaalt die je in de maatschappij hebt. Daarmee maakt men nu komaf in die nieuwe staten. Van de andere kant is de werkelijkheid dat de inwoners van die staten in meerderheid moslims zijn. Je kunt niet vragen dat het islamitisch persoonlijk recht van toepassing zou zijn op de christelijke of joodse of andere onderdanen. In feite werd het oude millet-systeem op een of andere manier nog voortgezet, maar dat werd niet meer zo genoemd. Het persoonlijke recht, erfrecht, huwelijk, scheiding enzovoort bleef in handen van de kerken. En we zien dus - dat is in Syrië zo, in Irak en ook in Libanon - dat de christelijke leiders toch ook een zekere politieke rol blijven spelen. De zichtbaarheid van de christelijke gemeenschap verliep heel vaak langs de kerkelijke leiders. Het waren kerken die verdeeld waren, die niet altijd met elkaar overeenkwamen, waarbij de kerkelijke leiders ieder op hun eigen manier een strategie probeerden te ontwerpen ten opzichte van de nationale staten. Dat is ook zo in Irak, maar daar kom ik in het tweede gedeelte van mijn verhaal over te spreken.

1.7. Enkele constituties

Eerst wat algemeen, enkele constituties. In Syrië is in 2011 de oorlog begonnen. In 2012 is voor de nieuwe grondwet gestemd; de mensen hebben kunnen kiezen en die grondwet is aangenomen. De preambule is dat Syrië een deel is van de Arabische natie. Artikel 3 luidt: de godsdienst van de president van de republiek is de islam. Een christen kan dus geen president worden. En dan is ook van belang dat de islamitische jurisprudentie een belangrijke bron van wetgeving is - één belangrijke bron van wetgeving. We zullen straks zien bij andere wetgeving, bijvoorbeeld in Iran, dat ze de belangrijkste bron van wetgeving is – wat natuurlijk een enorm verschil is. De staat zal, volgens hetzelfde artikel 3, alle religies respecteren en de vrijheid garanderen dat alle rituelen, alle godsdienstuitoefeningen, verricht kunnen worden op voorwaarde dat ze de publieke orde niet schaden. Het personeel statuut van de godsdienstige gemeenschappen zal beschermd worden en gerespecteerd. Christelijk persoonlijk recht wordt erkend door de staat. Artikel 9 garandeert de culturele diversiteit van de Syrische maatschappij met alle componenten. Componenten is een term waarmee eigenlijk alle religieuze gemeenschappen ook bedoeld worden. Artikel 26 zegt: de burgers zijn gelijk wat de publieke functies betreft. En in Syrië weten we dat dat altijd het geval is geweest; behalve president zijn de hoogste functies in de staat door christenen bekleed geweest. Artikel 33 zegt: burgers zijn gelijk wat rechten en plichten betreft, zonder discriminatie op grond van geslacht, op grond van origine, op grond van taal, religie of geloofsbelijdenis. Nemen we ter vergelijking Egypte, dat ook een nieuwe grondwet kreeg in 2012. Daarin staat dat de islam de staatsgodsdienst is, een bepaling die in Syrië niet bestaat. De sharia, de islamitische wet is in Egypte de belangrijkste bron van wetgeving. En daarbij is het belangrijk dat die sharia soennietisch is, want er is natuurlijk ook een sjiïetische sharia. De discriminatie, als je in dit geval van discriminatie kunt spreken, is niet alleen ten aanzien van de christenen, maar is ook ten aanzien van andersdenkende moslims. Daar staat tegenover dat er vrijheid van eredienst is voor de geopenbaarde godsdiensten. Dat is ook interessant: *voor de geopenbaarde godsdiensten*. De joden en de christenen hebben recht op de vrijheid van eredienst. Dat zijn precies de categorieën waarvoor dat dhimma-statuut toepasbaar was. Dus een hindoe in dit systeem heeft geen vrijheid van godsdienst, hoewel historisch gezien dat dhimma-systeem heel soepel met die andersdenkenden is omgegaan.

Kijken we naar Jordanië met zijn grondwet uit 1990: de islam is daar staatsgodsdienst; het staatshoofd, de koning, is moslim; de sharia is de voornaamste bron van wetgeving. En dan tot slot: Iran met zijn grondwet uit 1989. Artikel 64 van die grondwet luidt: Armeense christenen hebben recht op 2 zetels in het parlement, de Assyro-Chaldeeuse christenen hebben recht op 1 zetel, net als de joden en de zoroastriërs, op een totaal van 290. Dat is zeer genereus: Assyro-Chaldeeuse christenen in Iran zijn er niet meer dan 12.000. Dus in die zin zou men kunnen zeggen: 'dat is een geste'. Maar wat betekent die geste? In hetzelfde artikel staat ook dat de christenen, maar ook anderen, de mogelijkheid hebben van eigen talen in het publieke domein. Dus de Armeense gemeenschap heeft het recht om Armeense kranten enzovoort te publiceren; de Assyriërs mogen hetzelfde doen.

Ik zou bijna zeggen: dit is een vergiftigd geschenk. Het lijkt erop met zo'n bepaling in Iran dat er een zekere generositeit is ten aanzien van die christenen, maar het is eerder een show in de zin van 'kijk eens wat wij doen voor deze gemeenschappen', gemeenschappen die totaal ongevaarlijk zijn. Want waarom zijn ze ongevaarlijk? Omdat hun eigen taal Armeens is, omdat hun eigen taal Assyrisch of Chaldeeus is en omdat ze geen Iraans profiel hebben. De Iraanse staat heeft daarom moeite met protestantse groeperingen in Iran die juist hun christendom Iraans proberen te beleven en in die zin gevaarlijk zijn voor de maatschappij. Ze hebben hun erediensten niet in een onbegrijpelijk Armeens of Assyrisch, maar in het Iraans. Ze zouden dus kunnen appelleren aan een Iraanse bevolking en moeten dus vervolgd worden. Die hebben dan ook geen vrijheden, zoals die wel toegestaan worden aan deze Armeense en Assyro-Chaldeeuse christenen. Dus je moet heel erg uitkijken, wat het betekent als je naar deze bepalingen kijkt. Algemeen zou je kunnen zeggen: die constituties zijn hybride teksten en de situatie verschilt een beetje van land tot land. Aan de ene kant een sterke islamitische doordringing van de grondwet; van de andere kant worden er vrijheden gegeven aan christelijke gemeenschappen. Maar dan ben je op het juridische terrein; want wat betekent dat in de praktijk, zoals ik zojuist heb proberen uit te leggen met Iran? En wat betekent dat in de harten van de meerderheid van de bevolking?

2. Een casus: godsdienstvrijheid in Irak

2.1. Een stukje geschiedenis

Irak bestaat uit twee gebieden: Noord-Irak (Koerdistan) en Centraal Irak. Elk gebied heeft zijn eigen wetten. Koerdistan is zelfs bezig een eigen constitutie, een eigen grondwet te ontwerpen. In het centrale gedeelte is Arabisch de taal, in Koerdistan zijn er twee Koerdische talen. Verder is het land ook gespleten tussen sjiïeten en soennieten, een sjiïetische meerderheid en een soennietische minderheid.

Eerst een klein historisch opstapje. In 1932-'33 kwam er een einde aan het mandaatgebied en werd Irak een onafhankelijk koninkrijk. En de vraag is natuurlijk: wat is de plaats van de christenen daarin? Een belangrijke groepering in Irak in die periode was de Assyrische Kerk. Sommigen kennen die onder de naam Nestoriaanse Kerk, maar dat is een label dat de kerk zelf niet meer gebruikt en ik probeer dat ook te vermijden. De Assyrische Kerk is een belangrijke gemeenschap geweest in wat nu het Oosten van Turkije is, wat het Westen van Iran is en het Noorden van Irak, Iraaks Koerdistan. Op het einde van de Eerste Wereldoorlog waren er een heleboel Assyriërs gevlucht naar Irak waar ze onderdak hadden gevonden en waar ze gesteund werden door de Britten. Ze kunnen niet meer terug naar hun thuislanden, de nieuwe staat Turkije staat dat niet toe. In de nieuwe staat Irak moeten ze gaan leven. Het ongeluk voor die gemeenschap is geweest dat ze een patriarch hadden die totaal onvoorbereid zijn taak als patriarch heeft moeten aanvaarden. Het was een jong iemand en zijn oom – het patriarchaat was voor de Assyrische Kerk in die periode erfelijk – was omgekomen op het einde van de Eerste Wereldoorlog. En hij moet zijn natie, zijn kerk gaan leiden. Natuurlijk dacht hij met de oude millet-mentaliteit dat hij de leider zou zijn van die Assyrische natie, en dat dat erkend zou worden door de Iraakse overheid, het nieuwe koninkrijk Irak. De bedoeling van Irak was om een nieuwe natie te maken waar er een scheiding was tussen godsdienst en staat tot op een bepaalde hoogte. Dus voor de maatschappelijke rol als leider van de natie kon geen sprake zijn voor deze Assyrische patriarch. En het heeft tot een groot conflict geleid en uiteindelijk is die Assyrische patriarch moeten vertrekken. Die is zelfs vertrokken uit het Midden-Oosten en heeft zich uiteindelijk gevestigd na veel omzwervingen in Chicago. Het is een tragische geschiedenis. Die Assyrische Kerk wordt wel genoemd de Kerk van het Oosten, maar hun patriarch woont

in Chicago, in het Westen. Het is pas een paar jaar geleden dat hij is teruggekeerd naar Irak. De Chaldeeuwse Kerk – en dat is een afsplitsing van die Assyrische Kerk die een binding is aangegaan met Rome, het is een geünieerde gemeenschap – heeft beter de tekenen van de nieuwe tijd begrepen. Hun leider werkte samen met de Iraakse autoriteiten en nam genoegen met vooral een geestelijk leiderschap, behalve wat concessies op het gebied van huwelijk en erfrecht, in de personele sfeer. Dat betekent dat die Chaldeeuwse Kerk uitgegroeid is tot de grootste kerkgemeenschap van Irak en eigenlijk doorheen de geschiedenis een acceptabele gesprekspartner is geweest voor de Iraakse overheid, gedurende het Iraakse koninkrijk, maar ook in de tijd daarna toen de Ba`th-partij en Saddam Hussain aan de macht kwamen en er een soort modus vivendi was tussen kerk en staat. Als we spreken over godsdienstvrijheid, zien we dat in Bagdad in de periode van Saddam er op kosten van de Iraakse staat ongeveer 40 kerken gebouwd zijn. Zelfs grote kerken die gezien mogen worden met grote torens - die mogelijkheid was er.

2.2. Iraaks Koerdistan

Koerdistan is een verhaal apart geweest. Koerdistan stond op gespannen voet met het Irak van Saddam Hussain. De Koerden moesten zich schikken naar de Arabische natie; de Koerden waren geen Arabieren. Irak behoorde tot de grote Arabische wereld. We weten allemaal van de enorme vervolgingen die onder Saddam hebben plaatsgevonden tegen de Koerden: in 1986 de Anfal-campagnes die er gehouden zijn et cetera. Wat minder bekend is, is dat niet alleen de Koerden daar slachtoffer van geweest zijn, maar ook heel wat christelijke dorpen. U kent misschien de naam van Halabja, waar met chemische middelen een heel Koerdisch dorp is vermoord. Maar er zijn ook verschillende christelijke Halabja's geweest. Collateral damage, zou je kunnen zeggen. Dat is niet het geval. In 1979 is er door een aantal christenen een belangrijk politiek besluit genomen. Ze zeiden: als we kijken naar het christelijk landschap in ons land, dan zien we dat de christenen verdeeld zijn. Er is de Chaldeeuwse patriarch, een Assyrische Kerk, er zijn nog wat andere kerken: Syrisch-orthodox, Syrisch-katholiek... Laten we onze verschillen nu terzijde zetten, want die situatie komt onze zaak niet ten goede. We zouden als een eenheid moeten optreden. Die eenheid vinden wij doordat wij één christelijk volk zijn met één christelijke taal. En die christelijke taal is Assyrisch. Dat is geen gelukkige keuze geweest, want als je de term Assyrisch bedenkt als een label voor al die kerkelijke groeperingen, dan moet je natuurlijk niet een

naam nemen die traditioneel al behoort tot een van die kerken: de Assyrische of Nestoriaanse Kerk van het Oosten. Er was direct al een onbehagen bij een aantal christelijke groeperingen. In 1979 zien we in ieder geval dat de Assyrische Democratische Beweging gesticht wordt. Deze Assyrische Beweging heeft samen met de Koerden gevochten, vooral samen met Barzani, tegen de claims van Saddam Hussain. Zij zijn ook de dupe geworden van die campagnes van Al-Anfal in 1986-'87. In 1990-1991 breekt de Eerste Golfoorlog uit. Met als gevolg dat Koerdistan door de internationale gemeenschap erkend gaat worden als een autonome regio; het wordt losgemaakt van Irak. Het gaat verloren voor Saddam Hussain die daar geen invloed kan uitoefenen.

2.3. Twaalf jaar een prominente rol voor christenen

Voor de christenen heeft dat zeer positieve gevolgen gehad in Koerdistan. Nu konden ze verzilveren dat zij samen met de Koerden hadden gestreden tegen Saddam. Als er in 1991 een nieuwe Koerdische regering en nieuw Koerdisch parlement gecreëerd gaan worden, dan worden de christenen zwaar beloond. Er komt een parlement van 105 zetels. De christenen krijgen er 5. Niet incidenteel, maar het wordt juridisch vastgelegd. Op 105: wat betekent dat? Allereerst betekent het dat de christenen, als je naar hun aantallen gaat kijken, zwaar oververtegenwoordigd zijn. Dat was werkelijk een erkenning van de christelijke component in Koerdistan. Maar de zaak wordt nog interessanter als je bedenkt dat van de honderd niet-christelijke zetels er 50 gingen naar de Koerdische partij van Barzani en 50 naar de PUK, de Patriotische Unie van Koerdistan van Talabani, twee rivaliserende Koerdische partijen, waar christenen dus eigenlijk konden bepalen wie het zou halen in het parlement. Meestal gingen ze samen met de partij van Barzani. Er moest een Koerdische regering gevormd worden. Ik denk dat er bij de eerste regering twee christelijke ministers waren. Eén van hen is belangrijk: dat was de leider van de Assyrische Democratische Beweging, Yonadem Kanna. Als minister heeft hij enorm veel kunnen doen voor het verzekeren van culturele rechten van de christenen. De christelijke taal, die zij natuurlijk Assyrisch noemden, werd erkend in bepaalde regio's van Koerdistan. Het werd een taal die toegestaan werd in het onderwijs en je ziet – dat was nog nooit vertoond – dat er in het Assyrisch heel wat schoolboeken, geschiedenisboeken en zelfs wiskundeboeken, worden gemaakt. Het was natuurlijk wel een belangrijke realisatie.

Van die 5 zetels die de christenen hebben in Koerdistan gaan er 4 naar de Assyrische Democratische Beweging toe en één naar een wat duistere beweging, de Unie van de Christenen van Koerdistan. Wat we wel moeten bedenken is dat de christenen op politiek vlak niet allemaal tot één partij behoren. Sinds 1991 hebben de christenen twaalf jaar lang prominent een rol kunnen spelen in het Koerdische politieke leven. Er zijn altijd ministers geweest in de successieve Koerdische regeringen en niet alleen maar onbelangrijke posten als bijvoorbeeld minister van toerisme, maar ook belangrijke ministersposten als die van financiën. Zij speelden een rol en hun werd *toegestaan* een politieke rol te spelen.

2.4. Na de val van Saddam Hussain

In 2003 verandert de hele situatie. De Tweede Golfoorlog breekt uit, resulterend in de val van Saddam Hussain. Irak moest helemaal opnieuw bedacht worden en Koerdistan wordt nu weer een onderdeel van de Iraakse staat. Het verliest niet de autonomie, want het blijft een autonoom onderdeel van Irak, maar het is toch anders dan vroeger: men moet rekening houden met de federale staat met de hoofdstad Bagdad. Wat betekent dat voor de christelijke politiek? Yonadem Kanna, de leider van de ADM, zegt: Nu moeten wij als christenen een politieke rol gaan spelen op het nationale vlak, en hij verhuist de hoofdkwartieren van de ADM van Irbil, de hoofdstad van Koerdistan, naar Bagdad. Na Saddam moet er een nieuwe grondwet komen en hij zegt: Nu is het belangrijk dat wij niet weer zoals vroeger onder Saddam te maken hebben met de Chaldeeuwse patriarch en met een Assyrische aartsbisschop en met een Syrische... enzovoort, verschillende kerkelijke leiders die ons vertegenwoordigen. We moeten met één stem optreden en hij stelt dan voor dat in de nieuwe grondwet er één gezamenlijke benaming zou komen voor de christenen. Hij stelt dan voor de naam Kildo-Asjoeri, Chaldeeus-Assyrisch. Hij had inmiddels door dat die naam Assyrisch toch niet helemaal de gelukkige naam was om redenen die ik hierboven heb genoemd. Kildo betekent Chaldeeus, de Chaldeeërs waren de grootste gemeenschap, dus dat moet erbij. We bedenken de naam Chaldeeus-Assyrisch als een gemeenschappelijk label voor alle christenen. En inderdaad, in het ontwerp van de constitutie, waarover gestemd moest worden, zien we dat in art. 50d er melding gemaakt wordt van de culturele, administratieve en politieke rechten van 1. De Chaldeo-Assyriërs, 2. de Turkmene enzovoorts. Er is één christelijke component. Maar wat gebeurt er? De kerkelijke leiding, van de verschillende kerken maar vooral van de Chaldeeuwse Kerk, schrikt

terug. Want één gemeenschappelijk label betekent natuurlijk de verzwakking van de individuele kerken, van het gezag van de individuele kerkelijke gezagsdragers. Het resultaat is dat waar ze aanvankelijk toestemming hadden gegeven in 2003 voor een gemeenschappelijk label, ze die toestemming intrekken en uiteindelijk melding wordt gemaakt van de administratieve, de politieke, culturele en de educationele rechten van 1. de Chaldeeërs, 2. de Assyriërs, 3. de Turkmeneren. Dus een einde van het gemeenschappelijke verhaal in zekere zin, wat het streven was van Yonadem Kanna.

2.5. Grondwet

Even iets over de grondwet die uiteindelijk is aangenomen in 2005: de islam is de officiële staatsreligie, dat staat in artikel 1. 'De constitutie is de garantie voor de islamitische identiteit van de meerderheid van de bevolking en garandeert de religieuze rechten van alle personen, en garandeert vrijheid van geloof en eredienst voor yazidi's, christenen en manicheeërs. Irak is multi-etnisch, is multi-religieus en zelfs binnen één religie wordt recht gedaan aan verschillende strekkingen (*madhab*). Ondanks het Arabische karakter van de Iraakse staat worden Assyrisch, Syrisch en Armeens erkend als talen die toegestaan zijn in bepaalde scholen en in de administratie (het bestuur) in bepaalde regio's waar de christenen in de meerderheid zijn en dat is vooral het geval in bepaalde dorpen in het noorden van Koerdistan. Artikel 39 van de grondwet is nog een relict van het oude dhimma-stelsel. Dus het persoonlijk statuut wordt geregeld volgens religie, volgens – en dan staat er *madhab* - volgens iedere individuele kerk. Een volgend punt is: de constitutie staat iedere gemeenschap toe een eigen regio op te richten, uiteraard onder bepaalde voorwaarden; een regio die een eigen grondwet zou mogen hebben en een eigen uitvoerende, een eigen wetgevende en een eigen juridische bevoegdheid. Iedereen heeft die bevoegdheid en ik toon zo dadelijk aan dat er bepaalde christelijke politici zijn die dit artikel aangrijpen om een bepaalde autonome christelijke regio in Irak op te richten. Of dat een gelukkig idee is, is natuurlijk een andere zaak.

2.6. Aghajan

Ik ga weer even terug naar Koerdistan. Koerdistan komt in 2003 weer in het geheel van de Iraakse federale staat. De ADM, de Assyrische Democratische Beweging, kiest ervoor om op het federale niveau actief te zijn. Maar niet alle christenen in Koerdistan waren het daarmee eens. Er was een aantal christenen dat zei: eigenlijk hebben wij ons lot verbonden



met dit Koerdische gebied. Wij zijn wel Assyrische christenen, maar wij zijn in zekere zin ook Koerdische christenen. En dat zou onze focus moeten zijn; onze toekomst ligt bij Koerdistan. In 2008 is er dan een politicus, Aghajan, die een grote volksvergadering bijeenroept in Irbil, de hoofdstad van Koerdistan. Denken we even terug aan de 5 zetels aan het begin; uit de kleine Unie van christenen uit Koerdistan kwam hij voort. Die vergadering in Irbil telde 1200 mensen. Dat is gigantisch veel, uit alle geledingen van de christelijke gemeenschappen, uit het onderwijs, academies, uit de medische wereld, uit de culturele wereld. Daar werd besloten een christelijke Volksraad samen te stellen. Punt 1 is: hoe noem je die? Assyrisch? Nee, dat is niet zo'n gelukkig idee. Dat hebben we gezien. Kildo-Asjoeri, daarvan hebben we ook gezien dat dat niet zo'n gelukkig idee is. Hij noemt zijn Volksraad daarom: Chaldeeus – Syrisch – Assyrisch. Dat is natuurlijk een zwaktebod. Aan de ene kant wil hij op politiek gebied de christelijke verdeeldheid overstijgen, maar hij kan er ook niet omheen dat er die verdeelde realiteit is en zijn naam is daarom natuurlijk een compromisvoorstel. Aghajan is een interessante man, hij is een groot politicus met een enorme energie. Hij was inmiddels vice-eerste minister in de Koerdische regering geworden, minister van financiën, en hij heeft enorm veel kunnen realiseren in die hoedanigheid voor de christelijke bevolking van Koerdistan en voor geheel Irak. Een eerste punt is: die Volksraad die bedoelde een aantal culturele verenigingen enzovoort bijeen te brengen, wordt zelf een politieke partij, die als politieke partij een rol gaat spelen bij de verkiezingen. We hebben dus twee duidelijk te onderscheiden christelijke politieke stromingen: de ADM die vooral federaal wil werken en deze Volksraad die vooral de toekomst voor de christenen ziet in samenwerking met Koerdistan. Bij de volgende verkiezingen die plaats vinden zien we dat de christelijke zetels altijd verdeeld gaan worden – met wat verschillende proporties – tussen twee duidelijke politieke christelijke partijen. Aghajan heeft enorm veel kunnen realiseren voor de christelijke gemeenschap, niet alleen voor Koerdistan, maar ook voor geheel Irak. Centraal Irak, Bagdad, was inmiddels een totale chaos. Uit Basra bijvoorbeeld, in het zuiden, waar altijd een christelijke minderheid is geweest met een Chaldeeuse bisschop en waar ook de andere kerken vertegenwoordigd waren, verdwenen de christenen helemaal. De afschuwelijke aanslagen die er in Bagdad dagelijks plaats vonden bewerkten dat christenen allemaal weg wilden trekken uit centraal Irak, naar het buitenland, naar Jordanië waar je die gigantische vluchtelingenkampen hebt van Iraki's met een groot gedeelte van Chaldeeuse christenen. Er is echter ook een groot aantal christenen

die onderdak hebben gevonden in het noorden, in Koerdistan en daar opgevangen werden met de uitdrukkelijke steun van de Koerdische autoriteiten, niet alleen van die christelijke minister Aghajan. In 2010 is er op de Syrisch-katholieke kathedraal van Bagdad die grote aanslag geweest - de zaterdagavond mis begon daar net - met 50 doden onder de gelovigen, en drie priesters die gedood zijn. En dat heeft natuurlijk opnieuw een enorme angst bij de christenen losgemaakt en toen direct een enorme emigratie naar het noorden bewerkt. Barzani, de Koerdische president, heette de christenen welkom. Aghajan heeft dat mogelijk gemaakt door een grote christelijke infrastructuur in het noorden van Koerdistan op te richten. Niet minder dan 123 christelijke dorpen zijn er opgericht. Een gigantisch aantal en dat betekent in feite dat bepaalde delen van Koerdistan, waar vroeger de christenen een meerderheid waren, gerechristianiseerd werden en opnieuw christelijke enclaves werden in Koerdistan.

2.7. Politieke vertegenwoordiging

Ik zeg hier iets over de politieke vertegenwoordiging. Sinds 2003, iets later, is er in het federale parlement, dus van het geheel van de staat Irak, een gereserveerd aantal zetels voor de christelijke minderheid. Nu zijn dat 5 zetels op een totaal van 329. Dat stelt niet veel voor, maar het is wel een faire verdeling gezien het aantal christenen. In Koerdistan is dat inmiddels 6 zetels geworden op een totaal van 111. En dan is het interessant dat de Armeense minderheid – die vooral is te vinden langs de noordgrens met Turkije – ook erkend wordt als een aparte groepering. Die hebben recht – geïnstitutionaliseerd – op één zetel. Wat willen de christelijke partijen en hoe kijken de kerken daar tegenaan? Ik heb hierboven de bepaling uit de grondwet genoemd dat iedereen recht heeft op het vormen van een eigen regio. Dat is ook wat de christelijke partijen willen. De ADM zegt dat het mogelijk moet zijn dat in Irak een zekere culturele autonomie gerealiseerd wordt. En die culturele autonomie zou gerealiseerd moeten worden in een bepaalde regio die gelegen is niet al te ver van Mossul, de tweede stad van het land, een regio in het noorden gelegen, die ze de vlakte van Niniveh noemen, waar wij, zeggen de christenen, nog in de meerderheid zijn. In die regio moeten we onze eigen taal kunnen spreken en dat moet de eerste taal zijn. En dat moet een christelijke regio worden. De realiteit is echter dat ook in de vlakte van Niniveh de christenen niet in de meerderheid zijn. Dat is wishful thinking. In het verleden is dat wel zo geweest. Er is inderdaad nog een aantal dorpen waar de eerste taal

Assyrisch is. Het is een plezier als je daar door de straten loopt om dat te horen. Maar ook die regio zou per definitie multi-religieus moeten zijn. De ADM opteert voor een culturele autonomie, maar de Volksraad zegt: Nee, wij willen een politieke autonomie die zeer verregaand is. Het zou gaan om een politieke autonomie die te vergelijken is met de autonomie van Koerdistan. Een eigen regering, met een eigen vlag en met een eigen politieke macht. Twee visies: een zwakke autonomie, een sterke autonomie. Maar er komt nog iets bij. De ADM zegt: die eigen regio staat onder het hogere gezag van Bagdad. De Volksraad die haar lot verbonden heeft met Koerdistan, zegt: Nee, wij horen helemaal bij Koerdistan en zelfs een gedeelte van Koerdistan zou daarbij gevoegd moeten worden. En Aghajan verzekert dat de Koerdische autoriteiten het daar helemaal mee eens zouden zijn. Ik kan me wel voorstellen dat de Koerdische autoriteiten het daarmee eens zijn, want als je de kaart van Irak zou bekijken dan brengt zo'n autonome christelijke regio je wat dichterbij de olievelden van Kirkoek. Dus die overweging speelt natuurlijk ook mee. Wat is nu de reactie van de kerkelijke autoriteiten? Een eerste punt is het standpunt van de Chaldeeuse Kerk, de geünieerde kerk van patriarch Louis Sako. Die is absoluut tegen deze idee, waarbij christelijke politieke partijen zeggen dat Sako bevreesd is voor het verminderen van zijn eigen autoriteit als christendom in de eerste plaats op het politieke vlak zichtbaar gaat worden in de Iraakse samenleving in plaats van als verschillende kerkelijke gemeenschappen. Laten we ook eens luisteren naar de argumentatie van Louis Sako: Een eerste punt is: wat jullie willen met je politieke autonomie is niet realistisch. Het gaat nooit werken omdat allereerst jullie politici onderling veel te verdeeld zijn, maar het is ook iets dat nooit geaccepteerd gaat worden door de Iraakse samenleving. Men zou kunnen zeggen dat dat een politiek argument is. Maar hij heeft een veel fundamenteeler argument. Waar zijn wij als christenen mee bezig als we ons als een etnische groep gaan definiëren, ons inkapselen terwijl de hele geschiedenis van de laatste jaren sinds de onafhankelijkheid van Irak van de Chaldeeuse Kerk is geweest dat we uit ons etnisch getto moeten vertrekken? We moeten niet alleen trots zijn op de Assyrische taal die wij hebben, nee, we moeten ons daarnaast ook affirmeren als Arabisch christen, want op die manier kunnen we een christelijk geluid laten horen in de Iraakse samenleving. Dan betekenen wij iets en anders zetten we ons in een marginale positie gezien de zwakke aantallen die we hebben. Ik noemde die politieke opties en die politieke aspiraties van de christenen. Als we spreken over godsdienstvrijheid in het Midden-Oosten, met name in Irak, dan moeten wij erkennen

dat binnen de Iraakse constellatie dit een mogelijkheid is, een vergaande mogelijkheid die in geen enkele staat in het Midden-Oosten bestaat. Wat is er in feite van terecht gekomen? Doordat die twee christelijke partijen het niet eens waren, kwam er natuurlijk niets van terecht. Hoe definieer je de autonomie?, dat bleef een binnen-christelijke discussie. Totdat men in 2013 tot een compromis kwam en de beide partijen een brief hebben geschreven aan de Iraakse eerste-minister en voorstelden – en dat is een beetje een variant op die beide ideeën van autonomie – om een christelijke provincie op te richten in die vlakte van Niniveh. Met bevoegdheden die toevallen aan een provincie en die vooral cultureel en iets minder sterk politiek zijn. Die hebben vooral te maken met centraal Irak. Dus voor één partij was dat werkelijk wel een groot compromis. En inderdaad, de Iraakse regering heeft daar in toegestemd: er komt een christelijke provincie in de buurt van Mossul. Er waren technische bezwaren, maar die kunnen opgelost worden. Maar op het moment dat die beslissing kwam, veranderde de hele situatie in Irak door het binnenvallen van Da'esh, de Islamitische Staat (IS). Mossul wordt ingenomen, de vlakte van Niniveh wordt ingenomen. Een totale christelijke structuur wordt er verwoest. Men is nu met de opbouw bezig. De hele idee van een zekere autonomie is voorlopig begraven onder de nieuwe realiteit.

2.8. Christendom en politiek en de houding van de kerken.

Er zijn ook christelijke leiders van andere kerken die in tegenstelling tot de Chaldeeuwse patriarch wel die nationalistische idee steunen van een autonomie van een christelijk Koerdistan, en zeggen: die christelijke autonome regio moet komen te staan onder de protectie van de buitenlandse mogendheden, van de Verenigde Staten, van Frankrijk en van andere staten. Dat is weer een terugkeer naar een vroegere tijd – en de Chaldeeuwse patriarch klaagt dat terecht aan – toen buitenlandse mogendheden de garantie waren voor de christenen. Hierdoor wordt het beeld gecreëerd dat christenen meer bij Europa horen, terwijl de Chaldeeuwse patriarch ervoor ijverde dat we Arabieren zijn. We zijn niet anders dan andere Irakezen, behalve wat onze godsdienst betreft. En het is op die manier dat we alleen maar een toekomst kunnen hebben. Ook dat gevaar van de buitenlandse protectie is een van de redenen van het verzet van de Chaldeeuwse patriarch. Het christelijke politieke leven wordt hoe langer hoe meer verdeeld. Ik noemde zo even de twee partijen die vaak wel het grootste gedeelte van de zetels meekaaptten; bij de laatste verkiezingen was het beeld ineens anders. In het federale parlement zijn beide partijen die ik net noemde

weggevaagd. Een nieuwe politieke partij komt er op: de Babylonische Brigades. Ik kan niet anders zeggen dan dat het een gangster is die daar aan het hoofd van staat. Wat is er gebeurd? Iedereen in Irak kan stemmen op om het even welke partij. De simplistische aanname is geweest: die christelijke partijen zullen vooral christelijke stemmen krijgen. Maar wat zien we bij de laatste verkiezingen? Een aantal sjiïeten heeft gestemd op een zogezegde nieuwe christelijke partij, waarvan natuurlijk wel christenen aan het hoofd staan en in het parlement zitten, maar die in feite een partij is die gestuurd wordt door bepaalde sjiïetische groeperingen. Vandaar de oproep vanuit de kerken dat het kiessysteem veranderd moet worden en dat alleen christenen kunnen stemmen op die christelijke partijen, om de instrumentalisering van christelijke partijen door grote meerderheidspartijen te verhinderen.

Vorig jaar is de regering gevallen. We hebben maar een eerste minister in dit jaar. Politiek is het een chaos. Corona in Irak helpt ook niet echt. Veel christenen willen weg. Waar eerst Koerdistan een mogelijkheid leek, om een nieuwe toekomst op te bouwen met de steun van minister Aghajan, blijkt nu ook dat Koerdistan niet de oplossing is. De massale influx van christenen in Irbil ten gevolge van wat IS heeft aangericht, overvraagt het Koerdische staatsapparaat. Wat dat betreft is de toekomst van het christendom moeilijk. Wat niet wil zeggen dat er geen hoopvolle initiatieven zijn. Ik noem er een paar: De Chaldeeuwse bisschop van Irbil, geconfronteerd met de toename van het aantal christenen vanuit het zuiden naar het noorden, heeft zich het volgende afgevraagd: die christenen moeten een toekomst hebben. Die moeten werk hebben, die moeten een opleiding hebben, die moeten uit de vluchtelingenkampen gehaald worden, vooral uit bekommernis voor de jongeren. Die kunnen niet naar Koerdische universiteiten, want die zijn er te weinig en ze zijn te Koerdisch. Ze komen ook voor een groot gedeelte uit het zuiden, dus hun kennis van het Koerdisch is onvoldoende. Hij heeft het initiatief genomen om een katholieke universiteit op te richten in Irbil, met alle vertraging natuurlijk. Het is ook een beetje met samenwerking met en steun van de Universiteit van Leuven, met alle vertraging die er nu door IS enzovoort is. Dat is een move om christenen werk te geven. Een verpleegkundigenopleiding, een hospitaal, alles wat daarbij komt, ten gunste van de Koerdische maatschappij en met steun ook van de Koerdische autoriteiten. Maar hij zegt ook: als bisschop is mijn eerste interesse niet om te zorgen voor werk. Ik moet ook die katholieke

universiteit een christelijke uitstraling geven. En dat heeft dan in tijd niet de eerste prioriteit, maar er moet een centrum komen waar nagedacht wordt over onze christelijke geschiedenis, maar dat niet alleen, ook in de confrontatie en verstandhouding met onze maatschappij. Dan betekent het iets dat we een christelijke, katholieke universiteit zijn. Dat is een project dat onze steun zou verdienen.

Een ander voorbeeld is wat in Bagdad gebeurt. De redemptorist, pater Van Vossel, een Belg, is al jaren bezig een soort theologische training op te zetten. Die heeft enorm veel succes, vooral bij heel wat jongere mensen, die daar een soort diploma kunnen behalen. Het is een tamelijk intensief programma van drie jaar, waarover hij van de ene kant zegt dat ze op een goede manier kennis moeten hebben van onze eigen christelijke traditie in Irak. En van de andere kant is het even belangrijk dat die geconfronteerd worden niet alleen met het herhalen van het verleden, maar ook met westerse theologische ideeën. Hij heeft zelf op zijn actief staan een gigantisch aantal vertalingen naar het Arabisch toe van westerse theologische en spirituele literatuur. Die motor van vernieuwing van kerkelijk leven, van spiritueel leven, bestaat ook, een vechtlust om niet op te geven!

Geloofsbelijdenis en Oecumene

Boekbespreking van 'Wij geloven. Rooms-katholiek en protestant: één geloof'

Prof.dr. Marcel Sarot



1. Inleiding

In dit boek komen de kennis, kunde en ervaring bij elkaar van twee emeriti hoogleraren dogmatiek: geleerden die een groot deel van hun werkzame leven vrijgesteld zijn geweest om onderzoek te doen in de theologie en daarover onderwijs te geven. Beiden hebben daarnaast ook substantiële ervaring in gemeente of parochie en zijn dus gewend om hun kennis over te brengen op mensen die niet academisch geschoold zijn. En bovendien zijn beiden niet al-

leen uitstekende theologen, maar intellectuelen van gewicht. Bram van de Beek promoveerde in de biologie voor hij in de theologie promoveerde – op bramen, waaraan hij zijn bijnaam bramen-Bram dankt – en schrijft tot op de dag van vandaag columns in het Nederlands Dagblad, die lang niet altijd over theologie gaan, maar ook bijvoorbeeld over de Amerikaanse verkiezingen, en die altijd leeswaardig zijn. Herwi Rikhof publiceerde niet allen over theologie, maar ook over kunst, en weet die beide gebieden op voorbeeldige wijze bij elkaar te brengen. Beiden zijn weliswaar met emeritaat, maar hebben nog niets van hun enthousiasme voor de theologie verloren. Dit alles draagt er aan bij dat hun gezamenlijke uitleg van de geloofsbelijdenis van Nicea / Constantinopel vele waardevolle inzichten bevat, met aandacht voor de oorspronkelijke context van deze belijdenis en de context waarin wij nu leven, helder en zonder gewichtigdoenerij uitgelegd aan de hedendaagse mens. Hier komt bij dat Van de Beek protestant is en Rikhof rooms-katholiek, hetgeen van hun gezamenlijke boek ook een oecumenische gebeurtenis maakt. Voeg hieraan toe dat het Niceno-Constantinopolitanum 'de meest klassieke samenvatting van het christelijk geloof' is, zoals de flaptekst zegt, en het zal duidelijk zijn dat dit een boek is dat inzichten verwoordt die voor veel christenen en ook voor velen die geïnteresseerd zijn in het christendom, de moeite van het kennismaken waard zijn.

2. Kritische waardering

Mijn waardering voor dit boek betekent niet dat ik geen kritiek heb. De auteurs maken keuzes, en elke keuze heeft zowel voor- als nadelen. Sommige van die keuzes zouden de mijne niet zijn. Enkele van die keuzes wil ik hier de revue laten passeren. Allereerst de *vorm* waarin de oecumenische dialoog van de auteurs aan de lezer wordt gepresenteerd. Zij hadden ervoor kunnen kiezen, elke zinsnede van de belijdenis tweemaal te becommentariëren, vanuit protestantse en katholieke invalshoek, en er vervolgens met elkaar over in gesprek te gaan. Zij hadden er ook voor kunnen kiezen hun boek de vorm te geven van een convergentiedocument. Dan hadden zij niet de discussie zelf aan ons gepresenteerd, maar de uitkomsten daarvan, en wel in de vorm van twee soorten tekst: allereerst *statements* over alles waarover zij het als protestanten en katholieken eens konden worden, en vervolgens ook uiteenzettingen over datgene waarover zij het nog niet eens waren, en waarover verder onderzoek en gesprek nodig was. Voor deze beide vormen hebben zij niet gekozen. In plaats hiervan hebben zij een consensustekst geproduceerd, waarin elk van beide auteurs de hele tekst voor zijn rekening neemt en waarin de lezer slechts kan gissen wie van beiden welk deel heeft bijgedragen. Dat is niet altijd eenvoudig, en de auteurs verkneukelen zich dan ook, zo weet ik uit mondelinge overlevering, wanneer mensen de auteur van een bepaalde passage verkeerd raden. Het voordeel van de gekozen werkwijze is dat wordt beklemtoond hoeveel er is dat protestant en katholiek gezamenlijk kunnen belijden. Het is niet zo dat de auteurs weliswaar dezelfde woorden gebruiken voor hun belijdenis, maar daar vervolgens een totaal verschillende inhoud aan geven. Van de Beek en Rikhof zijn het vergaand eens, en aangezien beiden binnen hun eigen kerken niet de eersten de besten zijn, stemt dit op zich al tot nadenken.

Toch heeft de gekozen werkwijze ook nadelen. Het eerste nadeel is dat deze consensustekst minder sprankelend is dan een tekst zou zijn geweest waarin op onderdelen standpunten tegenover elkaar zouden zijn gesteld. Die werkwijze zou ook de lezers meer hebben gestimuleerd zelf over hun eigen positie na te denken. Een tweede nadeel is dat zo gemakkelijk de indruk kan ontstaan dat er eigenlijk geen substantiële verschillen meer over zijn tussen de katholieke en de protestantse lezing van de geloofsbelijdenis. Op die

manier blijft er, en dat is het derde nadeel, geen agenda over voor toekomstig oecumenisch gesprek. Als wij het over alles wat wezenlijk eens zijn, dan is de enige vraag nog: waarom zijn wij institutioneel niet één? Laat ik een paar voorbeelden geven waar deze nadelen spelen. Traditioneel staan de katholieke en de protestantse uitleg van de apostoliciteit van de kerk lijnrecht tegenover elkaar. Katholieken menen dat het hier om de apostolische successie gaat en wijzen erop dat protestanten niet in de apostolische successie staan. Protestanten leggen de term uit als gaat het om het vasthouden aan de leer van de apostelen, en dan zouden juist katholieken een probleem hebben, omdat de katholieke kerk daarvan in sommige opzichten zou zijn afgeweken of er iets aan zou hebben toegevoegd. Van de Beek en Rikhof bespreken beide aspecten zonder duidelijk te maken dat het een normaliter in de Catholica meer wordt beklemtoond, het ander in de Reformatie. Zij bespreken beide bovendien in algemene zin, zodat het vasthouden aan de leer van de apostelen het bestrijden van ketterij in het algemeen wordt (iets waar katholieken ook niet op tegen zijn), en de apostolische successie de bevestiging van ambtsdragers door handoplegging (wat ook binnen het protestantisme gebeurt) (168–171). Op deze manier wordt niet helder dat in de praktijk van de oecumene de apostolische successie wel degelijk een probleem is, bijvoorbeeld doordat de katholieke kerk vast wil houden aan een ononderbroken lijn opvolgingslijn die teruggaat op de apostelen, en ook doordat de katholieke kerk alleen mannen erkent als geldig gewijd in deze lijn. Ook worden de verschillen van mening over wat behoort tot het apostolisch geloofsgoed en wat niet en wat dus ketterij is, niet benoemd. De tekst krijgt op deze wijze een enigszins statisch karakter en belicht de oecumenische *opdracht* die er voor de huidige generatie ligt, niet.

Een tweede voorbeeld van het nadeel van een consensusstekst is de bespreking die Van de Beek en Rikhof geven van de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie. Op het eerste gezicht zou men een dergelijke bespreking überhaupt niet verwachten in een uitleg van de geloofsbelijdenis van Nicea / Constantinopel; het feit dat de auteurs uitgebreid ingaan op de eucharistie heeft te maken met de wijze waarop zij belijdenis en eucharistie aan elkaar verbinden, waarover hieronder meer. De auteurs zetten kort uiteen dat 'over de *praesentia realis* ... geen fundamenteel verschil tussen Rome en de reformatie' bestaat en dat het 'merkwaardig' is 'dat juist het punt waarin geen verschil van mening was, het meest een sjibbolet is geworden tussen protestanten en katholieken' (173). De

auteurs vergeten hierbij dat er wel degelijk belangrijke geschilpunten zijn. Ik noem er twee. Het eerste gaat over de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in brood en wijn *na* de eucharistie. Bij een bevriende predikant kreeg ik eens na de avondmaalsviering de restanten van hetzelfde stokbrood dat zojuist in die viering was gebruikt, nu besmeerd met Heinz Sandwich Spread, als lunch aangeboden. Dit was voor mij als katholiek toch een wat ongemakkelijke ervaring. Een tweede punt waarover wij het nog niet eens zijn, is de vraag wie er mag voorgaan in een eucharistieviering. Moet dit een gewijde bedienaar zijn? En mag die gewijde bedienaar een vrouw zijn? Het boek had aan dynamiek en diepgang gewonnen als de auteurs de geschilpunten hadden benoemd, aanzetten hadden gegeven tot een oplossing en de lezer huiswerk hadden opgegeven. Bij de aanzet tot een oplossing hadden de auteurs bijvoorbeeld kunnen opmerken dat de concentratie van de discussie over de werkelijke tegenwoordigheid van Christus op diens tegenwoordigheid in brood en wijn een verenging is; vanuit de vroege Kerk gezien is die tegenwoordigheid óók een tegenwoordigheid in de verzamelde gemeenschap.

Een volgend punt van kritiek heeft betrekking op de *structuur* van het boek. De opzet van het commentaar van de schrijvers volgt niet altijd de structuur van de belijdenis. Zo volgt aan het eind van het boek nog een hoofdstuk over de Drie-eenheid en wordt pas daar het probleem van het *filioque* besproken. En zo wordt de zinsnede ‘wiens rijk geen einde zal hebben’ pas besproken in de bespreking van ‘de wederopstanding van het vlees en het leven van de eeuw die komt’ (180). De inhoudsopgave maakt niet altijd duidelijk waar je iets zoeken moet, en registers ontbreken al helemaal.

In een aantal gevallen kreeg ik ook de indruk dat de tekst van het boek niet zozeer wordt bepaald door wat de lezer nodig heeft om de belijdenis te begrijpen, als door de stokpaardjes van de auteurs. Dat geldt bijvoorbeeld voor hun lange excurs over voorzienigheid en het lijden (26–39), voor wat zij zeggen over de nederdaling ter helle (die immers ontbreekt in het Niceno-Constantinopolitanum, 64–66), voor de canon (148–150), voor de lange uitweiding over apocalyptiek en millenniarisme (een term die bovendien niet wordt uitgelegd) (182–188) en voor de uitweidingen over doxologie (194–196), de trinitarische renaissance (een samenvatting van een eerder artikel van Rikhof, 196–197) en de beroemde Roeblev-ikoon (197–198). Veel van die uitweidingen zijn weliswaar interessant, maar zij leiden af van de hoofdlijn van het betoog. Promovendi leren wij altijd: *Kill your*

darlings! Ofwel: weid niet uit over je stokpaardjes! Dat advies hadden deze emeriti zich ook aan mogen trekken.

De wat rommelige structuur van het boek en het feit dat er dingen in staan die je er eigenlijk niet in zou verwachten, maken een register onontbeerlijk. Met zo'n register zou je de veelheid aan informatie gemakkelijk kunnen terugvinden. Het ontbreken van registers is daarom een pijnlijk gemis. Dat geldt overigens ook voor het ontbreken van literatuurverwijzingen en een bibliografie. De auteurs beweren veel, maar hun bronnen zijn niet altijd duidelijk. Als zij ze al noemen, doen zij het uit de losse pols. Samen met het consensuskarakter van het boek maakte dit, dat het mij qua stijl een beetje doet denken aan hedendaagse katholieke katechismussen zoals de Duitse *Katholischer Erwachsenen-Katechismus* uit 1985. In dit type boeken wordt geloof verwoord aan de hand van een uitleg van de geloofsbelijdenis, wordt meestal één uitleg gegeven en worden alternatieven onbesproken gelaten, en ontbreken literatuurverwijzingen en bibliografieën.

3. Enkele hoogtepunten

Na de kritiek die ik zojuist naar voren heb gebracht, is het goed om nog iets uitvoeriger in te gaan op wat ik in mijn inleiding reeds zei: dat dit boek veel waardevolle inzichten naar voren brengt. De beste manier om deze waardering minder abstract te maken is, zo meen ik, door hier enkele van die waardevolle inzichten naar voren te halen. Zo wordt voor de lezer concreet wat ik in dit boek waardeer. Ik ben mij er hierbij van bewust dat dit iets persoonlijks heeft en dat anderen andere keuzes zullen maken. Ik ben mij er ook van bewust, dat de punten die ik hier naar voren haal onvoldoende recht doen aan de rijkdom van dit boek. Tegelijkertijd denk ik toch, dat het waarde heeft hier uit te lichten wat voor mij de hoogtepunten van dit boek zijn. Zelfs lezers die niet overtuigd raken dat zij dit boek moeten lezen, krijgen deze punten aldus toch mee.

Een belangrijk inzicht delen de auteurs direct al in de titel: *wij geloven*. In het Westen is dit meervoud vervangen door het enkelvoud, naar analogie van de Apostolische Geloofsbelijdenis, die primair doopbelijdenis is en waarvan het dus begrijpelijk is dat deze in het enkelvoud is gesteld. Maar het is niet primair het gelovige individu dat belijdt, maar de

kerk; individuele mensen belijden hun geloof als lid van de kerk (en primair in de context van de eucharistieviering) (16–19).

Mooi is de uitleg van Mat. 25:31–46. Ik citeer: ‘In het verhaal van het Laatste Oordeel wordt helemaal niet gekeken of mensen iets verkeerd gedaan hebben, maar wordt gekeken of ze iets goeds gedaan hebben. Er is een wereld van verschil tussen iets verkeerd doen of iets goeds doen. Maar de correctie gaat nog verder. Wanneer wij voor de rechter moeten komen gaat het om iets bijzonders., om iets wat buiten het gewone, buiten de wet valt. Maar in het verhaal van het Laatste Oordeel gaat het om heel gewone zaken, zo gewoon dat de mensen er verbaasd over staan. Verbaasd dat ze beoordeeld worden op de werken van barmhartigheid’ (92–93).

Een volgend hoogtepunt is de wijze waarop Van de Beek en Rikhof hun uitleg van de geloofsbelijdenis aan de eucharistie verbinden. De belijdenis spreekt weliswaar niet expliciet over de eucharistie, maar wij bidden haar wel in de eucharistie. ‘De eucharistie wordt uitgelegd door het Symbool en het Symbool wordt geschonken realiteit in de eucharistie, waar de kerk de dood van Christus om ons mensen en om onze redding gedenkt, de schepping gevierd wordt als nieuwe schepping door de Geest die HEER is en levend maakt. In de eucharistie wordt duidelijk dat het Symbool geen theorie over God is maar expressie van het eeuwige leven dat God geeft en gevierd wordt’ (172–173). Deze onderstreping van de eucharistieviering als *Sitz im Leben* van de geloofsbelijdenis biedt een waardevolle contextualisering, die in andere uitleggingen van de geloofsbelijdenis vaak achterwege blijft en die dit boek meerwaarde geeft.

Waardevol vind ik ook de wijze waarop de auteurs beklemtonen dat eschatologie niet een christelijke vorm van futurologie is: ‘Het denken over de eschatologie is meestal gericht op wat komen zal, als een scenario voor gebeurtenissen in de toekomst. Het gaat over de laatste dingen ... In het Symbool staat in de eschatologie echter iets anders centraal, of beter: een Ander centraal. Daar staat in het midden dat wij geloven in Christus “die komen zal om te oordelen de levenden en de doden.” Het gaat niet zozeer over de laatste dingen als wel over het laatste oordeel’ (178).

4. Wat is 'je geloof belijden' en wat betekent dat voor de oecumene?

In het voorgaande heb ik positieve en negatieve dingen over dit boek te berde gebracht. De kritiek had vooral te maken met de wijze waarop het boek is opgezet en gestructureerd, maar raakt hier en daar ook aan de inhoud. De waardering concentreert zich op die inhoud: die is rijk en waardevol. Aan het eind van deze bespreking wil ik echter op één inhoudelijk punt, dat voor mijzelf fundamenteel is, wat uitvoeriger kritiek leveren. Van de Beek en Rikhof noemen de geloofsbelijdenis van Nicea / Constantinopel veelal korthedshalve 'het Symbool' en zien deze als een *samenvatting* van het christelijk geloof. Sterker nog: volgens hen is dit wat het woord *symbol* betekent. "'Symbol'" betekent "samenvatting" (14). Dit is één van die momenten waarop de auteurs van het boek boude beweringen doen waarvan je je als lezer afvraagt: waar hebben zij het vandaan? In dit geval lijkt mij wat Van de Beek en Rikhof zeggen, feitelijk onjuist. Het Griekse woord *symbolon* (symbool) is afgeleid van het Griekse werkwoord *sumballein* (samenwerpen). In de eerste eeuwen van onze jaartelling braken mensen die vriendschap sloten of een bondgenootschap aangingen, vaak een voorwerp (bijvoorbeeld een muntstuk of een zegel) in stukken en verdeelden dat onder elkaar als symbool, dat wil zeggen als herkenningsteken of bewijsstuk. De stukken pasten immers precies in elkaar. Ontstond er later twijfel of een bepaald persoon echt degene was met wie het bondgenootschap was gesloten, dan hoefde men de stukken slechts te vergelijken of 'samen te werpen' (vgl. overigens Van de Beek & Rikhof, t.a.p.). Daarmee zijn wij bij de letterlijke betekenis van het woord *symbolon*. Bij uitbreiding kon de term 'symbool' ook voor een wachtwoord worden gebruikt, dat iemand ontvangt en bij bepaalde gelegenheden moet opzeggen ('teruggeven'; het Latijn spreekt van *redditio*) om aan te tonen dat hij tot de ingewijden behoorde. Zo ging het ook met de oudste doopbelijdenis: die werd pas vlak voor de doop geleerd en vervolgens tijdens de doopplechtigheid – vóór de doop zelf – teruggegeven, ofwel opgezegd.

Van de Beek en Rikhof besteden, zoals boven gezegd, terecht veel aandacht aan de *Sitz im Leben* van de geloofsbelijdenis van Nicea / Constantinopel in de eucharistieviering. Die heeft daar een soortgelijke functie als een doopbelijdenis: zoals men alleen na een doopbelijdenis kan worden gedoopt, kan men ook slechts na de belijdenis van het geloof deelnemen aan de eucharistie. De belijdenis fungeert dus letterlijk als een soort *password*.

Wanneer men de belijdenis uitspreekt, laat men niet alleen merken dat men het geloof kort en kernachtig kan samenvatten, maar spreekt met ook een *commitment* uit. Dat *verbinteniskarakter* van de geloofsbelijdenis moet in de uitleg goed naar voren komen, en hieraan ontbreekt het in de uitleg van Van de Beek en Rikhof. Dit tekort doet zich des te sterker voelen in een oecumenische context.

Laat ik nu eerst uitleggen wat ik bedoel wanneer ik zeg dat wie de geloofsbelijdenis bidt, een *commitment* uitspreekt. Dit laat zich het best uitleggen aan de hand van de analogie van de trouwbelofte (vgl. Nicholas Lash, *Believing Three Ways in One God* [London: SCM Press, ²2002], 18–19). Die bevat een formulering die ongeveer als volgt luidt: ‘Ik wil je man/vrouw zijn en ik beloof je trouw te blijven in goede en kwade dagen, in armoede en rijkdom, in ziekte en gezondheid. Ik wil je liefhebben en waarderen al de dagen van mijn leven.’ In een dergelijke belofte wordt een *commitment* aan de huwelijkspartner tot uitdrukking gebracht. Een soortgelijk *commitment* wordt ook in de geloofsbelijdenis tot uitdrukking gebracht, en het is op basis van dit *commitment* dat men wordt gedoopt en wordt toegelaten tot de viering van de eucharistie. Bij Van de Beek en Rikhof komt dit te weinig tot uitdrukking. Direct na hun uitleg van de term *symbool* komen de auteurs te spreken over de betekenis van *geloven*. Zij wijzen in dat verband het onderscheid tussen geloven en weten af en stellen: ‘Geloof is juist gericht op de meest zekere kennis’ (15). De auteurs negeren daarmee een onderscheid dat zij véél later (158) in verband met het geloof in de kerk alsnog introduceren: dat tussen geloven *in* en geloven *dat*. Bij geloven *dat* gaat het om (meer of minder zekere) kennis, bij geloven *in* om vertrouwen, of misschien nog wel meer om je toevertrouwen aan. Wanneer wij bidden dat wij geloven in één God, de almachtige Vader, dan *beloven* wij, God in onze levens als een almachtige Vader te zullen vertrouwen. Het is deze belofte die centraal staat in de geloofsbelijdenis en van waaruit wij de rest van de belijdenis zullen moeten uitleggen. Wanneer wij bijvoorbeeld belijden dat deze wereld Gods schepping is, beloven wij ook iets over hoe wij met deze wereld om zullen gaan. En wanneer wij Jezus ‘Heer’ noemen, is dat geen droge constatering, maar beloven wij iets over de rol die Hij in onze levens mag hebben.

Bij elke bede van de geloofsbelijdenis, ook bij de beden die in principe meer feitelijk van aard zijn en dus meer het karakter van een samenvatting van ons geloof hebben, kunnen wij steeds legitiem de vraag stellen: wat betekent dit voor de manier waarop wij onze leven

leiden? Wat beloof ik hier eigenlijk? Maar deze vraag is van het grootste belang bij de belijdenis van de Heilige Geest, omdat de Geest in ons werkt. En wat mij betreft is de structuur van de geloofsbelijdenis trinitarisch, en belijden wij de kerk *als werk van de Geest* (vgl. ook 159–160). Op de belijdenis van de kerk zal ik mij nu verder richten, omdat hier in oecumenisch verband vaak de hardste noten worden gekraakt. Neem bijvoorbeeld de belijdenis van de kerk als katholiek. Die wordt in de theologie *grosso modo* op drie manieren uitgelegd. Oorspronkelijk ging het hier om een *kenmerk* van de Kerk: dat zij ‘Gods grote daden’ (Hand. 2:11) in heel de toenmalige bewoonde wereld wilde belijden. Hier kunnen andere betekenislagen bij komen; zie Van de Beek & Rikhof 166–168. Vervolgens wordt reeds in de vroege kerk ‘katholiek’ opgevat als eigenaam; in de commentaren op de geloofsbelijdenis ziet men dit, doordat de term ‘katholiek’ niet langer wordt becommentarieerd. Beide interpretaties van katholiek zijn voor protestanten lastig te verteren: de eerste omdat protestantse kerken landskerken zijn en de tweede omdat zij niet de katholieke kerk zijn. In de twintigste eeuw komt hier, met name onder invloed van de oecumenische beweging, een derde interpretatie bij. ‘Katholiek’ wordt dan een eschatologisch begrip: de kerk heeft de opdracht, katholiek te *worden*. Tussen haakjes: dit eschatologische aspect gaat dan ook een rol spelen in de drie andere *notae ecclesiae*: een, heilig, apostolisch. Voor alle vier deze kenmerken geldt dat zij op dit moment nog niet volledig, of niet in alle opzichten, gerealiseerd zijn, en dat wanneer wij ze belijden wij beloven eraan te werken dat dit wel het geval gaat worden.

Van de Beek en Rikhof noteren dezelfde beweging, maar koppelen hem aan Vaticanum II, niet aan de oecumenische beweging: ‘Ze [de *notae ecclesiae* – MS] worden agendapunten op weg naar de eindtijd en niet zozeer empirische kenmerken van een instituut’ (162). Eerder hebben zij het nog scherper gezegd: ‘Daarom belijden we ook in de geloofsbelijdenis: “één, heilige, katholieke en apostolische kerk.” Als we dat belijden, geven we niet een beschrijving die al dan niet empirisch te verifiëren valt, maar drukken wij als gelovigen de opdracht uit die onze geloofsgemeenschap heeft’ (101). Teleurstellend is het dan dat dit in hun uitleg van de vier *notae* vervolgens nauwelijks een rol speelt. Onder het kopje ‘katholiek’ bijvoorbeeld behandelen zij de uitleg van Cyrillus van Jeruzalem, die vijf karakteristieken van katholiciteit zou hebben onderscheiden. Die vijf karakteristieken worden omschreven (166–168), maar vervolgens niet meer besproken of geëvalueerd. Bij alle vijf

de karakteristieken gaat het om gerealiseerde karakteristieken (zoals 'de kerk is wereldwijd'), niet om *soll*-karakteristieken. Iets soortgelijks zien wij bij de uitleg van de heiligheid van de kerk: Van de Beek en Rikhof beklemtonen dat heiligheid primair aan God toekomt en aan de kerk alleen vanwege haar verbinding met God. 'Alleen in de gemeenschap met God is de kerk heilig' (166). Dat de heiligheid van de kerk óók en misschien zelfs wel vooral een (gezamenlijke) opdracht is, blijft onderbelicht.

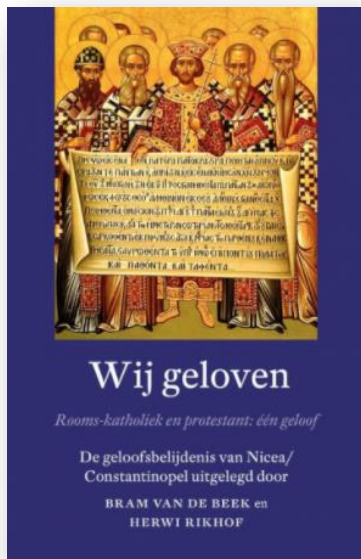
Wat mij betreft vraagt een oecumenische uitleg om meer scherpste en dynamiek. Meer scherpste in de zin dat het noodzakelijk is te onderscheiden tussen aspecten van de *notae ecclesiae* die reeds gerealiseerd zijn en aspecten die nog moeten worden gerealiseerd. En meer dynamiek in de zin dat van die aspecten die nog niet zijn gerealiseerd dient te worden beklemtoond dat door de *notae* te belijden, men (als instrument van de Geest) zich eraan committeert om deze aspecten alsnog te realiseren. Zo wordt de belijdenis van een document dat laat zien waarover wij het allemaal al eens zijn tot een instrument dat ons in de Geest aanzet tot vernieuwing van de kerk.

5. Conclusie

Een van de spannendste passages van dit boek is de volgende:

Zolang Luther en Calvijn niet worden heilig verklaard als symbool van de erkenning van de schuld van het leiderschap van de kerk dat de ene kerk zo heeft ontheiligd dat men niet meer in haar geloven kon (dat betekent zowel dat het in haar niet meer mogelijk was te geloven in Christus als dat men niet meer geloven kon dat ons heil van de kerk afhangt als woonplaats van de Geest), is het schisma niet geheeld. En het is ook niet geheeld zolang de protestanten de bisschop van Rome niet erkennen als de bisschop die leiding geeft aan alle bisschoppen van de wereldkerk. Eén zal dat tenslotte moeten doen en de kerk heeft daarvoor nu eenmaal de bisschop van Rome gekozen. Tot het zover is kan men eigenlijk niet met een goed geweten het Symbool uitspreken in de kerk. Dat kan niet zonder de gezamenlijke eucharistie en het ene ambt dat daarvoor verantwoordelijkheid draagt (132–133).

Als wij even voorbijzien aan het feit dat deze passage een fundamenteel misverstand bevat over de gronden voor heiligverklaring (heiligverklaringen dienen niet als schulderkenning) is in deze passage wel de urgentie van verdere oecumenische stappen scherp gesteld. Voor mij is het daarmee het hoogtepunt van dit boek. Dat die urgentie er elders in het boek onvoldoende uitkomt, heeft te maken met twee zaken, zo hebben wij gezien. De auteurs kiezen voor een consensusbenadering en niet voor een convergentiebenadering; zij kiezen ervoor, te beklemtonen waarover zij het eens zijn, niet wat wij allen samen nog moeten doen om tot echte, zichtbare eenheid te komen. En vervolgens: de auteurs lezen 'het Symbool' dogmatisch, als een samenvatting van het christelijk geloof, en niet als een belijdenisgebed waarin de gelovige zich committeert aan een nieuwe manier van leven. Het is nu aan ons, als lezers, volgende stappen te zetten op de weg naar eenheid. Moge dit boek daarbij velen inspireren!



Bram van de Beek & Herwi Rikhof,

Wij geloven.

Rooms-katholiek en
protestant: één geloof

(Utrecht: KokBoekencentrum, 2019); 220 pp.,

[ISBN 978 90 435 3271 6, €19,90.](https://www.kokboekencentrum.nl/boek/wij-geloven)

Personalia

Drs. Geert van Dartel is voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland en secretaris van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



Prof. dr. A.H.M. (Fred) van Iersel is als bijzonder hoogleraar geestelijke verzorging bij de krijgsmacht verbonden aan Tilburg University, en als professor social encyclicals aan International Institute Canon Triest te Gent (B.). Hij is tevens voorzitter van de Beraadsgroep Samenlevingsvraagstukken in de Raad van Kerken in Nederland.



Prof. dr Peter-Ben Smit is bijzonder hoogleraar oude katholieke kerkstructuren vanwege het Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht, hoogleraar contextuele bijbelinterpretatie aan de Vrije Universiteit en hoogleraar systematische theologie en oecumenica aan de Universiteit Bern..



Prof. dr. Marcel Sarot is hoogleraar systematische theologie aan de 'Tilburg University', bestuursvoorzitter van de Katholieke Vereniging voor Oecumene en bestuursvoorzitter van het Kardinaal Willebrands Archief. Hij is als permanent diaken verbonden aan de parochie St. Maarten op de Utrechtse Heuvelrug.



Prof. dr. Herman Teule is professor-emeritus oosters christendom van de Nijmeegse Radboud Universiteit en tevens professor-emeritus van de Katholieke Universiteit Leuven, alwaar hij nog steeds actief is voor de Faculteit van Theologie en Religieuze Studies. Zijn terrein is met name het christendom in het Midden-Oosten. Wie meer weer lezen over dhimma, millet en de huidige situatie van de christenen in het Midden-Oosten vindt veel informatie in H. Teule & A. Brüning (red.), Handboek oosters christendom, Leuven, 2019



Colofon

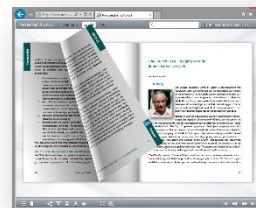
Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene. ISSN 2588-9354



Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- Reflectie** Perspectief biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Ze biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- Ruimte** Perspectief wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Het beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- Jongeren** Perspectief biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt viermaal per jaar, en is gratis als digitaal tijdschrift te bekijken op de website van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, of als PDF te downloaden. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



- Nieuwsbrief** Indien u op de hoogte gehouden wilt worden van de activiteiten van Perspectief kunt u zich voor de nieuwsbrief [hier aanmelden](#).
- Steunen** U kunt ons steunen door lid of donateur van onze vereniging te worden, of door een eenmalige bijdrage, zie hiervoor onze [website](#). De Katholieke Vereniging voor Oecumene is ANBI goedgekeurd.
- Redactie** drs. Geert van Dartel, prof. dr. Fred van Iersel, dr. Karim Schelkens, prof. dr. Peter-Ben Smit, drs. Leo van Leijsen, drs. Fokke Wouda, perspectief@oecumene.nl.

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief wordt uitgegeven door de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl

