

Lex orandi – Lex credendi





Foto cover:

Omslag boek
Lex orandi – Lex credendi

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

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



Inhoud

Redactioneel	1
Herwig Aldenhoven. Een blik op zijn leven en zijn kerkelijke en theologische inzet*	4
<i>Prof. dr. Urs von Arx</i>	
1. Biografische schets.....	4
2. Liturgie: het eucharistisch gebed	5
3. Systematische theologie: Het trinitarisch geloof als horizon voor het verstaan van de kerk.....	10
4. Nog een korte blik op Aldenhoven's afscheidscollege uit 2001:.....	13
5. Slotreflectie met het oog op de Oud-Katholieke Kerk vandaag	15
Oud-katholieke vragen aan protestanten	21
<i>Ds. Trinette Verhoeven</i>	
1. Wat kunnen Lutheranen van Aldenhoven leren?.....	21
2. Eenheid door liturgie?.....	23
3. Het epiclesegebed in het tafelgebed	24
4. Leerpunten.....	26
Herwig Aldenhoven:	29
<i>Dr. Samuel Goyvaerts</i>	
1. Exemplarisch voor de oud-katholieke theologie	29
2. Interessante, maar geen liturgische theoloog	31
3. Visie op de liturgie	32
De theologie van Herwig Aldenhoven als voorbeeld van neo-patristisch denken	36
<i>Dr. Mattijs Ploeger</i>	
1. Aldenhoven: paradigmatisch voor oud-katholiek theologisch denken	36
2. De neo-patristische denkrichting.....	37
3. Hoe „conservatief“ en hoe „modern“ kan een neo-patristische theologie zijn?	39

De vroege kerk en de oosterse kerk als model voor kerk zijn vandaag in het Westen; 43

Prof. dr. Herwig Aldenhoven

1.	Vereisten voor een model 'vroege kerk - oosterse kerk'	43
2.	Het concept van de oude, onverdeelde kerk	43
3.	Vroege kerk en oosterse kerk	44
4.	Geen imitatie van de vroege kerk	45
5.	Eenheid van theologie, spirituele ervaring, liturgie en pastorale praktijk	46
6.	De vroege kerk en antiek 'substantiedenken'	46
7.	Het 'Realsymbol' in de vroege kerk – de concreetheid van de religieuze werkelijkheid en de religieuze waarde van het lichamelijke, zintuigelijke en materiele.....	48
8.	Gebed en liturgie als de beslissende uitdrukking van het geloof.....	50
9.	De betekenis van het geloof in de Drievuldigheid voor de relatie tot God	51
10.	De opvatting over Jezus Christus	53
11.	Verzoening door voldoening?	54
12.	De verheerlijking van het lijden?	55
13.	De kerk als gemeenschap.....	56
14.	Alleen de vroege kerk van het Oosten als model voor de correctie van verkeerde ontwikkelingen in het Westen	57
15.	De Augustinus' leer van de erfzonde.....	57
16.	Erfzonde en seksualiteit bij Augustinus.....	58
17.	De houding ten opzichte van seksualiteit in de traditie van de oosterse kerk	59
18.	Onderwerpen met betrekking waartoe de vroege kerk en de oosterse kerk geen model kunnen zijn.....	61
19.	De mogelijkheden om in de vroege en oosterse kerken een model te zien: samenvatting	61
20.	Misschien een ander soort kerk, maar niet een andere 'denominatie'	62
21.	Vroegkerkelijk erfgoed, verkeerde ontwikkelingen en de noodzakelijkheid van nieuwe ontwikkelingen in de latere westerse kerk	63
22.	Is de tijdsgeest een criterium voor de vraag of iets een model kan zijn?	64
23.	Voorbeelden van impulsen uit de vroege kerk en de oosterse kerk bij westerse theologen van de 19 ^e en 20 ^e eeuw.....	65
24.	De noodzakelijkheid van het model van de vroege kerk	67

Personalia 71

Colofon 73

Redactioneel



In de oecumenische theologie is de samenhang tussen de liturgische traditie en de geloofsleer, *lex orandi – lex credendi*, een belangrijk principe om overeenkomsten en verschillen tussen kerkelijke tradities op het spoor te komen. In de jaren tachtig van de vorige eeuw zocht een dialoogcommissie in Nederland op basis van de vergelijking van liturgische teksten naar overeenstemming over de Maaltijd des Heren en het Kerkelijk Ambt. Het gelijknamige eindrapport van deze commissie waarin ook de Oud-Katholieke Kerk vertegenwoordigd was verscheen in 1989.

Dit nieuwe nummer van *Perspectief* is een geschenk van het Oud-Katholiek Seminarie en de Oud-Katholieke Kerk in Nederland. Het bevat de teksten van een avondsymposium “*Lex orandi lex credendi in oecumenisch perspectief*” dat op 28 juni jl. in Utrecht werd gehouden. Het symposium ging over de theologie van Herwig Aldenhoven, een prominente Oud-katholieke theoloog uit de vorige eeuw, die systematische theologie en liturgie doceerde aan de Oud-katholieke Theologische Faculteit in Bern en die een belangrijke rol speelde in de internationale dialoog die de Oud-katholieke Kerk tussen 1971 en 1987 met de Orthodoxe Kerk voerde. Aanleiding voor het symposium was de publicatie van een selectie van artikelen van Herwig Aldenhoven in een kloeki band onder de titel “*Lex orandi – Lex credendi; Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition*”. Het is een mooie, verzorgde uitgave, uitgebracht bij uitgeverij Aschendorff in Münster en samengesteld door prof. dr. Urs von Arx en met medewerking van Georgiana Huian en prof. dr. Peter-Ben Smit.

In deze uitgave brengen we de teksten van dit symposium plus de tekst van het afscheidscollege dat Herwig Aldenhoven op 27 april 2001 in Bern heeft gegeven. Deze rede werd

voor het eerst gepubliceerd in bovengenoemde bundel *Lex orandi – Lex credendi*. Peter-Ben Smit vertaalde de tekst in het Nederlands.

In het eerste artikel leidt Urs von Arx u binnen in de denkwereld en de theologische opvattingen van Herwig Aldenhoven. Hij toont aan de hand van twee aspecten, het eucharistisch gebed en het trinitaire geloof, de intrinsieke samenhang aan tussen vieren en geloven in de theologie van Aldenhoven. Ook gaat hij nog even in op het afscheidscollege van Aldenhoven misschien wel heeft gegeven als testament en blijvende oriëntatie voor de Oud-katholieke Kerk. Urs von Arx sluit zijn bijdrage af met de kritische vraag of de theologische benadering die kenmerkend voor Aldenhoven in de Oud-katholieke Kerk van vandaag nog steeds leidend is.

Volgens de school van receptive ecumenism volgen twee bijdragen van de Lutherse predikant en theologe Trinitte Verhoeven en de katholieke docent liturgie en sacramententheologie Samuel Goyvaerts.

Trinette Verhoeven gaat vanuit haar protestantse theologische roots op zoek naar de leerpunten in de theologie van Aldenhoven. Ze zoomt in op liturgie en het epiclesegebed. In de theologie van Aldenhoven ziet zij een aansporing om meer met elkaar te vieren om zo elkaar beter te leren verstaan.

Samuel Goyvaerts noemt Aldenhoven exemplarisch voor de oud-katholieke theologie vanwege zijn interdisciplinaire benadering, zijn kerkelijke en oecumenische gezindheid en zijn academisch kritische houding. Voorts noemt hij hem een interessant, maar geen liturgisch theoloog omdat de meeste bijdragen in de bundel toch over de geloofsleer gaan en niet over de liturgie. In de derde en laatste paragraaf schets hij de visie van Aldenhoven op de liturgie.

Mattijs Ploeger, rector van het Oud-Katholiek Seminarie, toont in zijn bijdrage aan dat de theologie van Aldenhoven eigenlijk niet-specifiek oud-katholiek is, maar past binnen de theologische denkrichting van de liturgische en oecumenische bewegingen van de twintigste eeuw die hij typeert als de neo-patristische denkrichting. Het onderscheid tussen verschillende paradigma's (vroegkerkelijk, laat-middeleeuws en neo-patristisch) kan behulpzaam zijn om gestolde denkwijzen open te breken en te vernieuwen. In het laatste

deel van zijn beschouwing laat hij zien hoe het neo-patristisch paradigma vruchtbaar gemaakt kan worden voor het doordenken van hedendaagse vraagstukken. Dat was precies de inzet van Aldenhoven en bij uitstek een oecumenische opdracht van de kerken samen.

De toegift van dit nummer is de afscheidsrede van Herwig Aldenhoven uit 2001: “De vroege kerk en de oosterse kerk als model voor kerk zijn vandaag in het Westen; onmogelijkheid, mogelijkheid, noodzaak?” In deze rede heeft Aldenhoven de uitgangspunten van zijn oecumenische theologische visie vanuit het gemeenschappelijke erfgoed van de Vroege Kerk, die de Kerk van Oost en West verbindt, waarin gebed, liturgie en een levende relatie met de Drieëne God cruciaal zijn, nog eens samengevat.

Hopelijk maakt dit nummer van Perspectief u nieuwsgierig, wellicht zelfs zo dat u meer wilt lezen van de theoloog Herwig Aldenhoven.

Zijn boek is te bestellen via de webshop van de [Oud-Katholieke Kerk](#)

Veel leesplezier!

Geert van Dartel

Hoofdredacteur



Herwig Aldenhoven.

Een blik op zijn leven en zijn kerkelijke en theologische inzet*



Prof. dr. Urs von Arx

1. Biografische schets

Herwig Aldenhoven werd op 7 september 1933 in Wenen geboren en groeide daar op als enig kind in een gezin zonder veel verdere familie.¹ Hij ging naar het humanistisch gymnasium. Dat hij na zijn eindexamen in 1951 koos voor een studie theologie was niet het gevolg van een overeenkomstige kerkelijke socialisatie door zijn ouders. Hij vond op eigen kracht de weg naar de kerk, niet in de laatste plaats aangetrokken door een pastoor die bereidwillig en stimulerend kon reageren op zijn nooit aflatende dorst naar kennis in het godsdienstonderwijs. Dat hij zich eerst inschreef aan de faculteit voor protestantse theologie in Wenen, was in overeenstemming met een zekere gewoonte, aangezien de Oud-Katholieke Kerk in Oostenrijk niet over een universitair opleidingscentrum voor haar jonge geestelijken beschikt.

Aldenhovens medestudenten uit die tijd werden getroffen door zijn ook later steeds weer bewonderde talent om gemakkelijk en snel vreemde talen te leren, zowel wat de schriftelijke als ook wat de mondelinge beheersing ervan betrof. Aanvankelijk waren dat, afgezien van de oude talen die nodig waren voor de theologiestudie, het Russisch en het Arabisch. In de loop van zijn leven kwamen daar nog andere talen bij (zoals Japans, Georgisch, Mongools). Dit verklaart ook – ik loop een beetje vooruit op de chronologie – dat hij een belangrijke rol heeft gespeeld in de intensieve Internationale Orthodox-Oud-Katholieke Dialoog van 1971-1987, juist op momenten waarop taalkundige kwesties een rol speelden die wederzijds begrip en het formuleren van gemeenschappelijke teksten tot een uitdaging maakten. In de herfst van 1952 ging hij, dankzij de steun van zijn vader (hij was algemeen directeur van een grote papierfabriek), naar de toenmalige oud-katholieke

(*Christkatholische*) theologische faculteit in Bern. Hier kon hij nu vier jaar lang colleges in de volle breedte van de oud-katholieke theologie bezoeken. Zwitserland werd al snel zijn thuisbasis en zou dat ook blijven tot zijn tragische dood in oktober 2002,² eerst werkte hij als pastoor in een parochie in het Fricktal (kanton Aargau) en van 1971 tot zijn emeritaat in 2000 als hoogleraar systematische theologie en liturgie aan de Berner faculteit. Daarbij nam hij één vakgebied over van elk van de twee professoren die met emeritaat gingen, die op hun beurt elk twee theologische vakken moesten vertegenwoordigen. De combinatie was een novum, maar beantwoordde zeker aan Aldenhovens opvatting van een innerlijke samenhang van kerkelijk-theologisch werk, namelijk tussen geloof(sleer) en het vieren, zoals uitgedrukt in de stelregel *lex orandi - lex credendi*. Ik zal één voorbeeld uit elk vakgebied behandelen.

2. Liturgie: het eucharistisch gebed

Wat Aldenhovens liturgisch-theologische werk betreft, moet in de eerste plaats zijn in 1971 voltooide dissertatie worden genoemd. Deze heeft de titel "Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte".³ Aldenhoven leverde daarmee een belangrijke bijdrage aan het verstaan van de samenhang tussen de verschillende handelingen (en woorden) van het eucharistisch gebed ten behoeve van de liturgische hervorming van Zwitserse Oud-Katholieke Kerk, die op dat moment gaande was. Deze constructieve bijdrage hing samen met een kritiek op de Duitstalige eucharistische gebeden die in het laatste kwart van de 19^e eeuw in het oud-katholicisme in Zwitserland, Duitsland en Oostenrijk waren ontstaan. Deze werden alle gekenmerkt door het feit dat bij de vertaling en aanpassing van de offerimus-formuleringen van de traditionele *canon missae* alles werd vermeden wat had kunnen worden opgevat in de zin van opvatting van het misoffer die afgewezen werd en die inhield dat de kerk het lichaam en bloed van Christus op materiële wijze aan God aanbiedt en daarmee een bloedeloze herhaling van zijn verzoenend offer aan het kruis voltrekt. Tegelijkertijd werd een formele epiklese ingevoerd, een gebed om de zending van de Heilige Geest over de gaven van brood en wijn. Deze werd vóór de instellingswoorden geplaatst (op de plaats waar in de Romeinse canon het *quam oblationem* staat). Deze plaatsing was het gevolg van de opvatting die sinds de

9^e eeuw in het Westen terrein won, en die ook door de oud-katholieken werd gehuldigd, dat de transformatie van de gaven, hoe men die verder ook opvatte, plaatsvond tijdens de recitatie van de instellingswoorden door de priester (dan wel bisschop).

In zijn proefschrift heeft Aldenhoven herhaaldelijk aandacht besteed aan het eucharistisch gebed in de zogenaamde *Traditio apostolica* (hfdst. 4). Deze kerkorde werd a) door het toenmalige onderzoek in verband gebracht met de naam van de Romeinse (tegen)bischop Hippolytus, b) bijgevolg in Rome gelokaliseerd en c) gedateerd in het eerste kwart van de 3^e eeuw.⁴ Door recentere kritiek kan dit niet meer zo stellig worden beweerd.⁵ Maar naar mijn mening veranderen deze kritische stemmen weinig aan het feit dat we te maken hebben met een zeer vroeg, zo niet het oudste, voorbeeld van een eucharistisch gebed met een instellingsbericht.

Aldenhovens werk wordt gekenmerkt door een dubbele inzet: Enerzijds gaat het hem erom voor de gemeente een duidelijkere en begrijpelijker structuur van het eucharistisch gebed tot stand te brengen;⁶ anderzijds wil hij aantonen dat dit juist mogelijk is door zich te oriënteren op de *Traditio apostolica*, maar ook daarbuiten op een oude gemeenschapelijke traditie waarvan zowel in het Oosten als in het Westen getuigenis is afgelegd – een traditie zoals die enerzijds bestaat in de west-syrische en byzantijnse liturgische familie en anderzijds in – vrij verdwenen – oud-spaanse en oud-gallicaanse teksten. Vergeleken met hen zou de stedelijke romeinse of alexandrijnse traditie een zekere bijzondere (en eigenlijk afwijkende) positie innemen. Meer kan ik hier niet zeggen over deze ingewikkelde kwestie.

Elementen van deze fundamentele structuur van het eucharistisch gebed zoals Aldenhoven die ontwikkelde zijn (na prefatie en Sanctus):

(a) een anamnestiche lofprijzing (gratias agere) aan God voor de zending van Jezus die niet onderbroken wordt door gebeden om de aanname of heiliging van de gaven,⁷ waarbij de instellingswoorden het sluitstuk van deze dankzegging zijn;

(b) een handeling met de eucharistische gaven van brood en wijn die "aanbieding" (of "offerande") wordt genoemd. Aan deze "offerande" is

een zogeheten korte anamnese verbonden, d.w.z. van (tenminste) de dood en verrijzenis van Jezus;⁸

(c) een bede - bij voorkeur in de vorm van een zogeheten epiklese om de Geest - om de heiliging van de eucharistische gaven en om zegening van hen die de tot lichaam en bloed van Jezus Christus getransformeerde gaven in de communie ontvangen.⁹

Bij het aanbieden (Latijnse termen: *oblatio* of *offerre*) van de voor de eucharistieviering hiertoe apart gezette gaven van brood en wijn gaat het er dus om dat deze als het ware aan God worden aangeboden met het oog op de daaropvolgende smeekbede dat God ze heiligt, d.w.z. vervult met de kracht van de heilige Geest, opdat allen die de eucharistische gaven in de communie ontvangen op hun beurt als leden van het Lichaam van Christus met deze kracht vervuld worden.

Als concreet voorbeeld kan een overeenkomstige passage uit een recent eucharistisch gebed van de Oud-Katholieke Kerk van Zwitserland (Christkatholische Kirche der Schweiz) [Eucharistisch gebed III] die door Aldenhoven ontworpen is, geciteerd worden: [a] «Gepriesen ist dein Sohn ... Tut dies zu meinem Gedächtnis, bis ich das Mahl neu mit euch ... [b] Darum bringen wir dieses Brot und diesen Kelch vor dich und feiern damit das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes ... [c] Wir bitten dich, Vater im Himmel: Sende deinen Heiligen Geist auf diese Gaben, dass sie uns werden zum Brot des Lebens und zum Kelch des Heiles, zu Leib und Blut deines Sohnes Jesus Christus. Erfülle alle, die davon essen und trinken, mit der Kraft des Heiligen Geistes; stärke uns in der Gemeinschaft mit Christus und untereinander und führe uns ins Reich deiner Herrlichkeit».¹⁰

Het verslag van het laatste avondmaal van Jezus en zijn woorden heeft de functie de viering van de Eucharistie te onderbouwen, waarvan het doel de maaltijd is die volgt op het eucharistisch gebed, en waarin degenen die eraan deelnemen met Christus en met elkaar verenigd worden. Met andere woorden, ze worden wat ze zijn: leden van het lichaam van Christus, broeders en zusters in de kerk van God. Vanuit dit perspectief verliest de

priesterlijke recitatie van het *verba testamenti* (instellingswoorden) haar - vaak ook ritueel - prominente positie.¹¹ Het reciteren van deze woorden wordt niet langer beschouwd als het precieze moment van de transformatie van de gaven. Daarmee verliest het spreken over de priester als een persoon die handelt *in persona Christi (capitis)* ook een deel van zijn plausibiliteit, niet in het minst omdat de priester met het hele eucharistische gebed op een "anabatische" manier handelt en communiceert:¹² alles is gericht tot God, en dit in naam van de *ekklesia* ("wij"); tot de gemeente spreekt de voorganger daarbij niet.

Aldenhoven geeft overigens toe dat voor een kerk in de westerse traditie ook de met de *canon missae* in het Westen dominant geworden romeinse traditie een alternatieve typos voor nieuwe eucharistische gebeden kan bieden, mits natuurlijk het karakter van dankzegging vóór het instellingsverslag niet meer wordt onderbroken – zoals in de alexandrijnse traditie vaak het geval is – door beden met betrekking tot de gaven en door gedachtenissen of voorbeden.

Een bijzondere minimumvereiste is voor Aldenhoven ook de nauwe verbinding van de twee dimensies van de epiklese, zowel op het vlak van de inhoud als ook op het niveau van formuleringen, die niet uit elkaar mogen worden gerukt als een zogenaamde epiklese van consecratie vóór en een epiklese van *communio* na de instellingswoorden. Dit houdt in feite een kritiek in op de nieuwe rooms-katholieke hooggebeden en op andere eucharistische gebeden van andere oorsprong die door hen zijn geïnspireerd.

In het ruimere verband van het streven om het kunnen volgen van en uiteindelijk ook de deelname aan het eucharistisch gebed door de gemeente (die onder voorzitterschap van de voorganger "wij van de biddenden" is) te vergemakkelijken, hoort ook een andere positionering van de gedachtenis van levenden, overledenen en heiligen, zodat op het centrale deel van het eucharistisch gebed - d.w.z. de opeenvolging van de *verba testamenti* = afsluiting van de dankzegging – de *oblatio* met korte anamnese (*memores*) – de *petitio*/epiklese - zo snel mogelijk de communie volgt. In de (Zwitserse) oud-katholieke misliturgie zijn de gedachtenissen nu onderdeel van sequentie vredegroet – bereiding van de gaven –¹³ gedachtenissen – gebed over de gaven. Ook voor deze wijziging verwees Aldenhoven, als ik mij goed herinner, naar oude westerse, maar niet naar "stadromeinse" tradities.

Op een oud-katholieke theologenconferentie in Altenberg (bij Keulen) in 1979 heeft Aldenhoven zijn doelstellingen voor de basisstructuur van een in de liturgische vernieuwing tot stand te brengen eucharistisch gebed, dat idealiter duidelijk in de voetsporen gaat van zowel een oosterse als een westerse oud-kerkelijke traditie, nogmaals gepreciseerd. Hierin werd hij overigens ook sterk gesteund door een bijdrage van Hans-Joachim Schulz, een liturgiewetenschapper uit Würzburg en een kenner van de oosterse kerk¹⁴. Er werd een consensus bereikt over wat bij een oud-katholieke liturgische vernieuwing van het eucharistisch gebed bedacht moest worden en Aldenhoven was verantwoordelijk voor de eindredactie ervan.¹⁵

In de praktijk werd deze consensus echter slechts gedeeltelijk uitgevoerd in de Oud-Katholieke Kerken, omdat vaak in plaats van een verticale oecumene met de "ongedeelde Kerk" van de eerste acht eeuwen, meer de nadruk werd gelegd op een horizontale oecumene met de kerken van nu, en daarom werden ook eucharistische gebeden overgenomen die slechts gedeeltelijk overeenkwamen met de consensus (bijvoorbeeld de Lima-liturgie, etc.) of helemaal niet.

Bij dit alles werd Aldenhoven niet bepaald door een archeologische interesse. Evenmin was de band met een ideaaltype dat geworteld was in de oudkerkelijke traditie die Oost en West gemeen hadden, uitsluitend te danken aan het oud-katholieke theologische programma, waarop ik later nader zal ingaan. Uiteindelijk ging het hem – nogmaals – om een spirituele of pastorale bezorgdheid: het eucharistisch gebed als geheel moest een herkenbare taalkundige structuur hebben die in overeenstemming is met het geloof in God, de Drievuldige: Het is gericht tot de Vader, is gebaseerd op de zending en de opdracht van Christus en vraagt om de heilige Geest als de kracht die de ontvangers – van alle tijden en plaatsen – plaatst in de alomvattende werkelijkheid van de gemeenschap van de Kerk. Aldenhoven verwacht dat degenen die zo vieren dit na verloop van tijd zullen internaliseren.

Ik breek hier af zonder nader in te gaan op Aldenhovens andere liturgisch-theologische verdiensten, zoals zijn inzet voor de herleving van de vesperdiensten die voorheen in veel gemeenten gebruikelijk waren geweest; daarbij ontstonden ook vormen in de stijl van de zogenaamde vroegchristelijke kathedraaltraditie.¹⁶

Ik kan ook alleen maar wijzen op de hervorming van het vormsel in het hele proces van initiatie in de kerk: Het "vormsel", dat in het Westen geleidelijk traditioneel is geworden,¹⁷ wordt als het ware opgesplitst in twee in de tijd van elkaar gescheiden handelingen: a) in de zalving van met Chrisma - onmiddellijk na de waterdoop – die door de priester wordt verricht en die samenhangt met de bede om de gave van de heilige Geest.¹⁸ De aldus begonnen sacramentele initiatie wordt later afgesloten met de Eerste Communie; b) de ontmoeting met de bisschop, gepland tegen het einde van de catechetische vorming, die vraagt om de ontplooiing van de gaven van de Heilige Geest in het leven van de jongeren die nu volwassen zijn geworden en belijdenis van hun geloof hebben afgelegd – zodat zij begrijpen en beleven wat fundamenteel tot de zending van een gedoopte behoort.

3. Systematische theologie: Het trinitarisch geloof als horizon voor het verstaan van de kerk

Voor Aldenhoven was het belangrijk om het geloof in de drie-enige God zo te begrijpen dat het nauw verbonden is met de persoonlijke relatie met God, „der Beziehung zu dem Gott, der mir als Du gegenübertritt in seinem *Sohn Jesus Christus* ..., zu dem Gott, der als *der Heilige Geist* in meinem Innern wohnt und der als *der Vater* der Grund von Sohn und Geist ist, durch die er, der nicht unmittelbar Zugängliche, wirklich und ganz zugänglich wird.“¹⁹

De God die niet rechtstreeks toegankelijk is, wordt dus voor ons mensen toegankelijk door de Zoon Jezus Christus, door zijn zending en zijn boodschap. «Aber auch in uns selbst ist Gott gegenwärtig und wirksam als der Heilige Geist. Dabei geschieht das Wirken des Heiligen Geistes nicht losgelöst vom Wirken Jesu Christi, und umgekehrt das Wirken Jesu Christi nicht losgelöst vom Wirken des Heiligen Geistes. Nur durch das Wirken Gottes in mir selbst – eben das Wirken des Heiligen Geistes – kann ich mich öffnen für die Liebe Gottes, die er in Jesus Christus, seiner Sendung und Botschaft zeigt, und die mich durch andere Menschen erreicht, die von dieser Liebe ergriffen sind. Und diese Menschen sind von der Liebe Gottes ergriffen, weil sie nicht nur von Jesus gehört haben, sondern weil die Botschaft von Jesus und seiner Liebe durch den Heiligen Geist sie auch von innen her erfasst.»²⁰

Dat betekent dan weer het volgende: «Christliche Gemeinschaft kann es nur geben, wenn Menschen durch Wort und Leben anderer Menschen angeredet werden, und dies so, dass sie darin von Christus selbst angeredet werden. Christliche Gemeinschaft kann es aber auch nur geben, wenn die so angeredeten Menschen mit ihrem Leben darauf antworten, und zwar so, dass diese Antwort ebenso von Gott getragen ist, wie die Anrede, nämlich von Gott, dem Heiligen Geist, und dass die Antwort dann auch ihrerseits wieder zur Anrede wird.»²¹

Voor Aldenhoven is het bovenstaande zijn pneumatologische accent van bijzonder belang voor de verhouding tussen apostolisch ambt en leken, voor zover het ambt in de structuur van de Kerk in de eerste plaats Christus' aanspreken van mensen representeert, en het antwoord van hen die door de heilige Geest worden aangesproken weer de vorm kan krijgen van het aanspreken van het ambt. Dit is de smalle en vaak moeizame synodale weg van de kerk tussen de twee gevaren die gemeenschap in de weg staan: een totalitaire ambtskerk en een sektarisch individualisme.

In dit kerkelijke gebeuren ontsnapt de deelname aan de aanwezigheid van God, en dus God zelf, aan elke objectiverende of conceptualiserende vorm van uitdrukking. De taal van de theologie is uiteindelijk apofatisch, zij eindigt in stilte. Waar de goddelijke werkelijkheid ontmoet wordt, wordt zij symbolisch ontmoet, of beter gezegd, reëel-symbolisch ("real-symbolisch"): de werkelijkheid die gesymboliseerd wordt in verschillende "tekens" die zelf tot de schepping behoren is aanwezig, maar onttrokken aan het discursieve greep van een abstract denken dat ver van de ervaring staat.

Aldenhoven doet dergelijke uitspraken ook wanneer hij de vraag van het filioque behandelt, wat hij verschillende keren gedaan heeft.²² Zoals bekend hadden de Oud-Katholieke Kerken van de Unie van Utrecht de westerse uitbreiding in geloofsbelijdenis van Nicea en Constantinopel ongedaan gemaakt;²³ daarom werden ook Oud-Katholieke theologen uitgenodigd voor oecumenisch overleg over de kwestie van het filioque. Dit was tweemaal het geval met Aldenhoven: eenmaal op de Klingenthal-vergaderingen van de Commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken in 1977-1978 en op de PRO ORIENTE-studiebijeenkomst over het rooms-katholieke document "Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes", 1998 in Wenen.²⁴

Voor Aldenhoven is het allereerst van belang onderscheid te maken tussen een filioque formule, die niet nader wordt toegelicht, en de filioque leer, volgens welke Vader en Zoon als een goddelijk beginsel worden begrepen in het "voortgaan" van de Heilige Geest, of waarbij de Zoon als een soort medeveroorzaker (van de Geest) wordt beschouwd. Bovendien moet het volgende van toepassing zijn: De naar buiten werkende Drievuldigheid is identiek met de Drievuldigheid in zichzelf. Dat wil zeggen: «Es geht demnach in der Filioque-Frage um die ewige innertrinitarische Beziehung des Geistes zum Vater und zum Sohn, die sich uns in der gegenseitigen Bezogenheit des Wirkens der drei göttlichen Hypostasen in der Welt erschliesst. Dabei muss diese Erkenntnis, gerade um wahre Erkenntnis der innergöttlichen Beziehung zu sein, offen bleiben für ihren apophatischen Charakter, also für das Geheimnis Gottes, das alles menschliche Erkennen übersteigt.»²⁵

Vanuit dit perspectief ontkent Aldenhoven dat er een ontologische "vooraf" van de Zoon kan zijn ten opzichte van de Geest, aangezien deze laatste de Zoon altijd vergezelt. De Zoon is ook geen oorsprong van de Geest, want de enige oorsprong is binnen Drievuldigheid de Vader, in wie Zoon en Geest ieder op hun eigen wijze hun oorsprong vinden. «Die hypostatische Verschiedenheit von Sohn und Geist hat dann ihre Ursache nicht darin, dass der Sohn seinen Ursprung allein im Vater und der Geist im Vater und im Sohn hätte, sondern darin, dass Sohn und Geist aufeinander bezogen sind und in jeweils verschiedener Art ihren Grund im Vater haben.» ... «Die trinitarische Person / Hypostase kann dann allerdings nicht, wie es die Filioque-Doktrin tut, mit einer innertrinitarischen Ursprungsbeziehung identifiziert werden (*relatio subsistens*). Doch auch dies entspricht gerade dem apophatischen Charakter der Gotteserkenntnis. Was die trinitarische Person ist, muss ein Geheimnis bleiben.»²⁶

«Wenn das trinitarische Denken nicht wie bei Augustin von der einen göttlichen Substanz ausgeht, sondern wie im Neuen Testament [zoals *benadrukt door Karl Rahner, die Aldenhoven herhaaldelijk citeert*, UvA] vom Vater, der sich im Sohn und im Geist erschliesst, und wenn man auch keine metaphysische Ontologie Gottes betreiben will, ist nicht einzusehen, was für ein theologisches Interesse man an der Gleichsetzung der trinitarischen Person mit der Ursprungsbeziehung haben sollte.»²⁷

Wat Augustinus betreft, moet wel kort worden opgemerkt dat Aldenhoven het probleem van de leer van het filioque niet bij Augustinus situeert - en zeker niet in de pre-Augustinse Latijnse traditie - maar in de «etwa seit dem 13. Jahrhundert systematisierten Lehre ... über diese Frage».²⁸

In een essay behandelde Aldenhoven de Palamitische leer van een onderscheid "zwischen einer erkennbar-zugänglichen und einer unerkennbar-unzugänglichen Sein in Gott und die Trinitätslehre,"²⁹ namelijk de (ongeschapen) energieën (*energeiai*) en de essentie (*ousia*) van God: dit staat in een zekere analogie met de toegankelijke Zoon en Heilige Geest en de onkenbare Vader in de werkelijkheid van de ene God. Deze onderscheidingen beschouwt hij als «ein gedanklich-sprachliches Mittel, um Gott auch im Denken sowohl in seinem radikal nicht-weltlichen und deshalb unzugänglichen Gott-Sein ernst zu nehmen als auch in seiner Liebe, die uns in sein eigenes Leben und seine innergöttliche Gemeinschaft einbezieht und uns daran Anteil gibt.»³⁰ Aldenhoven ziet analogieën met de westerse mystiek of het zenboeddhisme in het uiteindelijk onuitsprekelijke karakter van een religieuze ervaring die niettemin op de wereld gericht is.

4. Nog een korte blik op Aldenhoven's afscheidscollage uit 2001: «Alte Kirche und Ostkirche als Modell für heutiges Kirche -Sein im Westen – Unmöglichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit?»³¹

In de titel bespeur ik iets als een verborgen samenvatting van wat in Aldenhovens ogen de Oud-Katholieke Kerk moet zijn, zou kunnen zijn en soms kennelijk niet is, misschien wel helemaal niet kan zijn, namelijk een grootheid die gericht is op de Oude Kerk en de Oosterse Kerk. Hoe komt hij op dit idee?

Het antwoord is te vinden in andere teksten waarin hij verwijst naar Ignaz von Döllinger, die in de eerste jaren na het Eerste Vaticaans Concilie zoiets als de *spiritus rector* was van de opkomende oud-katholieke beweging, die vervolgens leidde tot het ontstaan van oud-katholieke bisdommen in Duitsland, Zwitserland en de Habsburgse monarchie die niet onder de het gezag van de paus stonden (zoals al het geval was geweest voor de kerk van Utrecht sinds 1723/1725). Er is een brief van Döllinger van oktober 1874 bewaard gebleven waarin hij een drievoudige missie voor de "oud-katholieke gemeenschap" schetst: (a)

getuigenis afleggen van de waarheid van de vroege kerk en in dit opzicht protesteren tegen de nieuwe geloofsartikelen van de dogma's van de paus van 1870; (b) zich vervolgens omvormen tot een kerk die meer in overeenstemming is met de vroege, nog onverdeelde kerk; (c) dienen als instrument en bemiddelende instantie van en voor een toekomstige hereniging van de verdeelde christenen en kerken.³² De achtergrond van deze hooggestemde brief is de eerste zogenaamde *Bonner Unionskonferenz* van september van datzelfde jaar, waar 49 orthodoxe, anglicaanse, (oud-)katholieke en protestantse theologen onder leiding van Döllinger van gedachten wisselden over bekende bestaande punten van verschil in een nieuwe oriëntatie op de oude kerkelijke praktijk en theologie. Daarbij waren het exponenten van de Orthodoxe (vooral de Russische) en Anglicaanse Kerken (hier vooral de *Church of England* en de Amerikaanse *Episcopal Church*) die in de jaren na 1871 het duidelijkst hun belangstelling lieten blijken voor de opkomende oud-katholieke beweging.

Aldenhoven kan de "vroege kerk" kort omschrijven als de kerk vóór de – wat hun diepgang betreft verschillende – "scheuringen" in oosterse en westerse kerken en binnen de laatstgenoemde in reformatorische en niet-reformatorische kerken. Voor hem staat de oosterse kerk in een grotere continuïteit met de vroege kerk dan de westerse kerken. Veel zaken die in de latere westerse intellectuele geschiedenis uit elkaar werden gehaald, werden in de vroege Kerk bijeengehouden: God en wereld, God en mens, geestelijk en wereldlijk, maar ook mens en natuur, subject en object, innerlijk en uiterlijk, het individu en de gemeenschap met haar polen van de vrijheid van het individu en het gezag van degenen die verantwoordelijk zijn voor de gemeenschap.

Daarbij - zo benadrukt hij - gaat het niet om het imiteren van de vroege kerk (ook niet van de oosterse kerk), maar om een theologische oriëntatie die openstaat voor een eenheid van theologie, spirituele ervaring, eredienst en pastorale praktijk, waarbij ook een zich afkeren van de verleidingen van een al te abstracte theologie in het Westen hoort.

In deze context is het van belang dat Aldenhoven erkent dat de vroege kerk niet gekenmerkt werd door een denken vanuit de ontologie ("Substanzdenken"), zoals hij aantoont met een beroep op de kappadocische kerkvader Basilius de Grote (van Caesarea). De term *ousia*, overgenomen uit de Griekse filosofische scholen, wordt in onnauwkeurige zin

gebruikt: «Das Denken ist hier also gerade nicht auf die ‹Wesenheit› gerichtet, wie im antiken Substanzdenken, sondern auf die Energien, die wirkenden Kräfte, die Kräfte, durch die Gott handelt an der Schöpfung und in ihr. Durch seine wirkende Kraft tritt Gott in Beziehung zu uns und zur ganzen Schöpfung. Das heisst aber, dass dieses Denken vor allem auf die Beziehung ausgerichtet ist.»³³ Het gaat om het goddelijke leven.

In dit verband wijst Aldenhoven in zijn afscheidscollege ook op het eerdergenoemde belang van het verstaan van symbolen, omdat dit een belangrijk kenmerk was van de vroege Kerk. Deze heeft volgens Aldenhoven de authentieke en gezaghebbende uitdrukking van zijn geloof in de eerste plaats in gebed en eredienst gezien en niet in uitvoerige officiële en bindende leerstellige geschriften, zoals in het Westen in de loop der tijd gebruikelijk is geworden, met name in de vorm van een zogenaamde *Confessio*. Deze doelstelling van kerkelijke bezinning en vernieuwing zou ook nuttig kunnen zijn voor de huidige oecumenische situatie.

5. Slotreflectie met het oog op de Oud-Katholieke Kerk vandaag

Enkele maanden na de bovenstaande lezing in Fribourg moet ik de volgende kritische opmerking maken: Men kan zich afvragen of Aldenhovens beschouwingen in zijn afscheidscollege over de samenhang tussen Bijbels getuigenis en de doorleefde receptie daarvan in de Oud-Kerkelijke traditie, die in Oost en West grotendeels gedeeld wordt, in de Oud-Katholieke Kerk van nu nog een rol spelen als het gaat om het beantwoorden van vragen die vanuit een hedendaags bewustzijn gesteld worden aan de kerk en haar specifieke geloofsopvatting.

Een dergelijke vraag die in het laatste kwart van de 20^e eeuw een belangrijke rol speelde, betrof de wijding van vrouwen tot het apostolische ambt. Het leidde tot een langdurig theologisch gedifferentieerd, maar tegelijkertijd moeilijk debat in de Oud-Katholieke Kerken van de Unie van Utrecht. Het was daarbij van fundamenteel belang voor de benadering van deze vraag door de Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie dat ook de stemmen zouden worden gehoord van andere kerken waarmee de Unie van Utrecht in kerkelijke gemeenschap was of in officiële gesprekken wegen zocht naar een toekomstige kerkelijke gemeenschap.

Dit debat vond plaats op in de periode waarin de betrekkingen met de orthodoxe kerken, die ruim 100 jaar hadden bestaan, plaats hadden gemaakt voor een intensieve officiële theologische dialoog met de gehele orthodoxie; deze werd volgens plan afgerond in 1987. In 1996 volgde een orthodox-oud-katholiek 'Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem' ('Consultatie over de plek van de vrouw in de kerk en over de wijding van vrouwen [sc. tot het apostolische ambt] als oecumenisch probleem'), waaraan vanuit de oosterse kerk het Oecumenisch Patriarchaat in Constantinopel deelnam. Hun nogal verrassende resultaat was dat gezamenlijk werd vastgesteld "dat er geen dwingende dogmatisch-theologische redenen zijn om vrouwen niet tot de priesterlijke bediening (sc. het apostolische ambt) te wijden", maar dat met betrekking tot de te behouden of na te streven kerkelijke gemeenschap ook andere overwegingen dan uitsluitend dogmatisch-theologische bepalend zijn voor het pastorale handelen van de kerk.³⁴

Deze kort geschetste situatie bepaalde de jaren waarin Herwig Aldenhovens theologische werk aan de universiteit en in de kerk en waarin zijn fundamentele oriëntatie op de voor Oost en West gemeenschappelijke vroeg-kerkelijke traditie hun waarde moesten bewijzen – er rezen namelijk vragen die duidelijk verbonden waren met de tijdsgeschiedenis en die niet met een simpel beroep op "de" traditie konden worden opgelost.

De Oud-Katholieke Kerk staat sinds kort voor een soortgelijke prangende vraag, namelijk met het oog op een vraag, die in de context van een seculiere staat heel begrijpelijk is, namelijk om het burgerlijk huwelijk open te stellen voor partnerschappen tussen personen van hetzelfde geslacht, waarvoor de korte formule 'Ehe für alle' ('huwelijk voor iedereen') gebruikt wordt. Had men niet mogen verwachten dat in de verschillende Oud-Katholieke Kerken een vergelijkbaar proces – met betrekking tot inhoudelijke analyse en een gecoördineerde vorm van kerkelijke uitwisseling hieromtrent – in gang zou worden gezet, zoals het geval was met rondom de vraag van de wijding van vrouwen? Wat behoort bijvoorbeeld tot de kern van de opvatting over het huwelijk in de hierboven genoemde "gemeenschappelijke vroeg-kerkelijke traditie", met name als het om een gelijkwaardige en gender gerespecteerde liefdesrelatie in wederzijdse verantwoordelijkheid gaat? Wat is het centrale Bijbelse en exegetische uitgangspunt voor zo'n uitspraak? En anderzijds: welke sociaal-culturele inbeddingen van het huwelijk, zoals we die in de Bijbel en in de

geschiedenis van het christendom in grote variatie tegenkomen, behoren niet tot deze kern?³⁵

Een dergelijke grondige analyse heeft, althans in Oud-Katholieke Kerk van Zwitserland, niet plaatsgevonden, wat niet verwonderlijk is gezien het feit dat de vraag de afgelopen twee jaar in een sfeer van campagnevoeren behandeld werd op bijeenkomsten van de synode en van de geestelijkheid (die deels via Zoom plaatsvonden vanwege de Corona-pandemie), als ook in de kerkelijke pers. Ook de Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie (IBC) heeft zich, in zoverre dat bekend is, in dit opzicht (nog) niet van haar taak gekweten.

Het verschil in de discussie over de twee onderwerpen – de wijding van vrouwen tot het apostolisch ambt en ‘Ehe für alle’ – is opvallend. Dit feit is voor mij aanleiding tot vraag die steeds prangender wordt: In hoeverre is de theologische benadering die we in het afscheidscollege van Herwig Aldenhoven en in andere bijdragen tegenkomen nog van blijvende relevantie voor de theologische en kerkelijke uitdagingen waarvoor het oud-katholicisme zich vandaag gesteld ziet? Is het boek *Lex orandi - lex credendi*, ondanks alle blijken van waarden voor de auteur, toch niet meer van deze tijd?

* Deze tekst heeft zijn basis in een lezing gehouden in het *Institut für Ökumenische Studien* van de Universität Fribourg (Zwitserland) op 2 december 2021.

¹ Zie voor een uitvoeriger biografische schets: Urs von Arx, ‘Herwig Aldenhoven – eine biographische Skizze,’ in: Herwig Aldenhoven, *Lex orandi – lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition* (ed. Urs von Arx i.s.m. Georgiana Huian en Peter-Ben Smit; Münster: Aschendorff, 2021), 429-438.

² Bij een samenzijn na een koorrepetitie kreeg hij een astma-aanval en in de ambulance op weg naar het *Inselhospital* (Bern) bovendien een hartstilstand die tien minuten duurde. Uiteindelijk moest men hem, terwijl hij in een kunstmatige coma lag, vanwege het al veroorzaakte hersenletsel laten sterven.

³ Opnieuw gepubliceerd in: Aldenhoven, *Lex*, 3-133.

⁴ Zo met name Bernard Botte in zijn toonaangevende reconstructie van de tekst: *La Tradition apostolique de Saint-Hippolyte. Essai de reconstruction* (Münster: Aschendorff, 1963).

⁵ Zie onder meer Christoph Marksches, ‘Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbarer Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte,’ in: Wolfram

Kinzig, Christoph Marksches und Markus Vinzent, *Taufragen und Bekenntnis* (Berlin: De Gruyter, 1999), 1-74; Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson en L. Edward Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 2002); Reinhard Messner, 'Die angebliche *Traditio Apostolica*. Eine neue Textpräsentation,' *Archiv für Liturgiewissenschaft* 58/59 (2016/2017), 1-56. Zie echter ook Alistair C. Stewart, *On the Apostolic Tradition* (Yonkers: St. Vladimir's Seminary, 2015).

⁶ Zie daarover met name ook: Herwig Aldenhoven, 'Die spirituëll-theologische Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes,' in: idem, *Lex*, 135-151.

⁷ In de *Canon Romanus* zijn dat – naast het *Memento* en *Communicantes* – *Te igitur*, *Hanc igitur* en *Quam oblationem* (die later vaak als eerste of consecratie-epiklese aangeduid werd).

⁸ Zie in de *Canon Romanus* het *unde et memores ... offerimus*, waarop met *supra quae* een tweede bede om aanname volgt.

⁹ Zie in de *Canon Romanus* het *supplices te rogamus* (later als tweede of communie-epiklese aangeduid).

¹⁰ Voor de tekst zie: Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Herausgegeben von Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz (Basel: Christkatholischer Schriftenverlag, 2001), 145-147 (nummer 113).

¹¹ Deze was vroeger met de op de aanbidding – in de zin van een geestelijke commuine – van de geëleerde geconsecreerde hostie verbonden.

¹² In de terminologie van Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik* (Berlin: De Gruyter, 2004), 256ff.

¹³ Met het – voor het begrip van de latere «offerande» - hier helaas stil gebeden – gebed: «In Demut und voller Vertrauen kommen wir vor dich, o Gott und bringen uns selbst dir dar in diesen Gaben aus deiner Hand. Blicke auf uns mit Erbarmen und nimm unser Opfer gnädig an».

¹⁴ Vgl. zijn «Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (Paderborn: Bonifacius, 1976.)

¹⁵ Voor de consensus, vgl. 'Konsens der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz : Altenberg bei Köln 24.-28. September 1979,' *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 70 (1980), 226-229 (tevens in: Aldenhoven, *Lex*, 148-151); het resulterende eucharistische gebed is in het Zwitserse *Gebet- und Gesangbuch* (143-145) als het tweede en in het Nederlands *Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* (Baarn : Gooi en Sticht, 1993), 436-438, als het derde eucharistische gebed opgenomen.

¹⁶ Zie hierover echter: Urs von Arx, 'Tagzeitenliturgie in der Christkatholischen Kirche der Schweiz,' in: Martin Klöckener en Bruno Bürki (ed.), *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven / Liturgie des Heures. Expériences et perspectives œcuméniques* (Freiburg: Universitätsverlag, 2004), 223-251.

¹⁷ Zie hierover de brief van Innocentius I aan bisschop Decentius van Gubbio uit 416, met de aanwijzing dat de beslissende zalving met Chrisma altijd door de bisschop gedaan moet worden en dus in voorkomende gevallen ook met een chronologische afstand van de doop. Voor de brief zie: Martin F. Connell, *Church and Worship in Fifth Century Rome: The Letter of Innocent I to Decentius of Gubbio* (Cambridge: Grove, 2002).

¹⁸ Dit houdt een terugkeer naar de oorspronkelijkheid eenheid en samenhang van doop en vormsel in, ook afgezien van de vraag of in landelijke gemeentes nu een bisschop voor handen was of niet. Zie hierover onder meer: Urs von Arx, 'Reform der Taufpraxis und gegenseitige Anerkennung der Taufe: Komplementäre

Schritte auf dem Weg der Kirche in die Zukunft,' in: Daniel Benga en Constantin Pătuleanu (ed.), *Theologia ortodoxă în dialog –evocări, analize, perspective* (București: Editura universității, 2016), 285-305.

¹⁹ Herwig Aldenhoven, 'Alte Kirche und Ostkirche als Modell für heutiges Kirche-Sein im Westen – Unmöglichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit,' in: idem, *Lex*, 330-354, 340.

²⁰ Aldenhoven, 'Kirche,' 339.

²¹ Herwig Aldenhoven, 'Der Zusammenhang der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes mit dem Leben der Kirche,' in: idem, *Lex*, 168-198, 176.

²² Zie onder meer Aldenhoven, 'Zusammenhang.'

²³ Dit besluit nam de Oud-Katholieke Kerk van Zwitserland al in 1876.

²⁴ Uit de laatste bijeenkomst komt de tekst: 'Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?,' in: Aldenhoven, *Lex*, 212-227.

²⁵ Aldenhoven, 'Zusammenhang,' 171.

²⁶ Aldenhoven, 'Zusammenhang,' 178-179.

²⁷ Aldenhoven, 'Zusammenhang,' 179.

²⁸ Aldenhoven, 'Dokument,' 215.

²⁹ I.e. Herwig Aldenhoven, 'Die Unterscheidung zwischen einer erkennbar-zugänglichen und einer unerkennbar-unzugänglichen Seite in Gott und die Trinitätslehre,' in: idem, *Lex*, 181-198. In deze bijdrage gaat hij onder meer kritisch in op de inschatting van het werk van Gregorius Palamas door Dorothea Wendebourg.

³⁰ Aldenhoven, 'Unterscheidung,' 197-198.

³¹ In: Aldenhoven, *Lex*, 331-354.

³² Zie voor deze brief: Ignaz von Döllinger, *Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887* (ed. F.H. Reusch; München 1890; herdruk: Darmstadt: WBG, 1968), 104-107 (Ignaz von Döllinger aan pastoor Widmann in Todtnau, 18 oktober 1874). De brief is ook met een inleiding gepubliceerd door Eduard Herzog, *Revue Internationale de Théologie* 18 (1910), 209-212.

³³ Aldenhoven, 'Kirche,' 334.

³⁴ Zie: Urs von Arx en Anastasios Kallis. "Gemeinsame Überlegungen" der orthodox-alkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem,' in: idem en idem (ed.), *Bild Christi und Geschlecht. "Gemeinsame Überlegungen" und Referate der Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenisches Problem* (Bern: Stämpfli, 1998; = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 88 [1998], 65-348), 78-82, 82: 'Im Hinblick auf die Wahrung der Gemeinschaft in der jeweiligen Kirche und auf die angestrebte Einheit der Kirchen sind bei der Beurteilung dieser Frage nicht nur dogmatisch-theologische Gründe von Bedeutung, sondern auch sogenannte nicht-theologische Faktoren, die das pastorale Handeln der Kirche je an ihrem Ort mitbestimmen. Dies und die Verantwortung jeder Ortskirche für die Gemeinschaft der Kirche muss bei Entscheidungen, die Ortskirchen treffen, mitbedacht werden.'

³⁵ Bij zo een analyse moet de gebruikelijke maar inhoudelijk achterhaalde redenering op grond van de vijf tot zes 'klassieke' Bijbelteksten over de veroordeling van seksuele handelingen tussen partners van hetzelfde geslacht (Lev. 18,22; 20,13; Rom. 1,25-27; 1 Kor. 6,9-10; 1 Tim. 1,9-10, en marginaal: Gen. 19,1-27) buiten

beschouwing blijven, op grond waarvan zulke handelingen als zonde – of ‘modern’ geformuleerd: als ziekte – beoordeeld zouden moeten worden. Vandaag de dag word in de seksuologie homoseksualiteit als een onveranderbare geaardheid gezien, dat wil zeggen als een “fundamentele vorm van menselijke seksualiteit” (‘Grunddisposition menschlicher Sexualität’). Zie bijvoorbeeld Udo Rauchfleisch, ‘Homosexualität. I. Anthropologisch,’ *LThK*³ 5 (1996), 254f.; Hartmut Kress, ‘Homosexualität. III. Ethisch,’ *RGG*⁴ 3 (2000), 1884-1887, 1885.

Oud-katholieke vragen aan protestanten

Ds. Trinette Verhoeven



Bij de aanbidding van het boek “Lex orandi, lex credendi” van Herwig Aldenhoven werd aan mij gevraagd enkele woorden te spreken. Aldenhoven wil in een oudkatholieke traditie staan met respect voor de vroege kerk en de Oosterse Orthodoxie. Daarbij beschrijft hij de vernieuwing in de oudkatholieke liturgie vanaf de 70er jaren van de 19^e eeuw. Ik reageer vanuit een protestantse en meer specifiek lutherse praktijk, niet als liturgiewetenschapper maar voluit betrokken op de oecumene.¹

© Foto: Sandra Haverman (uitsnede)

1. Wat kunnen Lutheranen van Aldenhoven leren?

Tot voor kort bestond de oecumene vooral uit het uitbenen van verschillen om zo een basisovereenkomst te vinden. Ik denk aan bij voorbeeld de Joint Declaration on Justification uit 1999, waarin rooms-katholieken en lutheranen een overeenkomst sloten over de rechtvaardigingsleer, waarbij zorgvuldig werd weergegeven waarover overeenstemming gevonden werd en over welke zaken nog gesproken moet worden. Sinds een aantal jaren is er echter een andere trend waarneembaar, die van “Receptive ecumenism”. Ik citeer een definitie die ik vond op de website van Churches together die voor mij wel erg duidelijk is. “Receptive ecumenism is essentially very simple. Instead of asking what other Church traditions need to learn from us, we ask what our tradition needs to learn from them.”

Nu is dat wel spannend. Ik merk dat het ook nog niet zo eenvoudig is. Mijn rol zou dan vooral de vragende zijn: wat is er in mijn traditie dat aanvulling van de oudkatholieke traditie zou kunnen gebruiken. Ik merk dat ik snel geneigd ben toch weer mijn traditie tegen de oudkatholieke aan te houden. Maar ik doe een poging. Het boek prikkelt. Er wordt een keur aan onderwerpen besproken, te beginnen met de rol van het epiclesegebed. Mij valt

dan vooral op hoe grondig in het boek studie wordt gemaakt van de vroegchristelijke vaders. Dat maakt mij jaloers. Me dunkt dat daar ook voor ons als protestanten een schat begraven is die Aldenhoven opent.

Ik ben voluit protestant maar ik spreek nu maar even vanuit de lutherse tak van de PKN. Lutheranen hebben de neiging vanuit de Schrift onmiddellijk de sprong naar Luther te maken. Traditie speelt een beperkte rol. Toch spreken lutheranen wel over traditie. Nederlandse lutheranen maken de liturgie die in 1955 een plaats kreeg in hun dienstboek, normgevend. Spreek een Nederlandse lutheraan en hij zal spreken van de lutherse traditie als hij het over die liturgie heeft.

Traditie is voor lutheranen echter een dubbelzinnig woord. Luther leerde de kerk terug naar de bronnen te gaan. Alles draait om het Woord. Dat heeft zo zijn consequenties zowel voor de kerk in haar organisatie als voor het verstaan van de avondmaal/eucharistie en het epiclesegebed, waarover later. Het Woord spreekt, zoals professor Mönlich, een gezaghebbend theoloog in lutherse kring, schrijft, "onbeschut door een belijdenis, onbehoed door kerkelijke regels, onverdedigd door een kerkelijke overlevering."² Ik ben met zijn woorden opgevoed. Ik sta kritisch tegenover het beroep op traditie. Maar het Woord dat spreekt zo benadrukken is natuurlijk ook een traditie. In de liturgie van 1955 komt die traditie duidelijk naar voren en met name in de avondmaalsliturgie. Wie de lutheranen wil leren kennen, doet er goed aan het dienstboek van 1955 te bestuderen. Het heeft lutheranen verbonden die twee eeuwen in twee kerkverbanden samen kwamen: de evangelisch-lutherse en de hersteld lutherse. Niet voor niets werd in 1955 de liturgie verbonden met eenheid. Professor W.J. Kooiman, een andere grote man in lutherse kring, wees met een beroep op het vaststellen van de liturgie op het belang van eenheid. Hij wees erop dat deze eenheid een principiële punt is en hij zette zich af tegen de toenmalige Hervormde Kerk. 'Het gevaar van het Hervormde Dienstboek is dat een staalkaart van mogelijkheden wordt gegeven, waarbij bepaalde onderdelen van de eredienst nu eens hier, dan weer daar opduiken. Niet alleen geeft dit verwarring, het wekt ook de indruk dat het alles vrijblijvend is. Men komt op deze wijze nooit tot de zozeer begeerde grotere eenheid. Deze 'breedheid' is waarlijk niet alleen een teken van rijkdom, eerder een teken van verlegenheid. Liturgisch leven eist immers allereerst concentratie en vastheid'.³ Ondertussen heeft de liturgie van 1955 verenigend gewerkt. Elke lutherse gemeente hanteert dezelfde

orde van dienst. Dit heeft er ongetwijfeld toe bijgedragen dat men ook nu nog geen afscheid lijkt te kunnen nemen van het oude dienstboek.

2. Eenheid door liturgie?

De Oud - Katholieke Kerk in Nederland lijkt in mijn ogen op de lutherse kerk zoals die voor de vereniging in de Protestantse Kerk in 2004 bestond: klein, en met een duidelijk profiel. De Oud – Katholieke kerk in Nederland vindt eenheid in de liturgie. Dat is anders in de Protestantse Kerk Nederland. Als classispredikant vind ik mijn weg in die brede kerk met een beroep op het Woord dat verenigt. In die zin ben ik meer van Mönnich dan van Kooiman. Ik ga regelmatig voor in zeer verschillende diensten en ik word daarbij geconfronteerd met telkens een andere liturgie. Ik kom daar goed mee weg, omdat het Woord centraal staat. De rol van liturgie als verbinder is voor mij opnieuw een vraag die ik met mij meeneem. De nauwe band tussen *lex orandi* en *lex credendi* die ik bij Aldenhoven leer, brengt mij ertoe na te denken over de noodzaak het gesprek over de liturgie te (blijven) voeren. Liturgie onthult ten diepste ons geloof.

Nu wordt er in de Protestantse Kerk wel nagedacht over liturgie. Als classispredikant ben ik meerdere keren betrokken bij gemeenten die de liturgie wilden veranderen. De vraag is dan meestal: hoe kunnen we de liturgie passend maken voor mensen van deze tijd. Gemeenten in de provincie ondervinden de aantrekkingskracht van Mozaïek, een missionaire gemeente die begon in Veenendaal en die zichzelf beschrijft als een kunstwerk van gebrokenheid en door eigentijdse muziek en vormgeving zijn duizenden verslaat. Ik lees bij Aldenhoven een worsteling om het huidige bewustzijn een plaats te geven als het gaat om kerkzijn. De Vroege Kerk en Oosters-Orthodoxe Kerk zijn voor hem belangrijke criteria. Maar hij wil ook het huidige bewustzijn een plek geven zonder het te veel eer te bewijzen als zou het allesbeslissend zijn. Het model van de oude kerk behoedt de kerk van vandaag - zo lees ik - voor een te grote nadruk op de tijdgeest. Ik begrijp dat. Ik denk dat we kritisch in de wereld moeten durven staan. Meer moeite heb ik met uw opmerking over de Bijbel: "Auch die Berufung auf die Bibel kann das Modell Alte Kirche nicht ersetzen. Zu meinen, wir könnten uns mit dem Kanon der Heiligen Schrift begnügen, ohne berücksichtigen zu müssen, in welcher Gemeinschaft er entstand, weitergegeben und gelebt wurde, nämlich in der Alten Kirche, wäre eine künstliche Isolierung des Kanons."⁴ Dat bevreemdt mij. Daar

wil ik bovendien een kritische notie aan toevoegen. De oude kerk lijkt bij Aldenhoven te beginnen bij Hippolytus. Dan zou ik toch beginnen bij Paulus en ook de Didache niet terzijde leggen, zoals Aldenhoven doet.

Luther heeft een voor mij heldere kijk op de Bijbel; hij zegt: 'het Evangelie is eigenlijk geen geschrift, maar het wil een mondeling woord zijn, dat de inhoud van de Schrift voordraagt, zoals Christus zelf niets heeft geschreven, maar alleen gesproken heeft en zijn leer geen Schrift noemt, maar Evangelie, dat is goede boodschap of verkondiging. Daarom moet ze niet met de pen maar met de mond geschreven worden.'⁵ Schrift is bij Luther Oude Testament. Er zou hier het een en ander te zeggen zijn over de verhouding van Oude en Nieuwe testament. Maar dat valt buiten dit bestek. Ik concentreer me op Luthers nadruk op de mondelinge verkondiging. In die zin weet ik mij schatplichtig aan allen die voor ons het evangelie verkondigd hebben. Ik leer veel van de vroegchristelijke vaders. Maar het evangelie is niet voor niets vastgelegd. Het was het criterium om ketterij tegen de gaan. In die zin fungeert het nog steeds als kritische instantie boven alle geschriften.

3. Het epiclesegebed in het tafelgebed

Het evangelie is ons niet als lees-woord maar als leef-woord gegeven. Het evangelie is een leef-woord. Over de verhouding van Woord en avondmaal/eucharistie enkele woorden. In het lutherse dienstboek 1955 dat in de zeventiger jaren en in 1992 gereviseerd werd en dat, hoewel het nu vervangen door een dienstboek van de PKN nog steeds in gebruik is in lutherse gemeenten, staan drie tafelgebeden. Het eerste tafelgebed is naar Duits voorbeeld een gebed uit 1955. De instellingswoorden staan los van het tafelgebed. Dat is niet voor niets. Het Woord moet het doen. Toen ik in een missionaire context avondmaal moest vieren, waar geen enkele liturgische traditie bestond, leerde professor Boendermaker, een van de drie grote voorgangers in onze recente geschiedenis: prof. Dr. W.J. Kooiman, prof. Dr. C.W. Mönnich en prof. Dr. J.P. Boendermaker, mij dat de instellingswoorden en het Onze Vader voldoende zouden moeten zijn in een liturgie. En ik stapte in een lutherse traditie die het Woord voldoende acht. Luther zei immers: De woorden Gods, die Hijzelf ons gesproken heeft zijn helder en duidelijk: Dit is mijn lichaam. Zo moeten wij ze napreken en ons daaraan houden zonder spitsvondige sofistiek.⁶ Het Onze Vader las Boendermaker overigens als een bede om de Heilige Geest: vergeef ons onze

zonden, en verlos ons van de Boze... Hij was zich steeds ook bewust van een bredere traditie dan de lutherse.

Nu getuigt dit eerste tafelgebed van een zekere dubbelzinnigheid. De lutherse predikant, ds. Kees van der Horst die een doctoraalscriptie schreef over het epiclesegebed, schrijft zelfs dat het gebed herschreven zou moeten worden. In het gebed zijn voorafgaand aan de instellingswoorden de volgende woorden opgenomen: "Zend ons Uw Heilige Geest en geef dat wij onder brood en wijn het waarachtig lichaam en bloed van Uw Zoon met waar geloof en dankzegging ontvangen mogen." Deze woorden lezend zou men tot de conclusie kunnen komen dat de Heilige Geest bemiddelt in de ontvangst van Christus' lichaam en bloed. Dit is niet overeenkomstige Luthers theologie. Ongetwijfeld is bedoeld dat de Heilige Geest het geloof schenkt. Van der Horst wijst erop dat het niet de Geest is die hoorbaar en zichtbaar woord doet samengaan maar dat het de Heer, Christus, zelf is die krachtens zijn woorden present is en ons het sacrament aanreikt. Luther bidt: "Lieve Heer, Uw Woord is waar, daaraan twijfel ik niet en op grond van die woorden eet en drink ik met U. Mij geschiede naar Uw woorden."⁷ Luther heeft het woord laten spreken. Daarom staan de instellingswoorden in deze liturgie apart. Zij worden niet opgenomen in het gebed.

In het tweede tafelgebed in het dienstboek dat van de hand van W. Barnard is en in de eerste revisie werd opgenomen, is een epiclesegebed opgenomen direct na de inzettingswoorden. Het gebed komt uit het gemeente boekje van de Hervormde kerk 'Onze Hulp'. Het gebed om de Geest wordt over de communicanten uit gesproken: "... zend over ons uw Geest, die levend maakt, bewaar ons bij uw Woord en vermenigvuldig de vrucht der gerechtigheid in ons midden ..."

Het derde gebed is van de hand van professor J.P. Boendermaker. Opvallend is dat in zijn tafelgebed noch daarna geen gebed om de Heilige Geest is opgenomen. In het gebed wordt gebeden dat wij deel mogen hebben aan Gods belofte door Jezus Christus. Boendermaker staat hierbij in een traditie die zeer christologisch dacht.

Maar in alle gevallen, welk tafelgebed ook gelezen wordt, wordt na de communio om de heilige Geest gebeden:

“Wij danken U, Heer, dat wij door Jezus Christus, uw Zoon, mensen van uw toekomst mogen zijn, zo zeker als wij deze gaven ontvingen; (wij danken U voor wat Hij als mens van vlees en bloed voor ons heeft doorstaan;) wij danken U voor elk woord dat van U uitgaat. Schenk ons, Heer, uw Geest, geef ons inzicht in uw wil en plant uw gerechtigheid voort over de aarde. Laat ons geloof niet ophouden en onze liefde toenemen door Jezus Christus, onze Heer, amen.” (Lutherse dienstboek)

4. Leerpunten

Ik citeer dit zo uitvoerig, omdat hier voor lutheranen nog wel een vraag ligt die vanuit de oudkatholieke traditie aan de orde is en ook in Lima gesteld wordt. De Lima-liturgie heeft twee epiclesen voor de inzettingswoorden over de gaven van brood en wijn en na de communie over de gemeenschap. Met dat laatste hebben lutheranen dus geen moeite met het eerste wel. In een reactie op het Lima-rapport schreef de lutherse synode: “De Heilige Geest wordt daar tot een bemiddelende instantie verheven, die nodig is voor de realis presentia Christi en om de belofte van de inzettingswoorden te vervullen.” Het is een stevige reactie. Maar is dit een reactie die nog past? En ik denk ook aan ‘receptive ecumenism’. Durven we te kijken wat de andere traditie ons kan leren? Ik denk dat het dienstboek van de Protestantse Kerk een stap verder heeft gedaan, wanneer zij in haar dienstboek een gebed over de gaven opneemt in een van haar liturgieën. De Geest wordt in dit gebed niet *expressis verbis* genoemd maar toch wel verondersteld als wij lezen: (...) Maak het (brood en wijn als werk van onze handen) voor ons en voor allen tot leeftocht op weg naar uw koninkrijk. (...)⁸ W.R. van der Zee schrijft in een reactie op de stellingname van de lutheranen ten aanzien van Lima in een *liber amicorum* ter gelegenheid van de 65^{ste} verjaardag van prof. Boendermaker; “Maar wij roepen de Geest af over het hele gebeuren waarbij brood en wijn een nadrukkelijke rol spelen. (...) En hoe actueel is dat in onze tijd! ‘Zendt Gij uw Geest uit, zij worden geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat van de aardbodem.’ (Psalm 104, 30) Wie met de gaven van de schepping omgaat, zal niet alleen het Woord spreken, maar ook bidden om de Geest.”⁹ Van der Zee legt een verband met het dan actuele proces voor vrede, gerechtigheid en heilheid van de schepping. Ik hoor daarin eenheid en samenhang van christelijk geloof en leven. Op dat punt heeft Aldenhoven mij

aan het denken gezet: Ik leer van hem het belang van de oblatio, en het daaropvolgende epiclesegebed. Ik lees in dat licht ook de volgende opmerking "Mit dem *offerimus* wird ausgesprochen, dass wir mit Brot und Wein auf dem Altar jetzt den Auftrag des Herrn vollziehen, und deshalb bitten wir um den Hl. Geist für die Gabe und ihre Empfänger."¹⁰ Hier ligt een vraag voor protestanten: de vraag naar = de opdracht van de Heer en ons handelen. Ik vind het van belang dat daarin eenheid van leer en leven gevonden wordt. Me dunkt dat we in het licht van de crises die de wereld teisteren elkaar zouden kunnen bemoedigen. We hebben te leven in en tegenover de wereld. De eucharistie vindt niet plaats in het luchtledige. Aldenhoven kiest voor het grote belang van dankbaarheid en beroept zich op Hippolytus. Lutheranen willen onderscheiden tussen mensenwoord en Gods Woord en plaatsen daarbij vraagtekens bij het centraal stellen van dankbaarheid. Daarom spreken ze ook liever over Maaltijd des Heren dan over eucharistie. Daar hebben oud-katholieken terechte vragen bij. Ik lees in het boek *lex orandi – lex credendi* niet alleen een poging dicht bij de vaders te blijven maar ook een poging leer en leven bij elkaar te houden. Daarbij spelen de gaven een rol als gaven van de schepping in onze hand.

Al met al is de vraag naar de rol van de Heilige Geest een belangrijke vraag aan lutheranen en dan met name bij het in gereedheid brengen van de gaven. Waar raakt Gods Woord mensenwoord en mensendaad. Aldenhoven brengt daarmee niet alleen *lex orandi* en *lex credendi* met elkaar in verband maar zorgt ook dat de vraag naar de *lex vivendi* aan de orde komt. Waar de *lex orandi* en de *lex credendi* zo dichtbij elkaar beleden worden is de uitdaging van samen vieren groot. Zo zouden we elkaar mogen verstaan in ons diepst belijden. De oecumene heeft de wind niet mee in de laatste jaren. Ik versta het boek van Aldenhoven als een aansporing weer meer samen te vieren zodat we elkaar beter leren verstaan.

¹ Voor dit verhaal maakte ik gebruik van de scriptie voor het doctoraalexamen van ds. K. van der Horst, *De Heer die levend maakt, een onderzoek naar de epiclese*, Amsterdam 1987

² C.W. Mönnich, *Toegedaan de onveranderde Confessie van Augsburg*, Baarn/Amsterdam, 1980, pag. 55

³ H. Jansen, Het 'gewone' van de liturgie in de Lutherse traditie, publicatie in: *Eredienstvaardig* 15e jaargang, nr 5, oktober 1999

⁴ *Lex Orandi, Lex Credendi.*, pag. 353

⁵ *W.A.*, 12, pag. 275, vertaling van prof. W. Kooiman.

⁶ *W.A.* 24, pag. 36, vertaling ds. K. Van der Horst

⁷ Maarten Luther, *Gebeden* (ed. F. Schulz), Baarn 1979, pag. 41

⁸ *Dienstboek van de PKN Schrift, Maaltijd, Gebed*, Zoetermeer 1998, pag. 166

⁹ W.R. van der Zee, *In het licht van Lima*, in *Voor de achtste dag, het oude testament in de eredienst*, Kampen 1990, pag. 296

¹⁰ *Lex Orandi, Lex Credendi*, pag. 136

Herwig Aldenhoven:

reflecties van een rooms-katholieke liturgietheoloog

naar aanleiding van de bundel

Lex orandi – Lex credendi

Dr. Samuel Goyvaerts



1. Exemplarisch voor de oud-katholieke theologie

Het was erg boeiend om als rooms-katholiek theoloog met bijzondere interesse in de liturgie en de sacramenten, dit boek met verzamelde publicaties van Herwig Aldenhoven (1933-2002) te mogen lezen.¹ Aldenhoven, zo blijkt uit dit boek, is een theoloog die exemplarisch is voor waar de oudkatholieke theologie voor staat. Ik denk hierbij specifiek aan drie kenmerken die uit zijn verzameld werk duidelijk naar voren komen. Allereerst is het een interdisciplinair denker, iets wat ik herken bij oudkatholieke collega's.² Dit heeft onder meer pragmatische oorzaken, maar is tegelijk een grote sterkte van de oudkatholieke theologie. Aldenhoven combineert een sterk historisch inzicht met duidelijke fundamenteel theologische reflecties, maar beschouwt eveneens liturgische en zelfs praktisch theologische vragen. Dit blijkt reeds uit zijn proefschrift, over de epiclesis van het eucharistisch gebed, dat hoewel op sommige punten verouderd, zoals samensteller en vriend van Aldenhoven Urs von Arx aangeeft, nog steeds erg lezenswaardig is. Evengoed vond ik deze interdisciplinariteit terug in zijn afscheidsrede, die hier ook gepubliceerd wordt, een erg lezenswaardig stuk over de *Alte Kirche und Ostkirche als Modell für heutiges Kirche-Sein im Westen*.³ Wat mij betreft staat Aldenhoven met deze interdisciplinaire vakbekwaamheid in een lange traditie van encyclopedische 19^{de}-eeuwse Duitstalige denkers, waarbij ik niet alleen aan theologen als Staudenmaier (1800-1856) en Scheeben (1835-1888) denk, maar ook de Aldenhoven zeer – en mij ook enigszins – vertrouwde Döllinger (1799-1890). Het valt in die zin te betreuren, zoals Professor von Arx uitlegt, dat er geen meer uitgebreidere monografieën van Aldenhovens hand verschenen zijn.

Dit heeft ook te maken met een tweede kenmerk, naast zijn interdisciplinair denken, en dat is zijn oecumenische en kerkelijke inzet: hij was lid van vele commissies en adviesraden, zo blijkt uit de in dit boek eveneens aanwezige biografie. Zijn oecumenische interesse en inzet vormen de grondtoon van bijna al zijn reflecties, in die zin belichaamt hij de grote zorg die de Oud Katholieke Kerk heeft voor de oecumene: in de woorden van Aldenhoven *"einheit der Kirche bedeutete für die Altkatholiken von Anfang an auch Suche nach der Einheit der getrennten Kirchen"*⁴. In plaats van *Lex orandi - lex credendi*, waar ik nog op terugkom, had een andere adagium voor deze bundel ook *'Ut omnes unum sint'* kunnen zijn. Het betreft daarbij niet enkel zijn betrokkenheid in diverse bilaterale dialogen, zelfs niet alleen de specifieke vraagstellingen die hij behandelt zoals het *filioque* of de toekomst van de oecumene, maar zeker ook de wijze waarop hij theologie bedrijft, gebruik makend van bronnen en theologen niet alleen uit de eigen oudkatholieke traditie, maar ook de orthodoxe, rooms-katholieke en protestantse tradities. Moest er een uitgebreide bibliografie van de door Aldenhoven gebruikte bronnen zijn opgenomen in het werk, dan zou dit nog duidelijker naar voren komen. Opnieuw verschijnt mij het werk van Aldenhoven dus als exemplarisch voor de oudkatholieke theologie als geheel.

Tot slot, een derde wijze waarop ik de theoloog Aldenhoven dankzij deze bundel heb leren kennen en waarderen is zijn tegelijk academische kritische houding, niet in het minst voor de eigen traditie, als constructieve en op de toekomst gerichte positie, met andere woorden geen kritiek om de kritiek. Opnieuw lijkt me dit een eigenschap te zijn van de oudkatholieke theoloog als zodanig. Een bijzonder boeiend, maar ook erg kritisch artikel, is bijvoorbeeld het referaat getiteld *'Die spirituall-theologische Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes'*.⁵ Zo schrijft Aldenhoven in de laatste alinea:

Bei der ganzen Frage der spirituall-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes kann es natürlich nicht darum gehen, bisher gebrauchte Eucharistiegebete abzuurteilen oder die Eucharistiefeier mit ihnen als minderwertig zu betrachten. Wir werden uns vor allen Äußerungen zu hüten haben, die als eine Art Häresiebeschuldigung empfunden werden müssten. Doch darf uns dies nicht hindern zu fragen,

*welche Struktur am besten den theologischen und Spirituellen Anforderungen entspricht, und dann aus neuen Erkenntnissen auch praktische Konsequenzen zu ziehen.*⁶

Dus duidelijk kritisch, maar ook constructief. Op diezelfde wijze interpreteer ik ook zijn houding ten aanzien van het Petrusambt, waar er verschillende reflecties over te vinden zijn in deze bundel.⁷

2. Interessante, maar geen liturgische theoloog

Tot zover de complimenten, zeer erg gemeend, voor een werkelijk interessante theoloog en de bijzondere inkijk die deze bundel biedt in zijn werk en denken. Voor het vervolg van mijn bespreking en reactie op dit boek zoom ik graag in vanuit mijn eigen discipline. Als liturgietheoloog hanteer ik de premisse dat de studie van de liturgie *historisch gefundeerd* moet zijn, *theologisch uitdagend en bevragend en tegelijk praktisch relevant*. Mijns inziens beantwoordt het denken van Aldenhoven zoals gepresenteerd in dit boek hier zeker aan en ik wees reeds op het interdisciplinaire karakter van Aldenhovens werk. Tegelijk miste ik het thema en de inzichten van de liturgie na het eerste deel van het boek, dat uit vier delen bestaat. Het eerste deel is dus getiteld *Liturgie*, daarna volgt er een deel *Zum Gottesverständnis*, dan is er een deel *Kirche*, gevolgd door het laatste deel *Glaubensrechenschaft*, waarna bij wijze van appendix nog een biografie en bibliografie volgen.

De liturgie komt weliswaar naar voren in het artikel *Einladung zur Eucharistie - Eucharistiegemeinschaft - Kirchengemeinschaft*⁸ en in het artikel over *Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie*,⁹ maar dat zijn slechts twee van de 21 bijdragen die na het liturgische deel van het boek komen. De meeste bijdragen gaan met andere woorden toch vooral en uitsluitend over de *lex credendi*, met overigens een erg belangrijk aandeel voor de pneumatologie, met name in het gedeelte *Göttesverständnis*, maar ook in de ecclesiologische reflecties. Een bijzonder boeiend artikel vanuit ecclesiologisch perspectief is *Das ekklesiologische Selbstverständnis der Altkatholischen Kirchen*.¹⁰ Behorende tot het wezenlijke van de kerk, beschrijft Aldenhoven hier de tegelijkertijd menselijke en goddelijke constitutie van de kerk. Hij verbindt dit uiteraard met het Christusmysterie de incarnatie, verzoening en verrijzenis van Christus en het werken van de Heilige Geest. Slechts

helemaal aan het einde van dit theologisch rijke stuk over het wezen van de kerk komen de sacramenten ten tonele, maar eerder als illustratie dan als *locus theologicus* en tot reflectie aansporende *lex orandi*.¹¹ Het betreft in dit artikel een erg beknopte, cursorische bespreking van de betekenis van de zeven sacramenten in het licht van de ecclesiologie die Aldenhoven net geschetst heeft. In plaats van als illustratie, kan je de gevierde liturgie en het denken over sacramentaliteit ook als vertrekpunt nemen van de *lex credendi* over de kerk. De idee van sacramentaliteit is trouwens een belangrijke verbinding tussen de oudkatholieke, orthodoxe en rooms-katholieke theologie, dus lijkt me mogelijk ook oecumenisch vruchtbaar. Welke rol sacramentaliteit precies speelt in het denken van Aldenhoven, ook als het gaat over bijvoorbeeld de triniteit, in zijn pneumatologie of over de kerk wordt helaas niet echt duidelijk. De dynamische wisselwerking tussen *lex orandi* en *lex credendi* kon dus zeker nog wat sterker aangezet worden, wat maakt dat Aldenhoven niet echt als liturgisch theoloog kan worden beschouwd, zoals deze vandaag en sinds het werk van Schmemmann, Kavanagh en hun navolgers getypeerd worden.¹²

3. Visie op de liturgie

De eerste 165 pagina's van de bundel hebben echter expliciet de liturgie als onderwerp en als liturgietholoog vind ik Aldenhovens studies rond de structuur van het eucharistisch gebed en vooral de spirituele en theologische consequenties van deze structuur, die hij duidelijk blootlegt, zeer boeiend. Veel van de inzichten die hij verwierf door zijn promotieonderzoek worden gepresenteerd in een artikel uit 1980 in het Internationale Kirchlichen Zeitschrift van de Universiteit van Bern.¹³ Uiteraard is er sindsdien ook aan de rooms-katholieke zijde een en ander gebeurd met betrekking tot de studie en ook de ontwikkeling van eucharistische gebeden. Het blijft echter waardevol om het fundamenteel onderzoek dat Aldenhoven hierover ontwikkeld heeft af te zetten tegen de huidige *status quaestionis*. De drieledige structuur van het eucharistisch gebed die hij omschrijft – (1) institutie, (2) *oblatio* en anamnese en (3) epiclesse, zowel consecratie als *communio epiclesse* geeft zeker te denken. De scheiding van de twee epicleses is iets waar ik – en anderen binnen de rooms-katholieke liturgiestudie eveneens bedenkingen bij heb en in Aldenhoven vindt men hiervoor een waardevolle bondgenoot.¹⁴ Een bijzonder interessante aanvulling voor mij is hoe Aldenhoven hier ook het handelen van God en het handelen

van de kerk met elkaar verbindt, op basis van de structurelementen van het eucharistisch gebed. Deze structuur, en bijgevolg ook het synergetisch handelen van God en mens, is niet in al de rooms-katholieke eucharistische gebeden, maar ook niet in alle oudkatholieke gebeden, even helder. Het is de gemeenschap die de gaven aanbiedt, de *oblatio*, en uiteraard God die ze heiligt *consecratio*, waarbij Aldenhoven beargumenteert hoe de consecratie epiclese net de verbinding vormt tussen dit menselijke en goddelijke handelen en als het ware de synergie tussen de beiden bewerkstelligt. Hierdoor wordt het hele gebed zowel *oblatio* als *consecratio* en onder meer omwille hiervan mogen beide epiclestische gebeden niet gescheiden worden. Daarnaast wijst hij in dit verband overtuigend op de nog steeds erg clericale theologie die in de hand gewerkt wordt door de huidige structuur van de rooms-katholieke eucharistische gebeden.¹⁵ Dit ondanks de grote stappen die het Tweede Vaticaans Concilie heeft willen zetten in de richting van een meer gemeenschappelijk verstaan van het vieren van de liturgie en de sacramenten. Vandaag de dag zijn er ook aan rooms-katholieke zijde heel wat theologen – recent nog Ton van Eijk – die pleiten voor het beter beseffen, beleven en vooral vieren van het consecratorisch karakter van het hele eucharistische gebed, niet enkel gelinkt aan de instellingswoorden.¹⁶ Aldenhoven toont heel goed aan hoe via de structuur zelf van het eucharistisch gebed dit hele gebed als een consecratorisch handelingsgebeuren kan functioneren en als dusdanig beleefd worden.

Dat brengt me bij een punt van Aldenhovens theologie dat mij bijzonder aan het hart gaat en me erg aansprak: zijn aandacht voor de handeling en het lichamelijke karakter van de liturgie. Hij spreekt over de structuur van het eucharistisch gebed als een *Aktgefüge*, een handelingsstructuur.¹⁷ Ik zou de nadruk op het lichamelijke karakter van het christelijke geloof geen hoofdkenmerk van zijn denken noemen, maar hij heeft er zeker aandacht voor. Zo noemt Aldenhoven bijvoorbeeld in zijn proefschrift het benadrukken van de handeling een sterkte in de romeinse canon, ik citeer: “*es geschiet etwas, das Ganze ist ein betendes Tun, Aktion, Handlung*”.¹⁸ In zijn afscheidsrede houdt Aldenhoven een pleidooi voor het herontdekken van het *realsymbolismus* van de vroege kerk, waarbij er geen scheiding was tussen wat symbolisch is en wat echt is.¹⁹ In het symbool is de symbolische werkelijkheid tegenwoordig. De scheiding van deze twee zorgt ervoor dat symbolen enkel nog naar een afwezige werkelijkheid verwijzen waardoor de geestelijk-religieuze

werkelijkheid waar symbolen naar verwijzen hun concreetheid verliezen en enkel nog abstract worden. In een real-symbolisch zienswijze krijgt het '*leiblich-sinnlichen*' zoals Aldenhoven dat noemt echter een veel hogere religieuze waarde, die ook wel eens in spanning staat met de positie van bepaalde theologieën en kerken ten aanzien van het lichamelijke en de schepping. Aldenhoven, en hij niet alleen, pleit voor een herontdekking van deze realsymboliek van de vroege kerk. Theologische en theoretisch heeft deze zich mijns inziens grotendeels voltrokken: de meeste theologen vandaag gaan niet meer uit van een zuivere scheiding tussen natuur en bovennatuur. Maar wat dit precies betekent voor de sacramententheologie, de ecclesiologie, voor de ambtstheologie, maar ook voor de praktische theologie, het geloofsleven en het vieren en beleven van de sacramenten dient zeker nog verder uitgewerkt en vooral ingedaald te worden in de hoofden en harten van gelovigen vandaag.

Opvallend genoeg komt in de triniteitstheologie van Aldenhoven het belang van de lichamelijke dan weer veel minder naar voren, en wordt er vooral gefocust op het uitgaan van de Geest, veel minder op bijvoorbeeld het belang van de incarnatie. In die zin is Aldenhovens trinitaire en pneumatologische denken een goede correctie op de soms wat te christocentrische westerse theologie, maar mag tegelijkertijd ook het belang van de schepping en de lichamelijke niet vergeten worden. Niet als het gaat over de liturgie, maar ook niet in de triniteitsleer.

Kortom, Aldenhoven is een boeiend en uitdagend denker en dankzij Urs von Arx kan zijn theologie ons vandaag opnieuw inspireren.

¹ *Lex orandi, lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition; Studia Oecumenica Friburgensia* 106 (ed. Urs von Arx; Münster: Aschendorff, 2021).

² Een blik op de publicatielijsten van bijvoorbeeld Prof. Dr. Peter-Ben Smit of ook het werk van Dr. Matthijs Ploeger bevestigt dit punt.

³ *Lex orandi, lex credendi*, 331-354.

⁴ *Lex orandi, lex credendi*, 271.

⁵ *Lex orandi, lex credendi*, 135-151.

⁶ *Lex orandi, lex credendi*, 147. Cursief in origineel.

⁷ Zie Rom, Küng, *und die Zukunft der Ökumene in christkatholischer Sicht*, in *Lex orandi, lex credendi*, 415-420; *Der Papst als Sprecher der Gesamtchristenheit? Heftige Diskussion über eine These eines deutschen evangelischen Bischofs*, in *Lex orandi, lex credendi*, 421-426.

⁸ *Lex orandi, lex credendi*, 291-299.

⁹ *Lex orandi, lex credendi*, 308-318.

¹⁰ *Lex orandi, lex credendi*, 244-275.

¹¹ *Lex orandi, lex credendi*, 252-253.

¹² Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (Repr. of 1966 ed. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2003); Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981* (New York, NY: Pueblo, 1981).

¹³ *Die spirituell-theologische Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes*, in *Lex orandi – lex credendi*, 134-151.

¹⁴ Jos Moons & Samuel Goyvaerts, 'Lost and Found? De Heilige Geest en het eucharistische gebed na Vaticanum II', in Joris Geldhof & Duco Vollebregt (eds.), *'Die met de Vader en de Zoon tezamen wordt aanbeden en verheerlijkt'. Over liturgie en de verering van God* (Antwerpen: Halewijn, 2018) 109-120.

¹⁵ *Lex orandi, lex credendi*, 142-143.

¹⁶ Ton van Eijk, 'De betekenis van de opheffingen in het eucharistisch gebed', *Collationes* 52/2 (2022) 205-221, p. 218. Exemplarisch en historisch kann hier eveneens worden verwezen naar Odo Casel, 'Neue Beiträge zur Epiklesenfrage', *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 169-177.

¹⁷ *Lex orandi, lex credendi*, 137.

¹⁸ *Lex orandi, lex credendi*, 102.

¹⁹ *Lex orandi, lex credendi*, 335-337.

De theologie van Herwig Aldenhoven als voorbeeld van neo-patristisch denken¹

Dr. Mattijs Ploeger



1. Aldenhoven: paradigmatisch voor oud-katholiek theologisch denken

Na de bijdragen van rooms-katholieke en lutherse zijde,² zou u van mij kunnen verwachten dat ik als laatste spreker het oud-katholieke woord laat horen. Dat zou ik ook best hebben kunnen doen, omdat het denken van Herwig Aldenhoven mijns inziens paradigmatisch is – of zou moeten zijn – voor oud-katholiek theologiseren, liturgie vieren en het geloof leven.³

De accenten die al genoemd zijn, zijn belangrijke methodische aspecten van oud-katholieke theologie.⁴ Ten eerste het beroep op de Vroege Kerk, inclusief de zelfkritische vraag wat dit beroep op de Vroege Kerk nu eigenlijk wel en niet betekent. Ten tweede de liturgie – vooral de eucharistische liturgie – als centrale „plaats” van kerkelijk leven en als centrale „locus” voor theologisch inzicht. Ten derde de ecclesiologie als belangrijk thematisch veld van de oud-katholieke theologie, enerzijds noodzakelijk als verklaring voor onze zelfstandigheid als oud-katholieke kerk, anderzijds tegelijk bedoeld als bijdrage aan oecumenisch denken over kerk en christen-zijn. Hopelijk *ook* paradigmatisch voor oud-katholieke theologie is het feit dat bij Aldenhoven „hoog-theologische” overwegingen steeds zijn verbonden met een pastorale betrokkenheid, en daardoor ook met de vraag hoe een katholieke theologie er in de huidige tijd uit zou kunnen zien.

Tot zover mijn pleidooi, het boek van Aldenhoven als belangrijk voorbeeld van oud-katholieke theologie te beschouwen. En ik pleit er ook voor, dat wij in de oud-katholieke theologie in Aldenhovens voetstappen treden, omdat het mijns inziens de opdracht van

de oud-katholieke kerk en theologie is, in deze "school", in deze denkrichting, verder te denken. Tot zover mijn oud-katholieke gedachten.

2. De neo-patristische denkrichting

Vanaf hier wil ik de kerkelijke context bewust wat breder trekken. Want met het begrip "denkrichting", of "school" van theologisch denken, kom ik tot mijn stelling dat de theologie van Aldenhoven eigenlijk helemaal niet "oud-katholiek" zou *hoeven* te heten. De manier waarop Aldenhoven theologiseert, past binnen de theologische denkrichting van de liturgische en oecumenische bewegingen van de twintigste eeuw. Daarbij benadruk ik dat het hier om een *theologische* denkrichting gaat. Anders dan vaak wordt gepresenteerd, is de Liturgische Beweging niet ontstaan als een beweging ter verandering van liturgische teksten en vormen, maar als een herontdekkingsbeweging van vroegkerkelijke liturgisch-theologische principes.⁵ De theologie van de Liturgische Beweging is onlosmakelijk verbonden met vragen zoals: Wat is eigenlijk de *kerk*, die liturgie viert? Wat is eigenlijk de samenhang van *doop, vormsel/confirmatie en eucharistie*? Wat is eigenlijk het *ambt*, dat in de liturgische viering voorgaat? Wat is eigenlijk *sacramentaliteit*?

Niet toevallig hebben zulke *liturgisch*-theologische vragen alles te maken met de *oecumenisch*-theologische vragen in de geest van "Faith and Order", en ook met de hoofdthema's van de *oud-katholieke* theologie. Deze theologieën behoren allemaal tot dezelfde "school", dezelfde denkrichting.⁶ Deze school is onder verschillende namen bekend. "Liturgische Beweging" is één zo'n naam, die echter, zoals gezegd, helaas vaak verkeerd begrepen wordt, alsof de Liturgische Beweging zich hoofdzakelijk met *uiterlijke* rituele veranderingen zou hebben beziggehouden, – wat niet het geval is, want oorspronkelijk was zij een *theologische* beweging. In de oosterse orthodoxie is deze denkrichting bekend als de "neo-patristische" school (in de rest van dit referaat zal ik dit begrip – neo-patristisch – gebruiken als aanduiding voor heel deze denkrichting in haar oecumenische breedte).⁷ In de rooms-katholieke context is deze denkrichting bekend onder de naam "ressourcement" (herbronning), sterk verbonden met de zogenaamde "nouvelle théologie".⁸ Ook in protestantse kringen is deze denkrichting vertegenwoordigd, namelijk daar waar men zich intensief in liturgische en oecumenische theologie verdiept heeft, en zichzelf vanuit deze denklijn verstaat en definieert.⁹

Het is mijn overtuiging dat de radicaliteit van deze denkrichting, de radicale nieuwheid van deze theologische benadering, te weinig bekend is, en dat de gevolgen van dit denken te weinig aandacht krijgen. Ik zou de volgende stelling willen wagen. Er bestaat zoiets als *een vroegkerkelijk paradigma* – ondanks, en met erkenning van, de diversiteit in de Vroege Kerk is het bij veel thema's simpelweg een feit dat zij in de Vroege Kerk principieel anders werden gezien dan sinds de late middeleeuwen. Daarnaast bestaat er *een laatmiddeleeuws paradigma*, dat door de Reformatie en de Contrareformatie tot op grote hoogte overgenomen is. En ten slotte bestaat er – met eerste aanzetten in de negentiende eeuw,¹⁰ maar vooral uitgewerkt in de twintigste eeuw – *een neo-patristisch paradigma*. Alle huidige theologische scholen – zo luidt mijn stelling – zijn te begrijpen als varianten van ofwel het laatmiddeleeuwse, ofwel het neo-patristische paradigma.

Een sprekend voorbeeld daarvan is het door Trinette Verhoeven genoemde lutherse debat rondom het eucharistisch gebed.¹¹ Luther kende het westerse eucharistisch gebed – de Canon Romanus – uitsluitend in zijn toenmalige gestalte en interpretatie; hij kende het eucharistisch gebed dus uitsluitend binnen het laatmiddeleeuwse paradigma.¹² Daardoor staat ook Luthers liturgische vernieuwing – met name de verzelfstandiging van de inzettingswoorden – binnen datzelfde paradigma. De Mis van de late middeleeuwen en van de Contrareformatie, en de lutherse Mis, zijn tegenpolen *binnen* het laatmiddeleeuwse paradigma. Het eucharistisch gebed is echter van vroegkerkelijke oorsprong. Ook de Canon Romanus laat zich vroegkerkelijk interpreteren – zoals trouwens Aldenhoven in dit boek uitvoerig onderbouwt.¹³ Luthers oplossing is een oplossing binnen een problematisch interpretatiekader. Wanneer we het interpretatiekader veranderen, verdwijnen de meeste problemen, zoals rondom misoffer, praesentia realis en het ambt dat in de eucharistie voorgegaat.¹⁴

De hedendaagse kerkelijke liturgie en de hedendaagse liturgische theologie moeten daarom kiezen uit twee opties. Ofwel we blijven binnen het laatmiddeleeuwse paradigma, en daarmee ook binnen de nog steeds onoplosbare tegenstelling tussen Reformatie en Contrareformatie. Ofwel we accepteren het feit dat de liturgie niet uit de late middeleeuwen, maar uit de Vroege Kerk stamt, en we accepteren het daarmee logischerwijze verbonden uitgangspunt dat de liturgie het beste (het meest „passend”) geïnterpreteerd kan worden binnen het vroegkerkelijke paradigma.

Hetzelfde nog wat prikkelender gezegd: Is het waarlijk protestants/reformatorisch om zich methodisch in de zestiende eeuw op te sluiten? En is het waarlijk rooms-katholiek om de late middeleeuwen en de Contrareformatie nog steeds als methodisch uitgangspunt te blijven gebruiken? Of kunnen we beter – na de herontdekkingsbeweging van de negentiende en twintigste eeuw – eerlijk toegeven, dat bijna alles van het christelijk geloof, van kerk en liturgie, uit de Vroege Kerk stamt, en dus ook op de meest passende en op de methodisch meest eenvoudige manier te begrijpen is vanuit het vroegkerkelijke paradigma?

Laatstgenoemde optie is die van Aldenhoven, en mijns inziens ook de optie van de oud-katholieke theologie als geheel. Maar deze optie *hoeft* niet oud-katholiek te *heten*. Het is de optie van de neo-patristische herbronningsbeweging, die in de breedte van de oecumene toepasbaar is.

3. Hoe „conservatief“ en hoe „modern“ kan een neo-patristische theologie zijn?

Wanneer we in de internationale oecumene om ons heen kijken, welke bewegingen of richtingen van neo-patristische aard zijn, dan ontdekken we dat daar zowel nogal conservatieve alsook nogal liberale groepen tussen zitten. Bijvoorbeeld: in de orthodoxie werd de neo-patristische „Parijse school“ rondom het *Institut Saint-Serge* en überhaupt het toenmalige aartsbisdom rondom de kathedraal aan de *rue Daru*, als relatief verwesterd en als relatief liberaal beschouwd.¹⁵ Daarentegen toont de russisch-orthodoxe metropoliet Hilarion Alfeyev, die eveneens een neo-patristisch theoloog is,¹⁶ zich niet bepaald als personificatie van verwestering en liberaliteit. Een ander voorbeeld: de theoloog Joseph Ratzinger (emeritus-paus Benedictus XVI) geldt algemeen als conservatief, hoewel zijn in hoge mate neo-patristische theologie¹⁷ in veel gevallen niet noodzakelijkerwijs tot conservatieve kerkpolitieke positioneringen zouden hoeven te leiden.

Toegegeven: „liberaal“ of in oppervlakkige zin „modern“ zal een neo-patristische theologie wel nooit zijn. Alle theologische varianten die binnen het neo-patristische paradigma thuishoren, zullen in de hele breedte van de oecumene altijd trinitarisch en christocentrisch zijn, fundamenteel sacramenteel denken, en vaak een eucharistische en

ecclesiologische focus bezitten. Maar ze zijn niet allemaal “conservatief”, bijvoorbeeld ten aanzien van de momenteel kerkscheidende vragen rond de wijding van vrouwen en rond homoseksualiteit, maar ook ten aanzien van andere ethische, politieke, maatschappelijke vraagstukken. Een voorbeeld: een neo-patristische “eucharistische ecclesiologie” hoeft helemaal niet uit te gaan van een celibatair, mannelijk priesterschap. Ook de priesterwijding van vrouwen en de zegening van relaties van mensen van hetzelfde geslacht kunnen passen binnen een sacramentele theologie.

Ook voor deze genuanceerde omgang met de neo-patristische manier van denken biedt het boek van Aldenhoven voorbeelden. Ik denk aan Aldenhovens zorgvuldige overwegingen – in meerdere hoofdstukken van dit boek¹⁸ – over de verhouding van man en vrouw, over het feit dat in de Vroege Kerk het onderscheid tussen de geslachten geen soteriologische betekenis had, en over de “iconiciteit” van de voorganger in de eucharistie. Juist op grond van een sterk iconische en sacramentele theologie komt Aldenhoven tot de conclusie dat het onderscheid tussen de geslachten geen doorslaggevende betekenis heeft voor het sacrament van de ordinatie (wijding).

Deze hoofdstukken zijn voorbeelden van een neo-patristische manier van theologiseren. Het gaat er niet om, de Vroege Kerk te herhalen. Het gaat erom, op nieuwe vragen antwoorden te vinden die in lijn liggen met de hoofdgedachten van de patristische tijd. Anders gezegd: het gaat erom, het vroegkerkelijke paradigma in onze tijd verder te ontwikkelen.¹⁹ Wat daarbij “in de geest van” de Vroege Kerk is, en wat niet, – dat zal wel een strijdpunt blijven tussen de meer en minder conservatieve vertegenwoordigers van de neo-patristische school. Aldenhoven staat voor een houding, waarbij men zich niet met simpele antwoorden tevreden stelt, maar zich ervoor inzet om nieuwe thema’s werkelijk serieus te nemen, en te onderzoeken in hoeverre ze met vroegkerkelijk gedachtegoed te verbinden zijn.

Voor de hedendaagse theologie en kerk lijkt mij één weg in elk geval verkeerd te zijn. Namelijk: dat wij het neo-patristische model terzijde schuiven, zodra wij met hedendaagse vragen geconfronteerd worden, en door middel van de liberale, modernistische theologie (die methodisch tot het laatmiddeleeuwse paradigma behoort) snelle antwoorden proberen te vinden. Dat lijkt me de verzoeking te zijn van een kerk die zichzelf graag als “bij de

tijd” beschouwt. Aan deze verzoeking toegeven zou ertoe leiden, dat een identiteit van kerk, liturgie en spiritualiteit, die uit het vroegkerkelijke paradigma is ontstaan, innerlijk uitgehold wordt. Het kost wat meer moeite, en het duurt wat langer, maar het is veel spannender, om binnen het neo-patristische paradigma naar genuanceerde antwoorden op hedendaagse vragen te zoeken. Dat zulke antwoorden echt wel te vinden zijn, heeft Aldenhoven ons op voorbeeldige wijze laten zien.

¹ Bijdrage aan het Aldenhoven-symposium, Utrecht (evangelisch-lutherse kerk), 28 juni 2022, door dr. Mattijs Ploeger, rector en docent voor systematische theologie en liturgie aan het Oud-Katholiek Seminarie (Universiteit Utrecht)

² Vgl. de bijdragen van dr. Sam Goyvaerts en ds. Trinette Verhoeven.

³ Vgl. Herwig Aldenhoven, *Lex orandi – lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition*, hg. Urs von Arx mit Georgiana Huian und Peter-Ben Smit, Münster 2021.

⁴ Hoe fundamenteel deze thema’s voor de oud-katholieke theologie zijn, wordt duidelijk door het brede en diepgaande overzicht, dat Peter-Ben Smit van oud-katholieke theologie gegeven heeft: Peter-Ben Smit, „Old Catholic Theology: An Introduction”, in: *Theological Traditions* 1.1 (2019), 1-139, vooral 18-98.

⁵ Vgl. Mattijs Ploeger, „Het ‚onliturgische‘ karakter van de Liturgische Beweging”, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 61 (2007), 109-122.

⁶ Vgl. Mattijs Ploeger, „Vroegkerkelijk of middeleeuws? Op zoek naar een neo-patristische benadering”, in: Mattijs Ploeger, *Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering*, Amersfoort/Sliedrecht 2020, 41-60.

⁷ Vgl. Paul Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford 2013.

⁸ Vgl. Gabriel Flynn, Paul Murray (ed.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford 2012.

⁹ Vgl. bijvoorbeeld van gereformeerd-protestantse zijde: Gerardus van der Leeuw, *Sacramentstheologie*, Nijkerk 1949; van evangelisch-lutherse zijde: Gordon W. Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology*, Minneapolis MN 1993.

¹⁰ Vgl. meerdere publicaties van Samuel Goyvaerts over de liturgische, eucharistische, sacramentele theologie in de „Tübinger Schule” en bij Döllinger.

¹¹ In het Duitse taalgebied is deze controverse bekend door een discussie rond de kerkhistorica Dorothea Wendebourg, die stelde dat lutherse kerken geen eucharistisch gebed zouden moeten invoeren, maar bij Luthers zelfstandiging van de inzettingswoorden zouden moeten blijven. Vgl. Dorothea Wendebourg, „Noch einmal ‚Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?’ Auseinandersetzung mit meinen Kritikern”, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002), 400-440.

¹² Voor de verworteling van Luther in de laatmiddeleeuwse context vgl. Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

¹³ Aldenhoven, *Lex orandi – lex credendi*, 65-85. Vgl. ook de bestrijding van Aldenhovens positie door Helmut Hoping, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i.Br. 2011, 169, 173-175. Daarentegen wordt de positie van Aldenhoven onderstreept door Reinhard Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck 1989.

¹⁴ Vgl. Mattijs Ploeger, „Structuur en betekenis van het eucharistisch gebed”, in: Mattijs Ploeger, *Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering*, Amersfoort/Sliedrecht 2020, 79-111.

¹⁵ Vgl. Antoine Arjakovsky, *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and their Journal, 1925-1940*, Notre Dame IN 2013.

¹⁶ Vgl. Hilarion Alfeyev, „The Patristic Heritage and Modernity”, in: *Ecumenical Review* 54 (2002), 91-111.

¹⁷ Vgl. Michaela C. Hastetter, *Vergegenwärtigung der Vätertheologie. Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Beitrag in der patristisch-ökumenischen Theologie im Nachgang zu Georgi Florowskis Neo-Patristischer Synthese*, Sankt Ottilien 2019.

¹⁸ Het gaat om „Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie. Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum” (Aldenhoven, *Lex orandi – lex credendi*, 309-318), „Theologische Erwägungen zur Frauenordination” (Aldenhoven, *Lex orandi – lex credendi*, 397-401) en, geschreven samen met Maja Weyermann, „Systematische Überlegungen über die biologische – kulturelle Differenzierung des Menschen in Mann und Frau und allfällige Konsequenzen für das kirchliche Amt von Priester und Bischof” (Aldenhoven, *Lex orandi – lex credendi*, 402-413).

¹⁹ Vgl. „Alte Kirche und Ostkirche als Modell für heutiges Kirche-Sein im Westen – Unmöglichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit?” (Aldenhoven, *Lex orandi – lex credendi*, 330-354).

De vroege kerk en de oosterse kerk als model voor kerk zijn vandaag in het Westen; onmogelijkheid, mogelijkheid, noodzaak?

Prof. dr. Herwig Aldenhoven



De titel van deze lezing doet een aantal vragen rijzen die meteen aan het begin moeten worden beantwoord:

- wat wordt hier bedoeld met de 'vroege kerk'?
- waarom worden 'vroege kerk' en 'oosterse kerk' hier naast elkaar gezet?
- wat wordt er verwacht van een mogelijke modelfunctie van de vroege kerk en de oosterse kerk?

1. Vereisten voor een model 'vroege kerk - oosterse kerk'

Ik ga deze vragen niet beantwoorden in de volgorde waarin ze werden gesteld, maar ik zal beginnen met de laatste: welke aanverwachting zou een model 'vroege kerk - oosterse kerk' model moet voldoen? Het antwoord is: zo'n model zou een beslissende impuls moeten geven aan de vernieuwing in de kerk, aan de verdieping van geloof en geestelijk leven, en het zou moeten bijdragen aan het overwinnen van de obstakels op de weg naar de eenheid van de nog gescheiden christelijke kerken. Zo'n verwachting van vernieuwing, verdieping en eenheidsbevordering is de reden dat het onderwerp van de lezing aandacht verdient.

2. Het concept van de oude, onverdeelde kerk

Maar nu de eerste vraag. Historici definiëren de term 'vroege kerk' heel divers. Theologisch gezien, verwijst "vroege kerk" naar de kerk van de tijd toen de oosterse kerk en de westerse

kerk nog in kerkelijke gemeenschap waren. De breuk in de gemeenschap tussen de westerse en oosterse kerken dateert van 1054. Hoewel er al langere perioden waren geweest zonder gemeenschap tussen de oosterse en westerse kerken. Maar dit was vooral een gevolg van de godsdienstpolitiek van de keizer, terwijl de eigenlijke kerkelijke krachten zich inzetten voor het behoud of het herstel van de gemeenschap tussen Oost en West.

Onder druk van deze krachten, die ook in het Oosten op grote steun van de bevolking konden rekenen, kwam het dus telkens vroeg of laat tot een koerswijziging in de keizerlijke godsdienstpolitiek en daarmee tot het overwinnen van de scheiding tussen West en Oost. Het verschil tussen deze periode - ruwweg het eerste millennium - en de latere periode blijkt vooral uit het feit dat het in het eerste millennium mogelijk was oecumenische concilies te houden - zeven in totaal - die door Oost en West werden erkend, terwijl dit in het tweede millennium niet meer mogelijk was. Deze gemeenschap tussen de oosterse en de westerse kerk in het eerste millennium, ondanks tijdelijke onderbrekingen, is de reden waarom de vroege kerk ook wel de "onverdeelde kerk" wordt genoemd. Deze benaming is, mits goed begrepen (namelijk zoals zij zojuist is uitgelegd), volkomen logisch en gegrond. Het kan natuurlijk niet betekenen dat er in het eerste millennium van de kerkgeschiedenis helemaal geen verdeeldheid was. Maar het betekent wel dat de scheiding tussen de oosterse en westerse kerken, die bijna 1000 jaar heeft geduurd, en de verdeeldheid in het Westen, die teruggaat tot de Reformatie en de Contrareformatie van de 16e eeuw, in die tijd niet bestond. Het feit dat de vroege Kerk in staat was als één kerk te spreken - met bepaalde beperkingen waarop ik hier niet kan ingaan, maar niettemin op een wijze die sindsdien nooit meer is bereikt - is van een niet te onderschatten betekenis voor het christelijk geloof.

3. Vroege kerk en oosterse kerk

Voordat we verder gaan, eerst nog de tweede van de vragen die in het begin gesteld werden. Waarom worden de vroege kerk en de oosterse kerk in de titel naast elkaar geplaatst? Een eerste antwoord is dat de vroege kerk ook de oosterse Kerk omvatte en dat de oosters-orthodoxe kerk, zelfs in haar latere ontwikkeling, dichterbij de vroege kerk bleef dan de westerse kerk. Dit eerste antwoord moet dan wel in die zin worden aangevuld, dat zelfs in de tijd van de vroege onverdeelde kerk, de westerse kerk en de oosterse kerk

elk hun eigen karakter hadden, ongeacht hun eenheid. De oosterse kerk was de leider in theologie, maar dit sloot eigen westerse kenmerken in theologisch denken en spiritualiteit niet uit. Op veel punten volgde het westen echter het oosten dat als superieur werd beschouwd. Denkend vanuit de vroege kerk rijst dus de vraag of eenzijdige westerse ontwikkelingen, die onder kritiek gesteld moeten worden vanuit het perspectief van de Heilige Schrift, maar ook vanuit het perspectief van de pastorale noden van vandaag, kunnen worden gecorrigeerd door de integratie van oosterse kerkelijke gezichtspunten. Ook dit zal in het verdere verloop van deze lezing worden besproken.

4. Geen imitatie van de vroege kerk

Na de drie inleidende vragen te hebben beantwoord, ga ik nu over tot de eigenlijke vraag. Kan de vroege kerk, of de oosterse kerk, als model dienen voor kerk-zijn in het Westen vandaag? Als model hier betekent dat de vroege kerk of de oosterse kerk eenvoudig zou kunnen worden nagebootst, dan moet het antwoord ondubbelzinnig zijn: nee, dat is onmogelijk. De vroege kerk was in de manier waarop ze leefde en dacht gebonden aan haar tijd en cultuur en die verschillen sterk van die van vandaag. Hetzelfde geldt voor de oosterse kerk. De vroege kerk was overigens door de eeuwen heen en in de meest uiteenlopende culturele ruimten geenszins uniform. Het feit dat de vroege kerk niet kan worden nagebootst, wordt in het Westen praktisch algemeen erkend. Wat in het Westen minder bekend is, is dat de oosters-orthodoxe kerk er niet anders over denkt. Dit komt waarschijnlijk het duidelijkst tot uiting in het feit dat de 'canons' van de vroege kerk, de regels voor het kerkelijk leven, in de orthodoxe kerk in hoog aanzien staan, maar dat men het erover eens is dat de meeste daarvan vandaag niet meer van toepassing zijn. Er kunnen verhitte discussies ontstaan tussen 'liberalen' en 'conservatieven' over afzonderlijke regels die door sommigen wel en door anderen niet meer van toepassing worden geacht. Maar men is het erover eens dat een groot, ja zelfs het grootste deel van deze regels, de 'canons', niet langer van toepassing is. Het lijkt mij dus overbodig verder nog iets te zeggen over de onmogelijkheid van een model van de 'vroege kerk' of de 'oosterse kerk' opgevat in de zin van imitatie. Toch moet hier wel ook worden gezegd dat niet alles ideaal was in de vroege kerk. De christelijke opvatting dat de leden van de kerk ook zondig zijn, wordt

ook bevestigd door de werkelijkheid van de vroege kerk. En natuurlijk geldt hetzelfde voor de oosterse kerk.

De vraag blijft echter open of de vroege kerk geen kanten had die ons tot voorbeeld kunnen zijn.¹ Deze vraag zal ons nu wat langer bezighouden.

5. Eenheid van theologie, spirituele ervaring, liturgie en pastorale praktijk

Een opvallend kenmerk van de vroege kerk is dat de theologie in die tijd veel sterker verbonden was met spirituele ervaring en pastorale behoeften dan in de latere westerse kerk – althans sinds de 13^e eeuw. Theologie als abstracte wetenschap, zoals die al sinds de 13^e eeuw in de scholastiek werd nagestreefd en in eveneens in de 16^e/17^e eeuw in de zogenaamde protestantse orthodoxie, die ook een soort scholastiek is, bestond toen nog niet. Mystiek was geen apart onderwerp naast de theologie, maar de vanzelfsprekende basis van alle theologie. ‘... als je gebed zuiver is, ben je een theoloog’, zegt staretz Silouan, een russisch-orthodoxe meester van het geestelijke leven in de 20^e eeuw, in de geest van Evagrius Ponticus en Gregorius van Nyssa uit de 4^e eeuw.² Een dergelijke opvatting is waarschijnlijk verrassend voor de meesten van ons. En toch wordt in het Westen al tientallen jaren opgeroepen tot een grotere verbinding van de theologie met de praktijk en een nauwere verbinding tussen theologie en geestelijk leven. In dit opzicht zou de vroege kerk wel eens een voorbeeldfunctie voor ons kunnen hebben.

6. De vroege kerk en antiek ‘substantiedenken’

Hier moet ik reageren op een bezwaar dat vaak wordt opgeworpen tegen de mogelijkheid dat het denken van de vroege kerk iets voor ons zou kunnen betekenen. Het bezwaar is dat het denken van de vroege kerk volledig gebaseerd was op het antieke denken in termen van substantie. Zo'n manier van denken, die voortdurend vraagt naar de 'essentie' (Latijn: 'essentia' of 'substantia') van alles, zou echter vandaag de dag achterhaald zijn en daarmee dus ook de hele theologie van de vroege kerk.

Deze vraag zou om een grondige analyse vragen, wat hier natuurlijk niet mogelijk is. Het lijkt me echter wel nodig en mogelijk om er iets over te zeggen. Als het vroegkerkelijk denken namelijk zo onlosmakelijk verbonden was met het antieke 'substantiedenken',

zoals vaak wordt aangenomen, lijkt de conclusie dat dit denken ons niets meer te zeggen heeft mij heel moeilijk te weerleggen.

Er zijn echter argumenten die tegen de stelling dat er een onverbreekelijke band is tussen vroegkerkelijk denken en het antieke substantiedenken spreken. Ik denk vooral aan een uitspraak van Basilius de Grote, een van de Cappadocische kerkvaders van de 4^e eeuw. Hij schrijft in één van zijn brieven (*Ep.* 234:1): ‘Wij verklaren dat wij God weliswaar door zijn energieën kennen..., maar zijn wezen blijft ontoegankelijk.’ En Basilius gaat nog verder. Hij zegt dat de essentie van dat wat geschapen is ook niet kenbaar is. En dan trekt hij de volgende conclusie: Als de essentie van het geschapene niet kenbaar is, dan de essentie van God zeker niet.³

Deze manier van denken is dus niet op ‘essentie’ gericht, zoals in het antieke substantiedenken, maar op energieën, werkzame krachten, de krachten waardoor God zich tot de schepping verhoudt en in haar actief is. Door deze dynamische krachten treedt God in relatie tot ons en tot de gehele schepping. Dat betekent echter dat dit denken in de eerste plaats gericht is op relaties, en een dergelijke oriëntatie kan ook ons vandaag tot voorbeeld zijn.

Ik denk dat deze uitspraak van Basilius echt zoveel gewicht moet krijgen als ik hem geef. In ieder geval is de hele verdere ontwikkeling van de oosterse kerk erdoor gekenmerkt. En dat het denken van de westerse kerk in de vroege kerk in dit opzicht heel anders geweest zou zijn houd ik voor hoogst onwaarschijnlijk.⁴ Door tijdgebrek kan ik hier echter niet verder op ingaan.

Natuurlijk kan men de vraag stellen: Waarom spraken mensen in de kerk zoveel over ‘essentie’ wanneer hun denken toch eigenlijk niet op ‘essentie’ gericht was? Het antwoord moet ongeveer als volgt zijn: begrippen zoals ‘essentie’, die op ons uitsluitend als filosofische technische termen overkomen – en die dit ook toen, al naar gelang de context, werden vaak op een onnauwkeurige manier gebruikt die beïnvloed was door verschillende filosofische tradities. Omdat geen van deze filosofische stromingen met het christelijke geloof overeenstemde, maar het gebruik van zulke begrippen wel nodig leek om de eigen gedachten te kunnen formuleren, kan aan de filosofische achtergrond van deze termen geen al te grote betekenis ontleend worden. Doorslaggevend is daarentegen wat

christelijke schrijvers over hun geloof wilden zeggen. In de meeste gevallen zou men in vroegchristelijke formuleringen in plaats van 'de goddelijke essentie' ook wel 'het goddelijke leven' kunnen zeggen, waarmee men dichter bij dat wat er bedoeld werd zou komen dan wanneer er in het woord 'essentie' een specifieke filosofische betekenis gevonden zou worden.

Nu ik zo de moeilijke maar onvermijdelijke vraag over het antieke 'substantiedenken' in de vroege kerk tenminste rudimentair behandeld heb, kan ik me weer op lichter verteerbare kost richten.

7. Het 'Realsymbol' in de vroege kerk – de concreetheid van de religieuze werkelijkheid en de religieuze waarde van het lichamelijke, zintuiglijke en materiele

Een belangrijk kenmerk van de vroege kerk is het denken in termen van symbolen. Fundamenteel voor de opvatting over symbolen in de vroege kerk is dat symbool en werkelijkheid niet van elkaar gescheiden zijn. In het symbool is de gesymboliseerde werkelijkheid aanwezig. Het symbool is dus een 'echt symbool' ('Realsymbol').⁵

In de latere ontwikkeling van het westerse denken, komen symbool en werkelijkheid steeds verder uit elkaar te liggen. Dit gebeurde in eerste instantie – in de theologie is dit sinds tenminste de 9^{de} eeuw duidelijk aanwijsbaar – onder de invloed van de Germaanse manier van denken, waarin 'werkelijkheid' op een bijzonder materiele manier verstaan werd.⁶ Hier paste een als het ware ontledigde opvatting over het symbool bij. Het symbool is dan slechts een teken zonder realiteit. Of – met andere woorden – het is een teken van een afwezige werkelijkheid.

Dit wil niet zeggen dat er vanaf de 9^{de} eeuw van het ene moment op het andere geen dieper verstaan van symbolen meer geweest zou zijn. De westerse middeleeuwen zijn vol van getuigen van het laatstgenoemde. Maar in de historische ontwikkeling was er wel een tendens naar een scheiding tussen symbool en werkelijkheid.

In hedendaags taalgebruik het spraakgebruik van vandaag treffen we allebei aan: het symbool als teken van een afwezige werkelijkheid – dit is het overheersende gebruik van het begrip, vooral waar iets wordt beschreven als ‘slechts symbolisch’ – en symbool als iets dat meer is dan alleen maar een teken. Dit tweede taalgebruik we vinden vooral in de dieptepsychologie, waarin Carl Gustav Jung benadrukt dat symbolen diepere lagen van de ziel bereiken dan louter zakelijke of rationele boodschappen. Dit is de herontdekking van een voorheen nauwelijks theoretisch geformuleerd, maar toch levend inzicht dat gedurende lange tijd ontoegankelijk was. Daarbij moet wel opgemerkt worden dat er een belangrijk verschil bestaat tussen de dieptepsychologische en de vroegkerkelijke opvatting over symbolen. De werkelijkheid waarnaar het symbool in de dieptepsychologie verwijst, is een werkelijkheid binnen de ziel. In de context van de psychologie is dit begrijpelijk en consequent. In het christelijk geloof echter, dat weliswaar ook met psychologie te maken heeft, maar toch iets anders is dan een bijzondere vorm van psychologie, is de werkelijkheid die in het symbool aanwezig is niet alleen een werkelijkheid binnenin de ziel. De dieptepsychologisch verstaan van symbolen is niettemin zeer waardevol voor het christelijk geloof, temeer daar het, weliswaar niet uitsluitend, maar altijd toch ook heel beslist betrekking heeft op de werkelijkheid van binnen de ziel.

Voor een goede inschatting van de gevolgen die het verlies van de vroegkerkelijke opvatting over symbolen met zich meebracht, met name ook voor het denken in het Avondland, is het nodig om vast te houden dat religieus-geestelijke vormen van werkelijkheid in hoge mate – zo niet überhaupt – toegankelijk zijn door symbolen. Wanneer symbolen hun inhoud verliezen, wanneer ze alleen nog maar op een in henzelf niet aanwezige, maar afwezige werkelijkheid wijzen, dan verliest de religieus-geestelijke werkelijkheid zijn concrete karakter, ze wordt volledig abstract.

Het leeg geworden verstaan van het symbool heeft behalve het verlies van concreetheid met betrekking tot de religieuze werkelijkheid nog een ander en funest gevolg. Symbolen hebben immers niet alleen een geestelijke, maar ook een fysieke, zintuigelijke en materiële kant. Daarom heeft in het denken in termen van ‘echte symbolen’ het fysieke en zintuigelijke een hoge religieuze waarde. Dit is zelfs dan van toepassing wanneer dit in andere opzichten niet bijzonder hoog gewaardeerd of zelfs nogal negatief beoordeeld wordt. Dergelijke spanningen, zelfs tegenstrijdigheden, komen we in het denken steeds weer

tegen. Hoe het ook mag zijn, tenminste op het religieuze gebied in de engere zin van het woord leidt het denken in termen van 'echte symbolen' tot een grote waardering van het lichamelijke en materiele. Omgekeerd heeft het leeg maken van het symboolbegrip tot gevolg, dat het lichamelijke en materiele zijn religieuze waarde verliest.

Zo zien we dat de vroege kerk met haar 'Realsymbolismus' tot een dieper verstaan van de religieuze werkelijkheid en van ons eigen mens-zijn kan voeren. Ondersteuning bij het streven naar het herwinnen van een omvattend verstaan van symbolen komen we vooral in de dieptepsychologie tegen.

8. Gebed en liturgie als de beslissende uitdrukking van het geloof

Het geloof van de vroege kerk kwam vooral in het gebed en de liturgie tot uitdrukking en werd daarin geleefd. Natuurlijk werd een aantal centrale punten van het geloof in de driedivulige God en in Jezus Christus door oecumenische concilies dogmatisch vastgelegd om het zo te beschermen tegen vervormingen van het geloof. Maar de latere tendens die vooral in het confessionele tijdperk – de 16^{de} eeuw en daarna – in het Westen tot bloei kwam om talrijke punten van de geloofsleer in officiële belijdenisteksten met een verplichtend karakter vast te leggen was de vroege kerk vreemd. Het is natuurlijk wel zo dat over de fundamentele beslissingen over het geloof in de vroege kerk heftig en deels ook lang gestreden werd. Dit gegeven belemmert vaak het zicht op het feit dat het op de oecumenische concilies van de vroege kerk niet om allerlei vragen met betrekking tot de geloofsleer ging, maar om een relatief klein aantal fundamentele beslissingen.

De situatie van kerken vandaag de dag wordt op de ene of andere manier nog altijd belast door de nawerking van het confessionele tijdperk. Er zijn echter ook nu kerken die hun geloof in essentie in gebed en liturgie tot uitdrukking brengen en niet in uitvoerige en gedetailleerde belijdenisdocumenten. Dit zijn naast de Oud-Katholieke Kerken de Orthodoxe en Anglicaanse Kerken. Met behulp van het voorbeeld van de Anglicanen wil ik nu verduidelijken wat ik zojuist stelde.

Het gezaghebbende document met betrekking tot het geloof van de kerk is in de anglicaanse traditie het *Book of Common Prayer*, dat wil zeggen: een liturgisch boek, niet een belijdenis. Daarnaast gelden ook de '39 Articles of Religion' van 1562 als een historisch

getuigenis van het geloof van de kerk, hoewel dit van land tot land verschilt. Zowel het *Book of Common Prayer* als ook de '39 Articles' gaan uit van de fundamentele beslissingen over het geloof in de drievuldige God en Jezus Christus. Dat geldt overigens ook voor de belijdenisdocumenten van de Lutherse, Gereformeerde en Rooms-Katholieke Kerken. Tenminste op dit punt heerst er dus overeenstemming.

Op het Europese continent werden de '39 Articles' vaak als een belijdenisgeschrift analoog aan de lutherse en gereformeerde belijdenisgeschriften opgevat. Dat ze in werkelijkheid echter een heel ander karakter hebben, wordt al duidelijk bij een eerste vergelijking.⁷ Afgezien van de inhoud valt gelijk op dat de omvang van de lutherse of gereformeerde belijdenisgeschriften een veelvoud is van die van de '39 Articles.' En laten we niet vergeten dat in de anglicaanse traditie het *Book of Common Prayer* het belangrijkste document is wat het geloof van de kerk betreft. Dit kent bij mijn beste weten geen parallel in de Lutherse of Gereformeerde Kerken. De anglicaanse visie komt echter overeen met de houding van de vroege kerk in dit opzicht.

De lutherse en gereformeerde belijdenisgeschriften hebben als hun tegenhanger aan de rooms-katholieke kant in de besluiten van het Concilie van Trente (1545-1568). In al deze kerken, die, anders dan de oud-katholieke, orthodoxe en anglicaanse kerken, uitvoerige en gezaghebbende leerstellige belijdenisteksten hebben, komt natuurlijk de vraag op hoe zo met deze documenten omgegaan kan worden dat met huidige inzichten rekening gehouden kan worden en de beweging naar eenheid onder de van elkaar gescheiden kerken niet gehinderd wordt. Deze vraag valt echter buiten het bestek van deze lezing. Daarom kan er alleen op gewezen worden dat de houding van de vroege kerk, die vooral gebed en liturgie als de authentieke en gezaghebbende uitdrukking van haar geloof zag en niet uitvoerige, officiële en bindende leerstellige documenten, in de huidige oecumenische situatie verder kan helpen.

9. De betekenis van het geloof in de Drievuldigheid voor de relatie tot God

Laten we ons nu op de inhoud van het geloof richten. Ik moet me tot slechts een paar punten beperken. Daaronder mogen natuurlijk die punten die met de fundamentele

beslissingen van de vroege kerk, dus met het geloof in de drievuldige God en in Jezus Christus, te maken hebben, niet ontbreken.

Het geloof in de ene God, Vader, Zoon en Heilige Geest, was in de vroege kerk van centrale betekenis voor het geestelijke leven. Door de Zoon, Jezus Christus, werd immers God die niet direct toegankelijk was voor ons mensen toegankelijk. Maar ook in onszelf is God aanwezig en actief, namelijk als de Heilige Geest. In dit verband staat de activiteit van de Heilige Geest nooit los van die van Jezus Christus en staat omgekeerd de activiteit van Jezus Christus nooit los van die van de Heilige Geest. Alleen door de activiteit van God in mijzelf – namelijk de activiteit van de Heilige Geest – kan ik me openen voor Gods liefde die hij in Jezus Christus laat zien en die die mij door andere mensen, die door deze liefde gegrepen zijn, bereikt. En deze mensen zijn door Gods liefde gegrepen omdat ze niet alleen van Jezus gehoord hebben, maar omdat de boodschap van Jezus en zijn liefde hen door de Heilige Geest ook innerlijk bepaalt. Omgekeerd zorgt de ontmoeting met Jezus Christus, die zulke mensen mij toegankelijk maken, ervoor dat Gods activiteit in mijzelf – de activiteit van de Heilige Geest dus – op een nieuwe en andere manier plaats vindt als anders het geval geweest zou zijn.

Uiteindelijk gaat het er bij het geloof in de drievuldige God om dat God *zichzelf geeft*; hij geeft ons aandeel aan zijn goddelijke leven *door de Zoon*, doordat hij ons als een 'jij' ontmoet, en *in de Heilige Geest*, die in ons binnenste woont. Daarom was het voor de vroege kerk zo belangrijk dat Vader, Zoon en Heilige Geest één enkele God zijn. Het gaat er immers om dat God aandeel schenkt aan zijn eigen leven en niet aan dat van een tweede of derde wezen. Dat laatste is echter alleen dan mogelijk wanneer het leven van Vader, Zoon en Heilige Geest het leven van één God is.

Op deze manier is het geloof in de Drievuldigheid uiterst nauw verbonden met de persoonlijke relatie tot God, want dat is namelijk de relatie tot God die mij als een 'jij' ontmoet in zijn Zoon Jezus Christus en door hem in alle mensen, tot die God die als de Heilige Geest in mijn binnenste woont en die als de Vader de bestaansgrond van Zoon en Geest is, door welke Hij, die niet direct toegankelijk is, werkelijk en geheel toegankelijk wordt.

Vergeleken met zo'n spirituele en levendige opvatting over het geloof in de Drievuldigheid is in de ontwikkeling van de westerse theologie in de loop van het tweede millennium de

leer van de Drievuldigheid tot op grote hoogte tot een zeer abstracte theorie verworden, waarvan de betekenis voor een levende relatie met God nauwelijks nog zichtbaar is. Ook vandaag de dag wordt deze leer vaak zo begrepen en beleefd. Een vroegkerkelijk verstaan van de Drievuldigheid zou in deze context een model kunnen zijn.

10. De opvatting over Jezus Christus

Samen met het geloof in de drievuldige God en onlosmakelijk hiermee verbonden is het geloof in Jezus Christus het tweede thema van de basisbeslissingen van de vroege kerk.

In de kern gaat het erom dat, aan de ene kant, God werkelijk in Jezus Christus gehandeld heeft en dat, aan de andere kant, Jezus Christus geheel en al mens was. Het tweede komt ons vandaag de dag misschien als iets vanzelfsprekends voor, maar vanuit het perspectief van een groot aantal vormen van religiositeit is dit geenszins het geval.

Waarom beide aspecten, het werkelijk God-zijn en het werkelijke mens-zijn van Jezus Christus voor de vroege kerk zo belangrijk was, is hierboven al aangeduid. Alleen wanneer hij werkelijk God is, kan hij aandeel aan het *goddelijke* leven schenken en alleen wanneer hij werkelijk mens is, kan hij *mensen* daar aandeel aan geven. Ook kan alleen God de vervreemding tussen mensen en God – in traditioneel taalgebruik: ‘zonde’ – overwinnen en tegelijkertijd kan alleen een mens dit doen omdat het immers om God en de *mens* gaat.

Het is in dit verband niet mogelijk om hier nader op in te gaan. Toch is het nodig om een heel beslissend aspect ervan te noemen. De vroegkerkelijke opvatting over Christus – Jezus Christus als werkelijk God en werkelijk mens – veronderstelt dat de mens sinds zijn schepping aandeel aan God heeft. Het aandeel hebben aan God hoort daarom bij de menselijke natuur in zijn volheid. De Bijbelse fundering voor deze zienswijze vond de vroege kerk in uitspraken over de schepping van de mens naar Gods beeld en gelijkenis (Gen. 1,27; 5,1; 9,6). In dit verband werd het bestaan in Gods gelijkenis als gave en opgave begrepen: als gave en opgave al sinds de Schepping, als opgave die, ondanks alle vervreemding vervuld kan worden vanuit Jezus Christus.

Dit aspect acht ik van belang omdat het alleen zinnig is om aan de vereniging van God en mens in Jezus Christus te geloven tegen de achtergrond van het uitgangspunt dat aandeel

hebben aan God tot de volledige, met de schepping overeenstemmende natuur van de mens behoort. Wanneer er echter vanuit gegaan wordt dat het tot de volle en echte natuur van de mens behoort om geen aandeel aan God te hebben is het onmogelijk op een zinnige manier aan de menswording van Jezus Christus te geloven op de manier van vroege kerk – en het Nieuwe Testament, tenminste het Evangelie volgens Johannes (Joh. 1,1-14).⁸ Bovendien moet onder ogen gezien worden dat de ‘godde-loze’ opvatting over de volledige natuur van de mens in het moderne atheïsme niet uit de lucht is komen vallen, maar dat er in de ontwikkeling van de kerk in het Westen al een tendens in deze richting was.

11. Verzoening door voldoening?

Veel mensen denken dat het de algemeen-christelijk, zelfs Bijbelse leer is dat Jezus Christus ons met God verzoend heeft doordat hij door zijn dood aan het kruis voldoening bewerkstelligd heeft voor de zonden van de mensheid. Maar noch de gedachte van de verzoening *van God* door Jezus Christus noch de gedachte van voldoening is Bijbels of vroegkerkelijk.

Bijbels is de notie dat God in Jezus Christus de *mensen* met zichzelf (i.e., met God) verzoend heeft (Kol., 1,20). Het verschil tussen de verzoening van *mensen* met God en verzoening van *God* met de mensen heeft als zijn kern dat bij de verzoening van God iets aan God veranderd wordt, terwijl bij de verzoening van de mensheid met God iets aan de mensheid veranderd wordt. Alleen het laatstgenoemde is Bijbels en vroegkerkelijk.

Voldoening betekent dat er een prestatie gebracht wordt waardoor de gekrenkte eer van een persoon hersteld wordt. Dit is precies de inhoud van de voldoeningsleer die in de westerse kerk voor het eerst in de 11^{de} eeuw door Anselmus van Canterbury ontwikkeld werd. Deze houdt in dat Jezus Christus door zijn dood, begrepen als dat wat de mensen God bij wijze van voldoening verschuldigd waren, Gods eer, die door de menselijke zonde gekrenkt was, weer herstelt. In zijn strengste vorm, die de gedachte inhoudt dat God de mens op geen enkele andere manier zou hebben kunnen verlossen, is deze leer weliswaar ook in de Middeleeuwen niet geaccepteerd, maar ze is toch van grote invloed geweest op het religieuze denken in het Westen. Hierdoor is een godsbeeld bevorderd dat vandaag

de dag geheel en al ongeloofwaardig geworden is. Het is daarom des te belangrijker dat de vroege kerk, net zoals de Bijbel, de notie van genoegdoening niet kent.

Wat de vroege kerk dan positief over de betekenis van het lijden en de dood van Christus zegt, mag hier niet verkeerd begrepen worden. De vroege kerk had er in ieder geval geen afgesloten theorie over, maar had er alleen verschillende beelden voor die echter ook niet zonder tegenspraak bleven. De belangrijkste gedachtegang lijkt mij in ieder geval dat het mens-zijn van God – wij zouden zeggen: Gods solidariteit met de mensheid – tot lijden en dood aan toe het eigenlijke verlossende is.

12. De verheerlijking van het lijden?

Het verwijt dat het Christendom het lijden verheerlijkt en daarmee een negatief, levensvijandig ethos propageert, komt in onze tijd veel voor. Het is ook niet te ontkennen dat dit in de kerk van het Westen sinds ongeveer de 13^{de} eeuw het geval is. Dit is niet de plek om de redenen voor deze ontwikkeling uiteen te zetten. Wel kunnen we opmerken dat de verheerlijking van het lijden de vroege kerk vreemd was. Kenmerkend is de manier waarop de kruisiging afgebeeld wordt in de vroege kerk. In zoverre aan het kruis überhaupt ook de gekruisigde afgebeeld werd, gebeurde dat op een manier die vooral tot uitdrukking bracht dat hij lijden en dood overwonnen had. *Daarom* ging het; het ging er niet om zijn afschuwelijke lijden in geuren en kleuren af te beelden. Sinds de 13^{de} eeuw is dat in het Westen veranderd. De spiritualiteit van het je helemaal verliezen in het lijden van Christus heeft weliswaar tot indrukwekkende culturele prestaties geleid, zoals het Isenheimer altaar of Lutherse passiemuziek, maar ze is spiritueel gezien problematisch. Orthodoxe theologen benadrukken dat de oosterse traditie geen heiligen met stigmata kent. Het verschijnen van de wonden van Christus op het lichaam van gestigmatiseerde mensen – voor het eerst kwam dit voor bij Franciscus van Assisi in 1224, twee jaar voor zijn overlijden – is onmiskenbaar een gevolg van deze nieuwe, op het lijden gerichte spiritualiteit. De grootsheid van dit fenomeen valt niet te ontkennen, maar gelukkig was deze ontwikkeling niet. Het verschil met de houding van de apostel Paulus die in de vroege kerk grosso modo gecontinueerd werd, is vooral dat Paulus het lijden, wanneer het zich voordeed, accepteerde en als een mogelijkheid zag om zijn band met Christus en diens kracht te ervaren, en het daarom kan begroeten, maar het niet zocht. In de nieuwe lijdensspiritualiteit van het

Westen werd het lijden echter ook zonder meer gezocht. In de vroege kerk kwam zo iets alleen buiten de mainstream voor, hoewel het in één geval om een getalsmatig forse groep ging, namelijk toen in de tijd van de grote vervolgingen mensen het martelaarschap zochten.

Nu zullen westerse vooral protestantse theologen de vroege kerk de tegenvraag stellen of ze het lijden en de kruisdood van Christus niet te weinig gewicht geven. Ik kan hier niet op deze vraag ingaan, maar moet me toch de opmerking veroorloven dat wat de kerkvaders hierover zeggen en niet in de laatste plaats ook het getuigenis van de vroegkerkelijke en oosterse liturgie van de Goede Week en de verering van het kruis laten zien, dat het lijden en de dood van Christus daar zeer serieus genomen worden. We moeten daarbij bovendien bedenken dat de vroege kerk en de oosterse kerk hun geloof vooral in de liturgie tot uitdrukking brengen.

13. De kerk als gemeenschap

De vroege kerk zag zichzelf vooral als een gemeenschap in Christus waarin bij processen van besluitvorming een zo groot mogelijke betrokkenheid nagestreefd werd. Concilies die vooral vergaderingen van bisschoppen waren, bezaten hun gezag op grond van de instemming van de kerk die ze representeerden. Daarom gold de receptie van een concilie door de kerk, en dat betekent niet in de laatste plaats: door de gelovigen, als een oordeel over zijn gezag en vooral ook als oordeel over het waarheidsgehalte van zijn besluiten. Deze opvatting over het gezag van concilies had zijn basis in het geloof dat ook gewone gelovigen de heilige Geest ontvangen hadden.

Niemand zal beweren dat zo een manier van besluitvorming eenvoudig en zonder problemen is. Menselijk streven naar macht en menselijke domheid spelen steeds weer een rol. Maar het vroegkerkelijke uitgangspunt van gemeenschappelijke besluitvorming op een zo breed mogelijke basis is waarschijnlijk de enige wijze van besluitvorming die, ondanks alle moeilijkheden die de praktische uitvoering ervan met zich meebrengt, voor de kerk van vandaag als model kan dienen.

14. Alleen de vroege kerk van het Oosten als model voor de correctie van verkeerde ontwikkelingen in het Westen

Bij de tot dusver besproken punten kan de vroege kerk in het algemeen, dat wil zeggen: zonder tussen het Oosten en het Westen te onderscheiden als model gezien worden in relatie tot latere ontwikkelingen in het Westen. Nu moeten echter enige vragen ter sprake komen waarbij het niet mogelijk is om de vroege kerk tegenover de latere westerse kerk te plaatsen, maar waar ongelukkige ontwikkelingen in het Westen al tamelijk vroeg in de vroege kerk begonnen. In deze gevallen kan niet de gehele vroege kerk, maar alleen het oostelijke deel ervan, als model voor de correctie van verkeerde ontwikkelingen in het Westen dienen.

15. De Augustinus' leer van de erfzonde

De grote Noord-Afrikaanse kerkvader Augustinus (354-430) heeft een enorme, ja zelfs buitenproportionele invloed op de verdere geestelijke ontwikkeling van de westerse kerk uitgeoefend. Zijn denken is bijzonder rijk en ook vol spanningen. De thema's waarover hij bijzonder veel te zeggen heeft zijn de grootsheid en macht van de goddelijke genade en de centrale betekenis van de liefde. Met betrekking tot verschillende vraagstukken staat hij echter aan het begin van een ontwikkeling die ten opzichte van de oudere westerse en van de ongewijzigd voortgezette traditie van de oosterse kerk, een breuk betekende die de westerse kerk op een ongelukkig pad bracht. De verantwoordelijkheid hiervoor ligt overigens voor een groot deel niet bij Augustinus maar bij degenen die in het Westen zijn gedachtegoed op een al te eenzijdige en absolute manier lieten gelden. In het geval van ettelijke vraagstukken was Augustinus ten opzichte van zijn eigen ideeën kritischer dan de latere westerse traditie.

Hier kan alleen op de specifiek augustijnse opvatting met betrekking tot de leer van de erfzonde en de daarmee nauw verbonden houding ten opzichte van seksualiteit ingegaan worden.

Het uitgangspunt voor de augustijnse leer van de erfzonde is de volgende uitspraak van de apostel Paulus in de Brief aan de Romeinen: “Daarom, zoals door één mens de zonde in de wereld is gekomen en door de zonde de dood, en de dood voor ieder mens is gekomen omdat ieder mens heeft gezondigd” (5,12; NBV21). In de Latijnse vertaling las Augustinus hier ‘[...] in wie allen zondigden’ in plaats van “omdat allen zondigden” (ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον). Augustinus concludeerde op basis hiervan dat allen in Adam waren toen hij zondigde en dat allen daarom in Adam gezondigd hadden. Hierover zegt Paulus echter niets. Voor hem is het zo dat door de afwending van God (zonde) een vervreemding tussen mensheid en God ontstaat die als een bovenpersoonlijk fenomeen op alle mensen van invloed is en ertoe leidt dat iedereen op basis van deze vervreemding handelt (i.e., zondigt). Dit leidt tot de heerschappij van de dood die niet alleen maar als lichamelijke dood te begrijpen is, maar als de macht die iedere vorm van betekenis of zin vernietigt (zie 1 Kor. 15,14-19, 32b). Hiervan heeft Christus ons door zijn dood en verrijzenis bevrijd.

De specifiek augustijnse leer van de erfzonde die inhoudt dat allen in Adam gezondigd hebben is Bijbels dus zonder basis. Ze betekent wel een zware last voor de geloofwaardigheid van de christelijke verkondiging en heeft en had ook andere bijzonder negatieve gevolgen (bijvoorbeeld de leer dat ongedoopte kinderen die sterven geen deel kunnen krijgen aan de eeuwige zaligheid). De voor-augustijnse westerse en de zonder invloed van Augustinus voortgezette oosterse traditie stemmen in essentie overeen met dat wat hierboven over de gedachtegang van de apostel Paulus gezegd werd.

16. Erfzonde en seksualiteit bij Augustinus

Augustinus staat in principe positief tegenover seksualiteit als iets dat bij de zo geschapen mens hoort. Hij heeft echter een negatieve opvatting over seksueel verlangen en lust. Het verband dat hij legde tussen het doorgeven van de erfzonde bij het verwekken van kinderen en het seksuele verlangen van de ouders had in het bijzonder ernstige gevolgen. Door deze vorm van verlangen en van seksuele lust wordt zijns inziens de erfzonde voortgeplant. Deze gedachte, die Paulus volledig vreemd is, heeft overal waar deze leer opgedeed de houding ten opzichte van seksualiteit vergiftigd.

17. De houding ten opzichte van seksualiteit in de traditie van de oosterse kerk

Ook in de oosterse kerkelijke traditie vinden we met betrekking tot seksualiteit veel dat ons vreemd is. Op de redenen daarvoor kan hier niet ingegaan worden. Maar we moeten wel in gedachten houden dat zelfs in de heidense late oudheid de houding tegenover seksualiteit zeer ambivalent was. Het is alleen al de moeite waard hier te vermelden dat de heidense artsen van de Romeinen in de 3^e en 4^e eeuw na Christus, en in sommige gevallen al vroeger, het standpunt innamen dat het voor de gezondheid van de man het beste zou zijn als hij alleen het beste als hij alleen geslachtsgemeenschap had voor de voortplanting van kinderen.⁹

In vergelijking met het vreemde verband dat Augustinus legt tussen erfzonde en seksuele begeerte, is het opvallend hoe onbevooroordeeld een vooraanstaande vertegenwoordiger van de oosterse kerkelijke traditie, zoals Johannes Chrysostomus (344-407), in een preek over seksueel genot kon spreken:

....een huwelijk...is een mysterie en het beeld van iets groots...Het is een beeld van de vereniging van Christus met de kerk...Hoe is het een mysterie? Ze verenigen zich met elkaar en de twee maken zich tot één.... Maar hoe worden ze één vlees? Zoals wanneer je het puurste goud met ander goud vermengt, ontvangt de vrouw met het grootste verlangen als een smeltkroes de bevruchtende substantie in haar, en koestert en behoedt deze doordat ze van het hare erbij mengt, en brengt zo een mens ter wereld. Het kind is een soort brug, zodat de drie één vlees worden...Maar wat nu wanneer er geen kind is, zijn ze dan niet nog altijd twee? Dit is heel duidelijk, want dit (sc. de vereniging tot één vlees) bewerkstelligt de vereniging, wanneer de lichamen van hen beiden zich in elkaar uitgieten en met elkaar versmelten. Wanneer je een parfum bij olie mengt, dan vormt het mengsel een geheel; zo is het ook hier het geval. Ik weet dat velen zich bij deze woorden ongemakkelijk voelen...Waarom schaamt u zich voor iets dat eerbaar is? ... Je zo gedragen

past bij de houding van de valse leraren. (Hom. 12,5-6 in Col. 4,12-13 – MPG 62,387-388).

De seksuele vereniging wordt hier in een emotioneel positief geladen sfeer geplaatst, vooral door het gebruik van beelden (puur goud, geur, olie). Bovendien is er geen spoor van de obsessie met voortplanting – seksuele vereniging als het even kan alleen als het noodzakelijk is voor het verwekken van een kind – zoals we het vaak lezen in heidense en christelijke teksten uit de late oudheid. Het is ook duidelijk dat de prediker zich ervan bewust is dat velen, zonder het te weten, onder de invloed van de valse leraars staan, die seksualiteit als vuil en slecht beschouwen. Johannes Chrysostomus wil dit tegengaan.

De houding ten opzichte van het huwelijk van geestelijken kan als een indicatie van de verschillende houdingen van de oosterse en westerse kerken ten opzichte van seksualiteit überhaupt gelden. In het Oosten was en is de basisregel dat gehuwden een normaal huwelijksleven blijven leiden na de wijding tot het diaconaat en ook na de wijding tot het priesterschap. In het Westen daarentegen gold de eis van volledige seksuele onthouding voor hen, maar ook voor lectoren en dergelijke. Zij moesten nu met hun vrouwen samenleven als broer en zus. Het Oosten verwierp dit als een afwijking van het Nieuwe Testament en van de traditie en als een onrecht tegen de vrouw. Zij heeft dit standpunt echter ook niet consequent verdedigd. Op het (tweede) Concilie van Trullo in Constantinopel in 692 richtte het Oosten deze verwijten in een zeer officiële vorm aan het Westen,¹⁰ maar verzag ook dat bisschoppen, zoals het al langere tijd de praktijk was, na hun wijding niet langer met hun vrouw samenwoonden. Het is aan de tekst nog steeds te merken dat het concilie zich van zijn inconsequentie tot op zekere hoogte bewust was, want als onderbouwing, ja bijna als excuus, wordt aangevoerd dat de gelovigen niet accepteren dat een bisschop met zijn vrouw samenwoont. Omdat later gewoonlijk monniken bisschop werden, deed dit probleem zich niet meer op dezelfde manier voor als voorheen. In het Oosten kent de houding ten opzichte van het huwelijk van geestelijken dus inconsequenties en compromissen, maar het Oosten heeft ook duidelijk een positievere houding ten opzichte van seksualiteit dan het Westen. Dit betekent dat de oosterse kerk in dit opzicht weliswaar slechts in zeer beperkte mate als model kan dienen, maar het kan wel wat bijdragen aan de correctie van de westerse traditie.

18. Onderwerpen met betrekking waartoe de vroege kerk en de oosterse kerk geen model kunnen zijn

Na een aantal onderwerpen besproken te hebben voor welke de vroege kerk en de oosterse kerk min of meer als model kunnen dienen, is het ook nodig enkele punten te noemen waarbij dit niet het geval is. Dit geldt in de eerste plaats voor de verhouding tussen kerk en staat. Dit is in de vroege kerk en de oosterse kerk altijd een onopgelost probleem gebleven. De in theorie bepleite samenwerking tussen keizer en kerk, zonder keizerlijke inmenging in de interne aangelegenheden van de kerk, is nooit echt in de praktijk gebracht. De houding tegenover de Joden en de positie van de vrouw is ook geenszins exemplarisch, zelfs al was zij vaak gedifferentieerder dan men vandaag buiten vakkringen pleegt te denken. Tenslotte is de behandeling van andersdenkenden, tenminste sinds de 5^e eeuw, allesbehalve voorbeeldig. Desondanks mag ook niet onvermeld blijven dat de vroege kerk en de oosterse kerk noch de inquisitie, noch de systematische heksenvervolgging kenden zoals de latere westerse kerk, en natuurlijk ook geen kruistochten, waarvan de slachtoffers naast moslims vooral oosterse christenen waren.

19. De mogelijkheden om in de vroege en oosterse kerken een model te zien: samenvatting

Veel van wat hier is gezegd, zou naar mijn mening deel moeten uitmaken van de basis-kennis van academici. Ik heb de indruk dat dit in de realiteit zelfs onder theologen niet algemeen bekend, of op zijn minst weinig bekend is. Laten wij kort samenvatten hoe de vroege kerk en de oosterse kerk als model kunnen dienen voor het kerk-zijn in het Westen vandaag. Wij zijn met name de volgende punten tegengekomen:

- een nauwe samenhang tussen theologie enerzijds en spiritualiteit, liturgie en pastorale praktijk anderzijds;
- een manier van denken die sterk gericht is op relationaliteit, met name op de relatie tussen de mens en God, en die bovendien God geheel en al laat zijn (Basilus: het wezen is onkenbaar);
- de diepe en omvattende opvatting over symbolen;

- het geestelijk levende verstaan van de Drievuldigheid;
- het verband tussen de menselijke participatie in God vanaf de schepping ('beeld van God' zijn) en het geloof in de menswording van God in Jezus Christus;
- de kerk als een gemeenschap met breed gedragen besluitvormingsprocessen;
- de opvatting van verlossing in Christus zonder het idee van voldoening;
- het serieus nemen van het lijden en de dood van Jezus en het lijden en de dood in het algemeen, zonder het lijden te zoeken of te verheerlijken;
- het serieus nemen van de vervreemding van de mens van God, van de medemens en van zichzelf ('zonde', 'erfzonde') zonder de last van de specifiek Augustijnse leer van de erfzonde (niet in de laatste plaats met betrekking tot seksualiteit).

20. Misschien een ander soort kerk, maar niet een andere 'denominatie'

Wanneer men dit alles overweegt, kan men tot de conclusie komen dat er nog een ander type kerk is dan de voornamelijk in het Westen bekende kerktypen, het rooms-katholieke en het reformatorische, en dat het verschil tussen het vroegkerkelijke kerktipe en deze latere westerse kerktypen groter is dan het verschil tussen de rooms-katholieke en de protestantse kerktypen. Er valt veel te zeggen voor een dergelijke conclusie. Wie deze overweging volgt, zou dan nog een stap verder kunnen gaan en menen dat het vroegkerkelijke begrip van de kerk tot op zekere hoogte een andere 'denominatie' zou zijn. Maar dat is niet het geval. Als men het woord 'denominatie' in zijn historische context serieus neemt, betekent het zoiets als 'bijzondere, uitzonderlijke geloofsgemeenschap'. Maar het type van de vroege kerk is juist geen bijzondere of uitzonderlijke geloofsgemeenschap, maar de hoofdstroming. Hierbij moet rekening worden gehouden met wat hierboven werd gezegd in de context van de bespreking van gebed en liturgie als centrale uitdrukkingvorm van het geloof over 'belijdenisgeschriften' werd gezegd. Overigens benadrukten de oud-katholieken reeds in de 19^e eeuw overeenkomstig deze positie dat zij niet het

zoveelste ‘kerkgenootschap’ waren, ook al leken zij dat van buitenaf en vooral oppervlakkig gezien wel.

21. Vroegkerkelijk erfgoed, verkeerde ontwikkelingen en de noodzakelijkheid van nieuwe ontwikkelingen in de latere westerse kerk

Vanwege het onderwerp van deze lezing was het een gegeven dat vooral de verschillen tussen de vroege kerk en de latere westerse kerk en dan met name ongelukkige ontwikkelingen in het Westen ter sprake zouden komen. Het is echter niet zo dat het vroegkerkelijke erfgoed in het Westen volledig verdwenen zou zijn. Het was nog steeds min of meer aanwezig, ook al werd het op een zeer eenzijdige manier doorgegeven, namelijk bijna uitsluitend door de lens van Augustinus, en dan nog op basis van een heel beperkte interpretatie van zijn werk. Maar ook op deze manier was het vroegkerkelijke erfgoed een levende religieuze factor in de westerse kerk van het tweede millennium, hetzij als een aspect van het voortzetten van de traditie, hetzij als een uitgangspunt voor vernieuwingspogingen zoals in de Benedictijnse orde.¹¹ Het is opvallend dat de meeste vernieuwingsbewegingen geïnspireerd werden door Augustijns denken. Een van deze vernieuwingsbewegingen was immers de Reformatie, hoezeer zij ook een bijzonder karakter heeft die haar onderscheidt van anderen in de reeks van vernieuwingsbewegingen. Augustinus inspireerde ook de vernieuwingsbeweging die de geschiedenis en het karakter van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, de Kerk van Utrecht, bepaalde. Dit is geenszins bedoeld om de kritische opmerkingen weg te nemen die ik hierboven heb gemaakt over onwenselijke ontwikkelingen in het Westen, en of die over onwenselijke ontwikkelingen die terug te voeren zijn op Augustinus. Maar het moet duidelijk worden dat er een totaal vertekend beeld ontstaat als men alleen maar ongewenste ontwikkelingen in de latere westerse kerk ziet en Augustinus alleen maar ziet als het beginpunt van zulke onwenselijke ontwikkelingen. Ook de veranderingen en nieuwe ontwikkelingen in de latere westerse kerk zijn niet allemaal onwenselijk. Sommige daarvan waren natuurlijke en noodzakelijke verdere ontwikkelingen waardoor ingegaan werd op nieuwe omstandigheden. Er ontstond een rijke schat aan vormen van spiritualiteit, intellectuele prestaties en initiatieven op het vlak van het geleefde geloof. Zeker niet alles hiervan, maar toch veel en geenszins alleen maar een klein deel, kan vruchtbaar zijn voor het christelijk leven van

vandaag. Eén instantie van een nieuwe benadering die noodzakelijk geworden was en die een verandering is ten opzichte van de vroege kerk moet ik in het bijzonder noemen. Ik denk aan de kritische receptie van de standpunten van de Verlichting, die ook voor de oud-katholieken in de 19^e eeuw en daarna van het grootste belang geweest zijn en die hebben bijgedragen aan hun verzet tegen het ultramontaanse systeem.

22. Is de tijdsgeest een criterium voor de vraag of iets een model kan zijn?

We hebben nu verschillende keren gesproken over gebieden waar de vroege kerk en de oosterse kerk als model kunnen dienen, en over gebieden waar dat niet het geval is. Men kan zich terecht afvragen op grond van welke criteria een dergelijk onderscheid is gemaakt. Is de mentaliteit van vandaag het enige criterium? Maakt dit de tijdsgeest niet tot opperste rechter? En de tijdsgeest, zoals we weten, kan snel veranderen.

Aan de andere kant moet ook duidelijk worden gesteld dat wij de tijdsgeest niet mogen veronachtzamen. Aan het begin van de lezing werd gezegd dat alleen datgene wat een impuls geeft tot vernieuwing in de kerk, tot verdieping van geloof en geestelijk leven en tot het overwinnen van obstakels voor eenheid als voorbeeld kan functioneren. Als we de huidige mentaliteit buiten beschouwing laten, kunnen wij natuurlijk niet beoordelen wat een dergelijke impuls kan geven.

Maar ook om theologische redenen kunnen wij er niet omheen de tijdsgeest van vandaag serieus te nemen. Als wij geloven in de heilige Geest, die in ons is en werkt, dan betekent dit ook dat wij alleen in deze heilige Geest kunnen oordelen of iets als voorbeeld kan functioneren of niet. De Heilige Geest werkt nu echter in ons, d.w.z. ook in onze huidige mentaliteit.

Het is echter ook zo dat wij ons niet kritiekloos mogen laten leiden door huidige tijdsgeest. Anders wordt de tijdsgeest werkelijk tot een afgod. We moeten onze huidige mentaliteit laten bevragen. Als christenen moeten wij het laten bevragen door het getuigenis van de Heilige Schrift. Maar, zoals ik heb geprobeerd te betogen, het is ook bijzonder behulpzaam om onze huidige mentaliteit te laten bevragen door de traditie van de vroege kerk. Maar we kunnen niet om de tijdsgeest heen. Deze is zeker niet uniform, zodat wij ook binnen de huidige tijdsgeest steeds een keuze moeten maken en een beslissing moeten nemen.

Maar dit neemt niet weg dat de huidige tijdsgeest onontbeerlijk is voor elk oordeel over de mate waarin iets tot voorbeeld kan zijn. Het moet echter wel een mentaliteit zijn die zich laat bevragen door de Heilige Schrift en de oorspronkelijke traditie en die zich in dit proces verandert.

23. Voorbeelden van impulsen uit de vroege kerk en de oosterse kerk bij westerse theologen van de 19^e en 20^e eeuw

Chronologisch noem ik allereerst Matthias Joseph Scheeben (1835-1888). Hij was hoogleeraar dogmatiek aan het seminarie van Keulen. Zijn voornaamste verdienste was dat hij een levendige kijk op het geloof kreeg door zijn uitgebreide lectuur van de kerkvaders, vooral van de Griekse, maar ook van latere theologen, en dat hij dit doorgaf. In het bijzonder vermeld ik dat hij, in navolging van de Griekse kerkvaders, een bijzondere inwoning van de Heilige Geest in gelovigen leerde. Eeuwenlang werd in de westerse scholastieke theologie alleen een algemene inwoning van God onderwezen, en werd het spreken over de inwoning van de heilige Geest slechts beschouwd als een taalkundige specificatie, terwijl strikt genomen de Drie-enige God in de gelovige woont zonder onderscheid van personen. Door opnieuw een bijzondere inwoning van de Heilige Geest te leren, gaf Scheeben de leer van de Drie-eenheid weer een betekenis voor het geestelijk leven, die zij lange tijd niet had gehad.

De theologen over wie ik het nu zal hebben, behoren allen tot de 20^e eeuw. Yves Congar (1904-1995), de Franse Dominicaanse theoloog die een beslissende invloed heeft gehad op het Tweede Vaticaans Concilie, heeft door zijn intensieve studie van de kerkvaders de grondslagen gelegd voor de vernieuwing van het kerkbegrip. Nauw daarmee verbonden was zijn inzet voor de 'theologie van de leken' en voor de oecumene.

Jean-Marie Tillard (1927-2000), een Dominicaan uit Canada, was een van de belangrijkste oecumenici van de Rooms-Katholieke Kerk. Ook hij werkte vanuit de geest van de kerkvaders, die hij intensief bestudeerde, aan de verdere verdieping en vernieuwing van het inzicht in de Kerk. Hij was nauw betrokken bij de dialoog met de Anglicanen. De Anglicanen stonden dicht bij hem, niet in het minst omdat in de Anglicaanse traditie het denken

in de vroege kerk belangrijker is dan in de kerken die beïnvloed zijn door de Lutherse of Zwitserse Reformatie.

Tenslotte zou ik Karl Rahner (1904-1984) willen noemen, die een vooraanstaande rol heeft gespeeld in de vernieuwing van de rooms-katholieke theologie voor en tijdens het Tweede Vaticaans Concilie. Het is weliswaar zo dat de invloed van het nieuwere filosofische denken meer merkbaar is in zijn werk dan de invloed van de kerkvaders, maar ook de laatsten spelen een belangrijke rol. Ik denk er in het bijzonder aan hoe sterk Rahner benadrukt dat God zichzelf geeft; dit is helemaal in lijn met de Griekse kerkvaders, de vroege kerk en de oosterse kerk en de manier waarop zij een model kunnen bieden voor kerk zijn in het Westen vandaag. Zo wordt de 'theosis' die de Griekse vaders leren, en die beter vertaald kan worden met "doordrongen worden door God" ("Durchgottung") dan met "vergoding" ("Vergottung") of "vergoddelijking" ("Vergöttung"), ook voor Rahner van centraal belang als het hoogtepunt van heil en voleinding. Overigens dachten de Latijnse vaders er niet fundamenteel anders over, ook al spraken zij er over het algemeen op een minder rijke wijze over dan de Grieken.

Het is belangrijk voor een levende en levendige leer van de Drie-eenheid dat Rahner in zijn essay 'Theos im Neuen Testament' heeft aangetoond dat de benadering van de Drie-vuldigheid van de Griekse vaders met hun uitgangspunt in de personen van Vader, Zoon en Heilige Geest overeenstemt met de uitspraken van het Nieuwe Testament, en niet met de Augustiniaanse benadering die de ene goddelijke essentie ('una divina essentia') als vertrekpunt heeft.¹²

Tenslotte dient vermeld te worden dat Rahner van mening is dat het principe van 'gratia supponit naturam' ('genade veronderstelt natuur'), dat sinds de Middeleeuwen in de Latijnse scholastieke theologie geldt, aanvulling behoeft. In deze terminologie betekent 'gratia' - 'genade', verstaan als participatie in God, en 'natura' - 'natuur' betekent schepsel zijn zonder participatie in God. Het scholastieke principe houdt, anders gezegd, dus in: 'participatie in God veronderstelt schepsel zijn.'

Rahner meent dat dit in zekere zin moet worden aangevuld met de omgekeerde uitspraak, d.w.z. 'natura supponit gratiam' ('de natuur veronderstelt de genade'), of, in andere formulering van mijzelf: 'Het (volledige) schepsel zijn (van de mens) veronderstelt participatie

in God'. Hoewel Rahner heel voorzichtig wil zijn met deze stelregel,¹³ is het voor hem belangrijk om het schepsel zijn van de mens niet los te zien van diens participatie in God. En dit stemt overeen met de opvatting van de vroege kerk, waarvan ik hierboven zei dat zij ons alleen in staat stelt op een zinvolle manier te geloven in de menswording van God in Jezus Christus.

24. De noodzakelijkheid van het model van de vroege kerk

We hebben gezien in welke zin het onmogelijk is om de vroege kerk als een model te beschouwen. Maar we hebben ook aspecten van de vroege kerk gezien die als model kunnen functioneren. Maar is de vroege kerk nodig als model voor kerk zijn vandaag? Zouden alle impulsen tot vernieuwing, verdieping en eenheid niet ook uit de Bijbel en inzicht in wat zich vandaag als noodzakelijk aandient kunnen worden geput, zonder een beroep te doen op het model van de vroege kerk?

Voor veel impulsen die nodig zijn voor kerk-zijn vandaag is dit waarschijnlijk inderdaad mogelijk. Ik geloof echter dat er nog meer en diepere impulsen zijn als het model van de vroege kerk wordt meegenomen. Het voorbeeld van de hierboven genoemde theologen, die, geïnspireerd door het vroege kerkelijke denken, zoveel hebben gedaan voor de vernieuwing van kerk en theologie, bevestigt dit.

Maar er is nog een andere kant aan deze vraag. Er is ook een verband en een overeenkomst met de vraag welke betekenis het historisch bewustzijn heeft voor het leven van de samenleving en van het individu. Maar ik kan er hier alleen terloops naar verwijzen.

Ook al kunnen wij veel impulsen halen uit de huidige tijdsgeest, dan nog maakt het een groot verschil of wij denken dat wij nu pas alles hebben uitgevonden, of dat wij ons ervan bewust zijn dat veel van wat wij vandaag nodig hebben, te vinden is in veel ouder erfgoed, dat weliswaar al sinds langere tijd op allerlei manieren ondergesneeuwd geraakt is, maar dat we opnieuw kunnen ontdekken en waarvan we kunnen leren. Dit inzicht maakt ons bescheiden en voorkomt dat wij het bewustzijn van vandaag verabsoluteren, wat wij net zomin moeten doen als het negeren.

Zelfs het beroep op de Bijbel kan het model van de vroege kerk niet vervangen. Te denken dat wij tevreden zouden kunnen zijn met de canon van de Heilige Schrift zonder rekening te houden met de gemeenschap waarin deze is ontstaan, overgeleverd en geleefd, namelijk de vroege kerk, zou een kunstmatig isolement van de canon inhouden. Het is heel goed mogelijk het bijzondere karakter van de geschriften van de canon te serieus te nemen zonder ze op deze manier te isoleren. En wie aanneemt dat we de sprong van de Bijbel rechtstreeks naar de cultuur en tijdsgeest van vandaag kunnen maken, alsof er niets tussen ligt, overschat zowel het hedendaags bewustzijn als de mogelijkheden van een Bijbel die losgemaakt is uit de gemeenschap waarin ze is ontstaan, overgeleverd en geleefd. Hoe belangrijk het ook is om de tijdsgeest serieus te nemen, hij moet zich, zoals ik al zei, laten bevragen door de Bijbel, maar niet alleen door een geïsoleerde Bijbel, maar door de Bijbel zoals die concreet beleefd werd in de gemeenschap waarin hij ontstond, en dat betekent in de eerste plaats: door de vroege kerk. Als de huidige tijdsgeest op deze manier kan worden bevestigd, kan het echter, samen met het Bijbelse getuigenis, ook een criterium zijn voor welke elementen uit het leven van de vroege kerk als voorbeeld kunnen functioneren en welke niet.

Wat tot dusver gezegd is, moet nog op één punt worden aangevuld. De Bijbel mag niet losgemaakt worden van de vroege kerk, maar de vroege Kerk mag evenmin geïsoleerd worden van de latere kerk. De ongewenste ontwikkelingen die zijn genoemd, maken dit moeilijk met betrekking tot de latere westerse kerk. Maar er is ook gezegd dat er in het Westen niet alleen maar ongewenste ontwikkelingen plaatsvonden. Als we daarnaar kijken, kunnen we ook daar afzonderlijke modelementen ontdekken. Maar dit verandert niets aan het feit dat wij in de vroege kerk en de oosterse kerk, in tegenstelling tot de latere westerse kerk, iets vinden dat vandaag in het Westen in hoge mate en op een fundamentele manier model voor kerk is.

Op deze manier helpt het model van de vroege kerk erbij om de tijdsgeest als ook de Bijbel de plaats te geven die hen toekomt. De vroege kerk mag dan wel niet van de latere westerse kerk geïsoleerd worden, maar ze moet wel op een zekere, ook kritische afstand van haar geplaatst worden. Zo bezien redt het model van de vroege kerk de tijdsgeest van vandaag van zelfoverschatting en helpt het ons kerk zijn aan diepte, universaliteit en

volledigheid te winnen die er anders niet is. In die zin is de modelfunctie van de vroege kerk voor het kerk zijn van vandaag niet alleen mogelijk en nuttig, maar ook noodzakelijk.

Dit is de tekst van het lang ongepubliceerde afscheidscollege van prof. dr. Herwig Aldenhoven aan het *Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern* van 27 april 2001; opgenomen in: Herwig Aldenhoven, *Lex orandi, lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in atlkatholischer Perspektive Studia Oecumenica Friburgensia* 106 (Ed. Urs von Arx i.s.m. Georgiana Huian en Peter-Ben Smit; Münster: Aschendorff, 2021), 331-354.

De tekst heeft het oorspronkelijke karakter van een publieke lezing behouden.

Vertaling: Peter-Ben Smit.

¹ Een vraag die hier niet aan de orde komt, is in hoeverre de vroege kerk voor de huidige orthodoxe kerk een voorbeeld is. Dat zou in ieder geval op een andere manier het geval moeten zijn dan voor de westerse kerk. Een antwoord op deze vraag zou vooral door orthodoxe theologen moeten worden gegeven.

² Archimandrite Sophrony, *Starets Silouane, Moine du Mont-Athos 1866-1938. Vie – Doctrine – Esprit, traduit du russe par le hiéromoine Syméon* (Paris : Editions Présence, 1973), 138.

³ Basilius' gedachtegang zou platonisch zijn, wanneer energieën van God waarover hij spreekt niet God zelf zouden zijn, maar iets dat tussen God en de wereld bemiddelt. Ik denk niet dat ze in de context van Basilius' gedachten op deze manier begrepen moeten worden. In de vragen die destijds in het middelpunt van de belangstelling (en het debat) stonden, vertegenwoordigt Basilius heel duidelijk de anti-platonische positie, die destijds het anti-ariaanse standpunt was: De Zoon en de Heilige Geest zijn echt God en niet wezens die weliswaar bijzonder dicht bij God staan maar desondanks geschapen bemiddelende instanties zijn. In de 14^e eeuw zal Gregor Palamas, een monnik van Athos en later aartsbisschop van Thessaloniki, van de ongeschapen energieën van God spreken om de platonische interpretatie uit te sluiten.

⁴ Tertullianus gebruikt weliswaar voortdurend de term *substantia* in zijn godsleer en leer van de Drievuldigheid, maar het is bijzonder onduidelijk wat *substantia* hier eigenlijk betekent. Zie: Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien 2* (Paris : Aubier, 1966), 299ff. Het is daarentegen wel duidelijk dat het voor Tertullianus

in zijn leer van de Drievuldigheid nadrukkelijk om de communicatie van het goddelijke leven gaat. Vgl. idem, *Théologie* 3 (Paris: Aubier, 1966), 1067-1069.

⁵ Het denken in termen van 'echte symbolen' sluit niet uit dat de werkelijkheid onder verschillende gezichtspunten op in verschillende maten van intensiteit in het symbool aanwezig kan zijn. Om een voorbeeld te geven: Christus is in de gezegende palmtakken op Palmzondag niet vanuit hetzelfde gezichtspunt en niet in dezelfde intensiteit aanwezig als in het brood en de wijn van de Eucharistie. En in de Eucharistie zelf is Christus, in het gedachtengoed van denken van de vroege kerk, ook al aanwezig in brood en wijn, wanneer ze naar het altaar worden gebracht en erop worden geplaatst, maar vanuit een ander gezichtspunt en met andere intensiteit dan later, wanneer het eucharistisch gebed over hen wordt uitgesproken is. Brood en wijn zijn in deze vroegere fase van de liturgie alleen vanuit het gezichtspunt van Christus' zelfgave symbolen van Christus, na het eucharistisch gebed daarentegen zijn ze lichaam en bloed van de gekruisigde, verzezen en leven gevende Christus. Dergelijke verschillen zijn de achtergrond waarom Johannes van Damascus in de 8^e eeuw werd de term 'afbeelding van Christus' voor de Eucharistie fel afwijst. Wat door het denken in termen van 'echte symbolen' in alle gevallen uitgesloten is, is de opvatting slechts een teken is van een afwezige werkelijkheid.

⁶ Voor een inleiding in deze vraag is het volgende boek geschikt: Alexander Gerken, *Theologie der Eucharistie* (München: Kösel, 1973), 65-74. 97-111. Ik denk echter dat het 'Realsymbol' van de vroege kerk niet helemaal met platonistisch denken overeenkomt, zoals dat bij Gerken het geval is. Meer kan hier daarover niet gezegd worden.

⁷ De *Confessio Augustana* is nog het beste vergelijkbaar met de '39 Articles'; dit is weliswaar het eerste lutherse belijdenisgeschrift, maar het heeft niet het karakter van een aparte, confessionele belijdenis, maar het was een document dat de vrede onder de verschillende godsdienstige richtingen mogelijk wilde maken.

⁸ Hoe het schepsel zijn van de mens zich verhoudt tot het aandeel hebben aan God is een vraag is op een gedifferentieerde manier benaderd moet worden. Hier kan daar alleen op gewezen worden.

⁹ Details hierover zijn te vinden bij Aline Rousselle, *Der Ursprung der Keuschheit* (Stuttgart: Kreuz, 1989), 13-38, vooral 24-27.

¹⁰ Zie canons 12 en 13, cf. Heinz Ohme, *Concilium Quinisextum – Das Konzil Quinisextum* (Turnhout: Brepols, 2006), 196-203.

¹¹ Zie over dit complexe thema: Karla Pollmann en Willemien Otten (ed.), *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* I-III (Oxford: Oxford University, 2013).

¹² Vgl. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* I (Einsiedeln: Benziger, ⁷1964), 91-167.

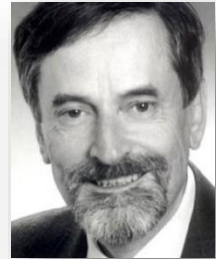
¹³ Zie hierboven, noot 8.

Personalia

Prof. dr. Herwig Aldenhoven werd in 1993 in Wenen geboren. Van 1952 tot 1956 studeerde hij theologie aan de Christkatholieke Faculteit in Bern (Zwitserland). Na zijn studie en priesterwijding werkte hij als pastoor in een parochie in het Ficktal. Vanaf 1971 tot aan zijn emeritaat in 2000 was hij hoogleraar systematische theologie en liturgie aan de Oud-katholieke Theologische Faculteit van Bern. Hij speelde een belangrijke rol in de Internationale Orthodoxe – Oud-katholieke Dialoog in de periode 1971-1987.



Prof. dr. Urs von Arx, Zwitserse Christkatholieke theoloog. Emeritus. Als hoogleraar Nieuwe Testament heeft hij zich vooral bezig gehouden met ecclesiologische vragen. Hij was lid van de Internationale Commissie voor de Dialoog tussen Rooms-katholieken en Oudkatholieken (IRAD) die in twee fasen 2004-2009 en 2012-2016 gevoerd werd.



Dr. Samuel Goyvaerts, Tilburg School of Catholic Theology Korte bio: Samuel Goyvaerts (1986^o) promoveerde in Leuven en is momenteel universitair docent voor liturgiestudie en sacramententheologie aan de Tilburg School of Catholic Theology.



Dr. Mattijs Ploeger (1970) studeerde theologie in Leiden, Utrecht en Cambridge. Was oud-katholiek pastoor te Krommenie, Egmond aan Zee en Haarlem. Thans rector, docent systematische theologie en docent liturgie aan het Oud-Katholiek Seminarie, verbonden aan de Universiteit Utrecht.



Ds. Trinette Verhoeven (1961) is classispredikant in de Classis Utrecht voor de Protestantse Kerk in Nederland. Zij werd in 1987 bevestigd als evangelisch-luthers predikant.



Colofon

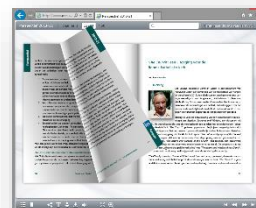
Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene. ISSN 2588-9354



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

