

**De kerk als één geheel**  
*Een herwaardering van katholiciteit*

**MA-scriptie**

Student:

Jan Martijn Abrahamse

([janmartijnabrahamse@hotmail.com](mailto:janmartijnabrahamse@hotmail.com))

Studentnummer 1823302

Begeleidende docenten:

Prof. dr. C. van der Kooi

Dr. H.A. Bakker

Aangeboden aan:

Faculteit der Godgeleerdheid

Center for Evangelical and Reformation Theology (CERT)

Vakgroep Systematic Studies and Ecumenics

Vrije Universiteit, Amsterdam

Datum: 13 augustus 2009

*Aan mijn vader*

## **Inhoudsopgave**

<b>1. Inleiding</b>	<b>5</b>
1.1. Doelstelling	5
1.2. Aanleiding	5
1.3. Probleemstelling	7
1.4. Methode	8
<b>2. De interpretatie van katholiciteit</b>	<b>11</b>
2.1. Hendrikus Berkhof	11
2.1.1. Christus, de machten en de geschiedenis	11
2.1.2. De katholiciteit der kerk (1962)	13
2.1.2.1. Historische ontwikkeling	14
2.1.2.2. Bijbels-theologisch/exegetisch	18
2.1.2.3. Dogmatisch	20
2.1.3. Katholiciteit als Dominium Christi	22
2.2. Avery Dulles	23
2.2.1. Lumen Gentium	23
2.2.2. “Catholic Principle”	26
2.2.3. Katholiciteit van boven, beneden, in de breedte en in de lengte	28
2.2.4. Katholiciteit als “participation”	32
2.3. Miroslav Volf	33
2.3.1. Exclusion and Embrace (1996)	34
2.3.2. After Our Likeness (1997)	36
2.3.2.1. Twee veronderstellingen	38
2.3.2.2. “Fullness en “whole fullness”	39
2.3.3. Katholiciteit als anticipatie op de “fullness of salvation”	40
<b>3. Criteria voor katholiciteit</b>	<b>42</b>
3.1. Hendrikus Berkhof	42
3.1.1. De katholiciteit der kerk: gave en opgave	42
3.1.2. Gave en opgave	42
3.1.3. Structuur	43
3.1.4. Criteria bij Berkhof	44
3.2. Avery Dulles	45
3.2.1. De kerk als zichtbaar sacrament	45
3.2.2. Rooms primaat	48
3.2.3. Criteria bij Dulles	50
3.3. Miroslav Volf	50
3.3.1. Vrije kerken en katholiciteit	50
3.3.2. Katholieke personen	51
3.3.3. Gaven van de Geest	51
3.3.4. Openheid	52
3.3.5. Criteria bij Volf	54

<b>4.</b>	<b>Christus' vereniging met zijn discipelen</b>	<b>55</b>
4.1.	De betekenis van katholiciteit	55
4.2.	Katholiciteit bij Berkhof, Dulles en Volf	55
4.3.	Het plēroma-begrip	56
4.4.	Sitz im Leben	59
4.5.	Ignatius van Antiochië	60
4.5.1.	Mystieke christologie als antwoord op de dwaalleer	62
4.5.2.	De betekenis van 'katholikos' bij Ignatius	65
4.6.	De bijdrage van Ignatius	68
4.7.	Katholiciteit als kwalificatie van het 'samenkomen'	69
<b>5.</b>	<b>Zichtbare vereniging met Christus</b>	<b>71</b>
5.1.	Criteria voor eenheid met Christus	71
5.2.	Criteria bij Berkhof, Dulles en Volf	71
5.3.	Ignatius van Antiochië	73
5.3.1.	Eenheid in de leer	73
5.3.2.	Eenheid rond de bisschop	75
5.3.3.	Eenheid in de eucharistie	77
5.4.	Kanttekeningen bij Ignatius	79
5.5.	Streven naar zichtbare eenheid	81
<b>6.</b>	<b>Epiloog: de kerk als één geheel</b>	<b>84</b>
6.1.	Onderzoeksvraag	84
6.2.	Katholiciteit: conditio sine qua non voor de hedendaagse kerk	84
	<b>Geraadpleegde literatuur</b>	<b>88</b>
	<b>Summary</b>	<b>95</b>

## 1. Inleiding

### 1.1. Doelstelling

Het doel van dit onderzoek is het definiëren van katholiciteit en daarbij criteria te vinden voor het vaststellen van katholiciteit te midden van de verdeelde kerk(en) van de 21<sup>ste</sup> eeuw. Met ‘katholiciteit’ bedoel ik het attribuut dat sinds 381 n. Chr. toebehoort aan het belijden van de kerk.<sup>1</sup>

### 1.2. Aanleiding

Katholiciteit is geen eenvoudig begrip. Het is belangrijk om op te merken dat de term, als toebehorend aan de kerk, in het Nieuwe Testament niet voorkomt.<sup>2</sup> Toch wordt katholiciteit sinds de belijdenis van Nicea-Constantinopel beleden als attribuut van de kerk. Het behoort tot de kerk, zonder welke ze geen kerk zou kunnen zijn. Catholiciteit wordt door veel kerkelijke genootschappen geclaimd en aan elkaar ontzegd. Het is de Rooms-katholieke kerk (RKK) die katholiciteit in haar naam terugvindt, waardoor het door velen uitsluitend geassocieerd wordt met de Rome. Niet voor niets, kan Hans Küng zeggen:

“Zeker, ook andere kerken willen niet alleen katholiek zijn, maar misschien ook katholiek genoemd worden. Maar altijd moeten zij er een nadere bepaling aan toevoegen (‘oud-katholiek’, ‘christen-katholiek’, ‘anglo-catholic’ enz.): namelijk om niet verward te worden met de ene kerk die ‘de katholieke’ kerk is.”<sup>3</sup>

Niettemin belijden en claimen ook protestantse, Anglicaanse,<sup>4</sup> baptistische<sup>5</sup>/evangelicale kerken ‘katholiek’ te zijn. Het belang hiervan werd door Oepke Noordmans reeds geuit, toen hij schreef:

---

<sup>1</sup> *Ecclesia una, sancta, catholica, et apostolica*. De geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel was een bevestiging en uitbreiding van de belijdenis van Nicea (325), die werd voorgelegd aan de 150 afgevaardigden op het concilie van Constantinopel (381) en definitief vastgesteld op het concilie van Chalcedon (451) door 450 afgevaardigden, zie J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London: Longman Group Limited, 1960), 296-331; Zie *Et [in] unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam*, zie Denzinger, Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum: de rebus fidei et morum*, ed. XXXVI (Freiburg: Herder, 1976), 67; Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* (Downers Grove: IVP Press, 1999), 195-196; Het moet gezegd worden dat reeds het *Apostolicum* (c. 1<sup>ste</sup>/2<sup>de</sup> eeuw) spreekt van *sanctam ecclesiam catholicam*. De functie van het *Apostolicum* was echter, anders dan het *Niceae-Constantinopolium*, liturgisch. Het was bedoeld als doopbelijdenis en als catechetische samenvatting van het geloof; zie Gie Vleugels, Maria Verhoeff, *De leer van de twaalf: De boodschap van de apostelen en de traditionele geloofsbelijdenissen* (Heerenveen: Uitgeverij Protestantse Pers, 2006), 11-13, 31-38; A. A. van Ruler, *Ik geloof: De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdungen* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1972), 9, 130-143.

<sup>2</sup> In de Bijbel zien we slechts eenmaal het Griekse *katholou* (Hand. 4:18), dat verwantschap heeft met de latere term *katholikē*. Het woord staat in het verband van het spreken van Petrus en Johannes betreft Jezus.

<sup>3</sup> Hans Küng, *De kerk*. vert. Hans Wagemans. (Hilversum: Uitgeverij Paul Brand, 1967), 351.

<sup>4</sup> Zie Anthony Hanson, Richard Hanson, *The Identity of the Church: A Guide to Recognizing the Contemporary Church* (Londen: SCM Press, 1987), 110-114. Het was met name “The Oxford Movement” die het katholieke bewustzijn terugbracht in de Anglicaanse kerk.

<sup>5</sup> Zie Nigel G. Wright, *Free Church, Free State: The Positive Baptist Vision* (Milton Keynes: Paternoster Press, 2005), 39-40.

“Wij protestanten lopen het gevaar te vergeten dat wij belijden te geloven: een katholieke kerk.”<sup>6</sup>

Zo schreven verschillende theologen van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) in 2007 een boek, getiteld *Wij zijn ook katholiek!*<sup>7</sup> Hierin benadrukken zij zowel het belang van katholiciteit als het feit dat ook protestanten aanspraak kunnen maken op dit attribuut. In het voorwoord zeggen zij:

“Toch zijn protestanten óók katholiek en is katholiciteit ook iets van protestanten. Juist hierover gaat dit boek. (...) ze behoren tot een protestantse kerk die belijdt te geloven in de ‘ene heilige katholieke en apostolische kerk’. Een kerk die dus ook katholiek is.”<sup>8</sup>

Ook in evangelicale hoek is het belang van katholiciteit doorgedrongen. Zo schrijft Edith Humphrey in de bundel *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?* van 2003:

“Fewer Protestants and indeed fewer evangelicals, are ignorant of the importance of catholicity and indeed some are trying to reclaim this word to describe their own ecclesiologies.”<sup>9</sup>

Daniel H. Williams schrijft in zijn boek *Evangelicals and Tradition*:

“Protestants of all stripes must comprehend for once and for all that “catholic” is not the opposite of “Protestant”. Especially evangelicals and free church believers should understand that the catholic faith is that which they also regard as the true faith.”<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Oepke Noordmans, “Protestantse Katholiciteit”, in *Verzamelde Werken 1* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1978), 413.

<sup>7</sup> Zie Hans Kronenberg, René de Reuver, eds. *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit* (Heerenveen: Protestantse Pers, 2007); Reeds in 1983 schreef de toenmalige algemeen secretaris van de Gereformeerde Bond in de Nederlands Hervormde Kerk Jan van der Graaf: “We moeten helaas binnen de kringen der gereformeerden (in de Gereformeerde Gezindte dus) constateren, dat vaak het zicht op de kerk, en zeker op de *katholiciteit* van de kerk ontbreekt,” zie J. van der Graaf, *De kerk in het midden: Een positiebepaling vanuit het reformatorisch belijden* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1983), 72; Interessant is ook het debat ter gelegenheid van het Calvijnjaar in 2009 omtrent het onderwerp ‘de katholieke Calvijn’. Hier verweet de protestantse Margriet Gosker de Rooms-Katholieke kerk in de persoon van Antoine Bodar: “U mag niet claimen dat u dé Katholieke Kerk bent,” zie Wim Houtman, “Claim niet dat u dé Katholieke Kerk bent,” *Nederlands Dagblad*, 3 maart, 2009; Zie verder de jaarlijkse bijeenkomst van het Contactorgaan Gereformeerde Gezindte (COGG) die in 2009 gewijd werd aan de katholiciteit der kerk. Hier sprak dr. Henk van der Belt over het belang van katholiciteit voor de gereformeerde traditie en spoorde aan tot een “katholiek gereformeerde kerk,” zie Gerald Bruins, “Dromen over één kerk,” *Nederlands Dagblad*, 2 april, 2009.

<sup>8</sup> Hans Kronenberg, René de Reuver, “Woord vooraf” in *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit* (Heerenveen: Protestantse Pers, 2007), 5.

<sup>9</sup> Edith M. Humphrey, “One, Holy, Catholic, and Apostolic: Awaiting the Redemption of Our Body” in *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?*, ed. John G. Stackhouse (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 136.

<sup>10</sup> D.H. Williams, *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 42; zie ook Bryan Litfin die zegt: “I am convinced many Christians today are being robbed of their ancient heritage precisely because they have equated the word “catholic” with being “Roman

‘Katholiek’ en ‘katholiciteit’ komen van het Griekse woord *καθολος*, wat vertaald kan worden als ‘betrekking hebbend op het geheel’. Hiermee wijst katholiciteit naar een bepaalde verbondenheid, een omvattendheid, of de universaliteit van de kerk.<sup>11</sup> De term is, voor zover nu bekend, geïntroduceerd door Ignatius van Antiochië in circa 114 n. Chr. Hij schreef in zijn brief aan de kerk in Smyrna:

“Waar de bisschop verschijnt, daar moet het volk zijn. Net als waar Christus is, de katholieke kerk aanwezig is.”<sup>12</sup>

Sindsdien duikt het woord op in verschillende vroegkerkelijke geschriften tot het uiteindelijk gecodificeerd werd in het Niceae-Constantinopolum.

Sinds Ignatius is er echter binnen de christelijke kerk heel wat veranderd. De kerk is na het Grote Schisma (1054 n. Chr.) en later het Westers Schisma (16<sup>de</sup> eeuw) totaal verdeeld in verschillende denominaties. Zeker in Nederland hebben de nazaten van de Reformatie zich in talloze verschillende denominaties opgedeeld.<sup>13</sup> Toch belijden al deze kerken en genootschappen ‘katholiek’ te zijn.<sup>14</sup> Dit, terwijl katholiciteit juist betrekking lijkt te hebben ‘op het geheel’ en daarmee juist een bepaalde verbondenheid wil aangeven met betrekking tot de ene kerk.

### 1.3. *Probleemstelling*

Het huidige kerkbeeld laat ons een waaier van verschillende kerken zien die zich allen een ‘christelijke’ kerk noemen. Hierbij zien zij zichzelf tevens als de katholieke kerk. Wat ik wil onderzoeken is wat katholiciteit betekent in een gedeelde kerk, waar niet langer sprake is van één kerk, maar van vele kerken. Mijn onderzoeksvraag luidt daarom:

*Wat is de betekenis van katholiciteit en aan welke criteria moet een kerk voldoen om ‘katholiek’ genoemd te worden?*

---

Catholic,” zie Bryan M. Litfin, *Getting to Know the Church Fathers: An Evangelical Introduction* (Grand Rapids: Brazos Press, 2007), 22-25.

<sup>11</sup> Zo gebruikte Calvijn de term *universalis* in zijn *Institutie*. Het is echter niet verwonderlijk dat Alexander Sizoo in zijn vertaling van 1931 *universalis* opnieuw als ‘katholiek’ vertaald, zie: Johannes Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst IV*. vert. A. Sizoo (Delft: W.D. Meinema, n.d.), 7; C. Graafland, *Kinderen van één moeder: Calvijns visie op de kerk volgens zijn Institutie* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1989), 11.

<sup>12</sup> Ignatius, *Ad Smyrnaeos*, 8, 2. Vertaling van A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders I* (Baarn: Bosch en Keuning, 1966), 109.

<sup>13</sup> Hierbij moet gedacht worden aan de afsplitsing van de Remonstranten in 1619, de Afscheiding in 1834, de Doleantie in 1886, de breuk in de Gereformeerde Gemeenten in 1943 en de uittreding van de Gereformeerden (vrijgemaakt) onder Klaas Schilder in 1946, zie Otto de Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1978), 183-199, 313-319, 354-357, 394-395, 410, 404-405.

<sup>14</sup> Zij het met de verandering van het woord “katholiek” in “algemeen christelijk”. Echter de intentie hierachter is dezelfde, zie René de Reuver, “Gemeente en katholiciteit: Katholiciteit als graadmeter voor het kerkelijk gehalte van de gemeente” in *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit* (Heerenveen: Protestantse Pers, 2007), 143.

#### 1.4. Methode

Om bovenstaande vraag te beantwoorden zal ik te rade gaan bij drie theologen die katholiciteit interpreteren in de hedendaagse situatie van een verdeelde kerk. Hierbij zal ik mij beperken tot hun interpretatie van katholiciteit en hun daaraan verbonden criteria. Vervolgens zal ik aan de hand van een kritische verwerking komen tot een eigen benadering van het katholiciteitsbegrip. Ik zal afsluiten met de beantwoording van de onderzoeksvraag en de relevantie hiervan voor de hedendaagse verdeelde kerk.

Voor het bestuderen van de hedendaagse interpretatie en de bepaling van katholiciteit heb ik gekozen voor de theologen Hendrikus Berkhof, Avery Dulles en Miroslav Volf. Bewust heb ik gekozen voor drie theologen afkomstig uit verschillende denominaties (hervormd-gereformeerd, Rooms-katholiek, evangelicaal/episcopaal) en uit verschillende ecclesiologische modellen (presbyteriaal, episcopaal, vrijkerkelijk). Juist vanwege de verdeeldheid is het noodzakelijk om vanuit verschillende denominaties en modellen te reflecteren op katholiciteit. Roger Haight wijst ons hierop:

“Thus it appears that every ecclesiology tends to reflect the church of a single confession. On the other hand, this particular ecclesiology should always be presented against the background of the whole church. In the measure that a systematic ecclesiology is conscious of the whole, it will tend to determine what it takes to be normatively Christian in more general and comprehensive terms than those of a particular confession.”<sup>15</sup>

Dit geldt helemaal voor het onderwerp katholiciteit. Juist nu dienen verschillende ecclesiologische perspectieven in ogenschouw te worden genomen. Maar ook dit schrijven is beperkt. Niet alle denominaties en visies kunnen worden meegenomen. Zo heb ik een Oosters-orthodoxe bijdrage achterwege gelaten. Dit zou een op zichzelf staande problematiek met zich meebrengen, wat betreft de relatie tussen katholiciteit en het Oosters-orthodoxe *sobornost*.<sup>16</sup> Volledigheid kan dan ook niet worden geclaimd.

Toch denk ik, met de keuze voor deze drie vertegenwoordigers, zowel proportioneel recht te doen aan de drie grote ecclesiologische modellen (presbyteriaal, episcopaal en congregationalistisch), de Nederlandse kerkelijke kaart en aan hun invloed op het (huidige) ecclesiologische denken.

Hendrikus (Henk) Berkhof (1914-1995) is in Nederland één van de meest invloedrijke theologen van de 20<sup>ste</sup> eeuw.<sup>17</sup> Met name zijn *Christelijk Geloof*, dat in 2007 zijn 9<sup>de</sup>

---

<sup>15</sup> Roger Haight, *Christian Community in History: Vol. 1 Historical Ecclesiology* (New York/London: Continuum Press, 2004), 42.

<sup>16</sup> Voor een uitgebreidere discussie hiervan, verwijs ik naar Victor Yudin, “Does Sobornost match Catholicity? - A. Khomyakov on Believing in Community,” (Lezing, LEST Conferentie, Leuven, november 2007); zie ook Alister McGrath, *Christelijke theologie: Een introductie* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1997), 440.

<sup>17</sup> De initiators van het boek *Waar is God in onze tijd?* schrijven niet voor niets in het voorwoord: “Wie kent Berkhof niet in theologisch Nederland? Ongetwijfeld zullen velen hem kennen,” zie A. van de Beek, C. Graafland, A.W.J. Houtepen, H.M. Kuitert, e.a. *Waar is God in onze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1994), 7; Zie ook de uitspraak van Eginhard Meijering: “Berkhof is ongetwijfeld een van de meest invloedrijke en in het buitenland bekende Nederlandse theologen van de 20e eeuw” in Eginhard Meijering, “Hendrikus Berkhof” in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme: Deel 5*, ed. J. van Sluis (Kampen: Uitgeverij Kok, 2001), 48-51.

herdruk heeft gekregen, geldt als een klassieker in de dogmatiek en wordt nog steeds op menig theologische faculteit gebruikt als handboek.<sup>18</sup> Hierin werkte hij zijn heilshistorische benadering van de theologie uit, waar hij in zijn boek *Christus de zin der geschiedenis* (1958) reeds een aanzet toe gegeven had.<sup>19</sup> Daarnaast is hij bekend als voortrekker in de oecumenische dialoog en zette hij aan tot een doordenking van de gevolgen van de secularisatie voor de kerk.<sup>20</sup>

Ik zal in dit onderzoek met name aandacht geven aan zijn boek *De katholiciteit der kerk* (1962).<sup>21</sup> In dit onderzoek vertegenwoordigt hij de hervormd-gereformeerde traditie.

Avery Dulles s.j. (1918-2008) is een Rooms-Katholiek theoloog die zijn sporen verdiend heeft binnen het ecclesiologisch terrein met *Models of the Church* (1991) dat in 2002 zijn 5<sup>de</sup> druk kreeg.<sup>22</sup> Van belang voor dit onderzoek is zijn boek *The Catholicity of the Church*,<sup>23</sup> en een eerder artikel "The church, the churches and the Catholic Church,"<sup>24</sup> waarin hij met name ingaat op onze probleemstelling.<sup>25</sup> Verder was hij de eerste Amerikaanse theoloog die toegelaten werd tot het College van Kardinalen.<sup>26</sup> Ook was hij een van de deelnemers aan het gesprek tussen evangelicale en Rooms-katholieke theologen in *Evangelicals and Catholics Together*.<sup>27</sup> Hij overleed afgelopen december 2008. In dit onderzoek vertegenwoordigt hij de Rooms-katholieke traditie.

Miroslav Volf (1956) is een Kroatisch theoloog die opgroeide als zoon van een pinkstervoorganger. Hij is met name bekend van zijn boek *Exclusion and Embrace* (1996)<sup>28</sup> dat bekroond werd met de *Louisville Grawemeyer Award* in 2002 en geselecteerd is als een van de honderd beste religieuze boeken door *Christianity Today*. Hij was

---

<sup>18</sup> De eerste uitgave verscheen in 1973 en werd in 2007 voor de 9<sup>de</sup> maal herdrukt. Zelf gebruik ik de 7<sup>de</sup> druk van 1993, welke tot op heden ongewijzigd is gebleven, zie Hendrikus Berkhof, *Christelijk geloof: Een inleiding op de geloofsleer* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1993).

<sup>19</sup> Zie Hendrikus Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1958).

<sup>20</sup> Zie bijvoorbeeld Hendrikus Berkhof e.a. *Voorbij domineesland: De gevolgen van de secularisatie* (Amersfoort: De Horstink, 1988); Lesslie Newbigin zegt hierover in zijn voorwoord van de Nederlandse vertaling van *Honest Religion for Secular Man*: "Ik ben zeer vereerd door het de uitgever deze colleges een Nederlandse uitgave waard heeft geacht, en ik grijp deze gelegenheid aan om de dankbaarheid uit te drukken, die iedere Engelssprekende christen moet voelen voor het geweldig stimulerende werk van de Nederlandse theologen, die de rest van de mensheid helpen de secularisatie in een bijbels perspectief te begrijpen. Ik denk hierbij vooral aan het werk van prof. H. Berkhof, aan wie ik persoonlijk meer verschuldigd ben dan ik in staat ben uit te drukken" in Lesslie Newbigin, *Godsdienst in een geseclariseerde wereld* (Utrecht/Antwerpen: Aula-Boeken, 1968), 7.

<sup>21</sup> Hendrikus Berkhof, *De katholiciteit der kerk* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1962).

<sup>22</sup> Avery Cardinal Dulles, *Models of the Church* (New York: Image Books, 1991, 2002<sup>5</sup>).

<sup>23</sup> Avery Dulles, *The Catholicity of the Church* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

<sup>24</sup> Avery Dulles, "The church, the churches and the Catholic Church" in *Theological Studies* 33 no 2 (1972):199-234.

<sup>25</sup> Lawrence Cunningham wijst op de blijvende waarde van dit boek: "That work remains to this day the best and most comprehensive English-language study of the meanings of catholicity from the perspective of a Catholic thinker," zie: Lawrence S. Cunningham, *An Introduction to Catholicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 9.

<sup>26</sup> Hieruit blijkt ook dat hij zich niet bevindt in de periferie van zijn kerkelijke traditie, anders was hij deze hoge episcopale eer niet ontvangen. Hiermee is hij representatief als Rooms-katholieke gesprekspartner in dit onderzoek.

<sup>27</sup> Mark A. Noll, Carolyn Nystrom, *Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism* (Grand Rapids/Carlisle: Baker Academic/Paternoster Press, 2005), 165-174.

<sup>28</sup> Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996).

hoogleraar aan *Fuller Theological Seminary* en sinds 1998 aan *Yale University Divinity School*, waar hij ook directeur is van het *Yale Center for Faith and Culture*. Hij schreef in 1994 zijn *habilitationsschrift* onder Jürgen Moltmann in de ecclesiologie, genaamd *After Our Likeness*.<sup>29</sup> Hierin gaat hij in discussie met de Rooms-katholieke ecclesiologie van Joseph Ratzinger, de huidige Paus Benedictus XVI, en de Oosters-orthodoxe metropoliet John Zizioulas. In zijn eigen vrijkerkelijke ecclesiologische verwerking geeft hij ook aandacht aan katholiciteit.<sup>30</sup> Volf representeert in dit onderzoek de vrijkerkelijke positie. Voordat ik overga tot het onderzoek nog een slotopmerking over het gebruik van het woord ‘kerk’. Mijn drie gesprekspartners spreken van: ‘Kerk’ of ‘Gemeente’ (Berkhof), van ‘Church’ (uitsluitend RKK) en ‘churches’ (Dulles) of slechts van ‘church(es)’ (Volf). Ik gebruik het woord ‘kerk’ of ‘kerken’ met een kleine letter.

---

<sup>29</sup> Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church in the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997).

<sup>30</sup> In zijn boek *After Our Likeness* spreekt hij hoofdzakelijk in het laatste hoofdstuk over katholiciteit. Eerder publiceerde hij de inhoud van dit hoofdstuk in de vorm van een artikel, zie Miroslav Volf, “Catholicity of ‘Two and Three’: A Free Church Reflection on the Catholicity of the Local Church,” *The Jurist* 52 (1992): 525-546; Zijn ecclesiologie wordt wel de “ecclesiologie van de participatie” genoemd, zie Veli-Matti Kärkkäinen, *An introduction to ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives* (Downers Grove: IVP Academic, 2002), 134-141; zie ook René Erwich, “Ecclesiologie van de participatie: De ecclesiologie van Miroslav Volf” in *Soteria* 22 nr. 4 (2005): 8-16.

## 2. De interpretatie van katholiciteit

### 2.1. Hendrikus Berkhof

Ik zal Berkhofs interpretatie van katholiciteit hoofdzakelijk onderzoeken aan de hand van zijn *De katholiciteit der kerk* (1962) dat specifiek gaat over mijn onderwerp. Tegelijk ben ik van mening dat zijn katholiciteitsvisie niet losstaat van zijn eerdere werken *Christus en de machten* (1953) en *Christus de zin der geschiedenis* (1958). Hier geeft hij ons al een voorproef van zijn sterke christocentrische benadering van de theologie en de kerk. Ik zal daarom eerst kort ingaan op beide eerdere werken.

#### 2.1.1. *Christus, de machten en de geschiedenis*

In zijn eerdere werken *Christus en de machten* (1953) en *Christus de zin der geschiedenis* (1958) brengt Berkhof twee elementen naar voren die de basis vormen van zijn visie op katholiciteit:

- de heerschappij van Christus in de kerk en
- de verkondiging van deze heerschappij door de kerk.

In *Christus en de machten* gaat Berkhof in de op de door de apostel Paulus veelgenoemde ‘kosmische krachten’, de *exousiai*<sup>31</sup> (Rom. 8:38, 1Kor. 2:8, 1Kor. 15:24-26, Ef. 1:20, 2:1, 3:10, 6:12, Kol. 1:16, 2:15). Volgens Berkhof bepalen deze ‘machten’ de loop van het aardse leven. Deze bovenaardse realiteiten zijn werkzaam in de aardse structuren: de *stoicheia* (zie Kol. 2:8-20, Gal. 4:1-11). Berkhof vertaalt dit met “wereldkrachten”.<sup>32</sup> Deze wereldkrachten vertonen zich in het gelaat van structuren, zoals godsdienstige en ethische leefregels. Berkhof zegt:

“Men zoekt de vastheid en de vorm van zijn leven in een stelsel van levenswetten, waaraan goddelijk gezag werd toegekend (Kol. 2:8), een gezag, dat onvernegbaar is met dat van de nieuwe en grotere Heer, Jezus Christus.”<sup>33</sup>

De wereldkrachten besturen vanuit de (onzichtbare) achtergrond de zichtbare werkelijkheid van de schepping. Deze machten zijn origineel door en tot Christus geschapen en stonden ten dienste van de heerschappij van Christus.<sup>34</sup> Met de zondeval zijn deze machten zelf goden geworden (Gal. 4:8). Dit noemt Berkhof: “de daemonische omkering.”<sup>35</sup> Het gevolg is dat de machten God en mensen niet langer verbinden, maar van elkaar gescheiden houden. Ze vertegenwoordigen weliswaar nog steeds de structuur van de schepping -

---

<sup>31</sup> Griekse begrippen zal ik - ter bevordering van de leesbaarheid - voor zover mogelijk getranscribeerd gebruiken.

<sup>32</sup> Berkhof, *Christus en de machten* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1953), 19.

<sup>33</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 20.

<sup>34</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 28. “Christus (en niet de machten zelf) is het systeem der schepping. In de onderwerping aan Hem, die “het Hoofd” en “het begin” is (vers 18) staat alles op zijn juiste, door God bedoelde plaats. Dan fungeren de machten naar hun behoren. De machten zijn niet op zichzelf slecht, maar “zij zijn tussenschakels tussen de liefde Gods en het zichtbare mensenleven. Zij moeten het leven bijeenhouden, wel te verstaan zo, dat zij het bij de liefde Gods bewaren. Ze zijn bedoeld als hulpmiddelen, die de mensen vasthouden in de gemeenschap met God”.

<sup>35</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 30.

waardoor het geheel bij elkaar wordt gehouden - maar ze brengen de mensen niet meer bij God.<sup>36</sup> Ze zijn geworden tot “de beheersers deze eeuw” (1Kor 2:6). Het is satan die nu de machten onder zijn controle heeft en zo de wereld in zijn macht houdt.

Met de komst van Christus is hier verandering in gekomen. Door zijn kruisiging en opstanding heeft Hij een einde gemaakt aan de tirannie van de machten. Door het kruis zijn de machten openlijk tentoongesteld en overwonnen (Kol. 2:5). Met als gevolg dat:

“Overal waar dit kruis gepredikt wordt, vindt ontmaskering en ontwapening der machten plaats.”<sup>37</sup>

Met andere woorden, in Gods openbaring in Christus valt de beslissing over de mensheid.<sup>38</sup> Toch betekent dit nog niet dat de machten in hun anti-goddelijke werking zijn uitgeschakeld. Berkhof spreekt hier van een “reeds en nog niet,”<sup>39</sup> de overwinning is in principe behaald, maar de strijd gaat nog door tot de “voleinding”<sup>40</sup>. Dan zullen de machten worden teruggeleid naar hun oorspronkelijke bestemming en worden zij opnieuw onderworpen aan Christus. Tot deze tijd kunnen de machten (slechts) begrensd worden in hun werking. Hiertoe ziet hij twee begrenzingspunten:

- De kerk van Christus, die de geslotenheid van het leven onder de machten doorbreekt en
- de komst van Christus, waardoor de machten hun doel niet meer bereiken.<sup>41</sup>

De kerk speelt voor Berkhof tot het eschaton een grote rol in de ontmaskering van de machten.<sup>42</sup> Voor Berkhof betekent ‘gemeenschap met de Heer’ de bevrijding van de machten. Naar aanleiding van Ef. 3:10 ziet hij de kerk als ‘de plaats’ waar de verkondiging uitgaat. Namelijk, de verkondiging dat de heerschappij van de machten gebroken is in de gemeenschap van verschillende mensen met Christus.<sup>43</sup> Het ‘samenleven’ van de kerk is een demonstratie of openbaring van de heerschappij van Christus.<sup>44</sup> De kerk heeft daarom tot taak om ook de geschiedenis vanuit de heerschappij van Christus te bezien. Hij is het middelpunt en *de zin* van de geschiedenis. Berkhof zegt:

“Het is de openbaring van God die ons eenmaal het gebeuren deed ontdekken als geschiedenis. Alleen de weg naar die openbaring kan ons een weg wijzen naar de toekomst. Dit boek berust op de overtuiging dat de geschiedenis zin heeft en dat deze daar te vinden is

---

<sup>36</sup> Zie Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1958), 168. Hij zegt: “Als in de geschiedenis de gekruisigde en de opgestane Christus openbaar wordt, dan zal de voleinding de radicale breuk betekenen met alle machten die zijn heerschappij weerstaan.”

<sup>37</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 38.

<sup>38</sup> Zie Berkhof, *Christus de zin*, 55-57.

<sup>39</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 44.

<sup>40</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 40; Berkhof, *Christus de zin*, 63, 168-180.

<sup>41</sup> Zie Berkhof, *Christus en de machten*, 44-45; Berkhof, *Christus de zin*, 168.

<sup>42</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 47-48. De kerk is de plaats: “Waar het overwinnende koningschap van Christus wordt beleden...”

<sup>43</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 50; zie Berkhof, *Christus de zin*, 116.

<sup>44</sup> Zie Berkhof, *Christus en de machten*, 50, 52; zie Berkhof, *Christus de zin*, 9-10, 20.

vanwaar Europa hem eenmaal heeft ontvangen: uit de Godsopenbaring in Israel en in Jezus Christus.”<sup>45</sup>

Toch valt het werk van Christus niet samen met de kerk. Hij is ook buiten haar grenzen bezig zijn overwinning op de machten tot openbaring te brengen.<sup>46</sup> Het gaat niet om de kerk *an sich*, maar om *de aanwezigheid van Christus* die door de prediking present wordt gesteld.<sup>47</sup> De kerk is hierbij het door Christus verkozen (primaire) instrument.<sup>48</sup> Berkhof:

“Het minimum en het maximum tegelijk, waartoe wij geroepen zijn, is dat Paulus zelf aanwijst en wat wij in § 12 hebben getekend: een Gemeente te zijn, die er met woord en daad uit leeft, dat Christus de machten heeft overwonnen en die zich in de kracht van dit geloof de machten van het lijf houdt.”<sup>49</sup>

Het is *in* de prediking van Christus dat mensen Hem ontmoeten en hen voor de keuze stelt om “als slaaf aan de machten gebonden te blijven of mee te gaan met de Heer, wiens macht en liefde ons van de aardse bindingen bevrijdt en die ons een nieuw bestaan schenkt als kind van God en zo als heer der wereld.”<sup>50</sup> Volgens Berkhof is daarom de prediking van Christus de “grondleggende gestalte van het rijk.” Sterker nog, zij is “het teken” dat Christus de macht heeft overgenomen.<sup>51</sup> In dit alles is de kerk de plaats vanwaar Christus zijn heerschappij binnen de ruimte van de geschiedenis uitvoert. Dit is de plaats waar Christus zich zowel in zijn lijden als in zijn opstandingskracht openbaart.<sup>52</sup> Juist hier worden mensen met de werkelijkheid van Christus’ heerschappij geconfronteerd. Hierbij gaat het niet om de kerk zelf, maar “in en door de Kerk om zijn verheerlijking in mensenharten der geschiedenis.”<sup>53</sup> Hij wil immers niet slechts het Hoofd zijn van de kerk, maar ‘alles samenvatten’ onder zijn Hoofdschap (Ef. 1:10, 22).<sup>54</sup>

Kortom, Berkhof presenteert Christus (zichtbaar) als de Heer van de wereld. Door de *erkenning van de heerschappij van Christus* heeft de mens opnieuw gemeenschap met God, omdat God in Christus de mens van de overheersing van de machten heeft bevrijd. De kerk is bij Berkhof *de plaats waar Christus’ heerschappij wordt beleefd en gepredikt*, welke in de voleinding geheel openbaar zal worden in de gehele schepping.

### 2.1.2. *De katholiciteit der kerk (1962)*

We hebben gezien dat Berkhof ‘de heerschappij van Christus’ in het centrum van zijn theologie zet. Dit thema werkt hij verder uit in zijn ecclesiologie en zijn katholiciteitsvisie. Met de publicatie van zijn boek *De katholiciteit der kerk* zet Berkhof zijn studie voort die hij eerder begon met publicaties in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*<sup>55</sup> en in *Bulletin*<sup>56</sup> van de theologische afdeling van de Hervormde Wereldbond.<sup>57</sup>

<sup>45</sup> Berkhof, *Christus de zin*, 31.

<sup>46</sup> Zie Berkhof, *Christus en de machten*, 52.

<sup>47</sup> Zie Berkhof, *Christus en de machten*, 53.

<sup>48</sup> Zie Berkhof, *Christus en de machten*, 59.

<sup>49</sup> Berkhof, *Christus en de machten*, 59.

<sup>50</sup> Berkhof, *Christus de zin*, 80.

<sup>51</sup> Zie Berkhof, *Christus de zin*, 159.

<sup>52</sup> Zie Berkhof, *Christus de zin*, 116.

<sup>53</sup> Berkhof, *Christus de zin*, 167.

<sup>54</sup> Zie Berkhof, *Christus de zin*, 118.

<sup>55</sup> Zie NTT 2.3. febr (1948): 146-160 en 2.4. apr. (1948): 193-201.

In het boek komt Berkhof aan de hand van drie perspectieven (historisch, exegetisch en dogmatisch) tot een eigen definitie. Wij zullen deze lijn volgen. Vervolgens sluiten we af met de bepaling van Berkhofs betekenis van katholiciteit.

### 2.1.2.1. *Historische ontwikkeling*

Bij Berkhof speelt de kerkgeschiedenis een grote rol. Zo wijst hij in zijn *Inleiding tot de studie van de dogmatiek* (1982) op de gevaren van een ahistorische benadering van het christelijk geloof en daarmee theologische vraagstukken.<sup>58</sup> Dit is volgens hem het terrein waar de Geest werkt en mensen wil brengen tot de volle waarheid aangaande Christus, aan wie “alle uitwaaieringen en woekeringen van het overdrachtsproces moeten worden beoordeeld.”<sup>59</sup>

Berkhof start daarom met een uitgebreide samenvatting van de ontwikkeling van het verstaan van katholiciteit, vanaf Ignatius tot aan uiteenlopende benaderingen in de (grote) kerkrichtingen van de 20<sup>ste</sup> eeuw (uitgezonderd de Oosterse kerk). Hij wil aantonen dat, naast de kwantitatieve (= geografische) invulling van Ignatius,<sup>60</sup> er ook ruimte was voor een kwalitatieve interpretatie.

Ten eerste wijst hij op kerkvader Augustinus. Zo zou Augustinus katholiciteit uiteindelijk geografisch hebben ingevuld, aangezien hem dat beter uitkwam in het conflict met de donatisten. Deze afgescheiden groep christenen, beperkte zich tot Noord-Afrika en mocht – volgens Augustinus - daarom nooit aanspraak maken op katholiciteit.<sup>61</sup> Het gevolg hiervan was dat katholiciteit in de betekenisfeer van ‘orthodoxie’ terecht kwam. De donatisten verdedigden zich met een primair kwalitatieve benadering van katholiciteit, als ‘het geheel der openbaring en de gehoorzaamheid hieraan’.<sup>62</sup> In een reactie neemt Augustinus een kwalitatieve component op in zijn visie, daarbij hoofdzakelijk vasthoudend aan een kwantitatieve benadering.<sup>63</sup>

Ten tweede wijst Berkhof op de omschrijving van Cyrillus in zijn *Cathecheses*, die reeds eerder de kwantitatieve benadering met een kwalitatieve combineerde. Zijn veelzijdige omschrijving brengt volgens Berkhof reeds de problematiek onder woorden die pas in de 20<sup>ste</sup> eeuw zichtbaar zal worden. In zijn 18<sup>de</sup> catechese schrijft Cyrillus:

“De Kerk wordt katholiek genoemd, omdat zij over de gehele wereld bestaat van het ene einde tot het andere; en omdat zij totaal en compleet alle leringen onderwijst die ter kennis van de mensen moeten komen, over zichtbare en onzichtbare, over hemelse en aardse

---

<sup>56</sup> Zie *Bulletin*, vol. 1 no. 3, 4, vol. 2, no. 1, 2, 3, 4. (1960).

<sup>57</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 7.

<sup>58</sup> Zie Hendrikus Berkhof, *Inleiding tot de studie van de dogmatiek* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1982), 20-21, 38-41; Zijn geschiedenisbesef leidde o.a. tot, weliswaar op aandringen van Hendrik Kraemer, zijn *Geschiedenis van de kerk*, zie A.W. Berkhof, “Zin in de geschiedenis. Biografische bemerkings bij Berkhofs meedenken en –doen in Gods heilsgeschiedenis” in *Waar is God in onze tijd*, 204-205.

<sup>59</sup> Berkhof, *Inleiding tot de studie*, 21.

<sup>60</sup> Hierbij vermeldt Berkhof dat de interpretatie van Ignatius niet eenduidig is, zie Berkhof, *De katholiciteit*, 10; Berkhof gebruikt geografisch en kwantitatief hier doorrelkaar.

<sup>61</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 11-12.

<sup>62</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 11.

<sup>63</sup> *Quod totum veraciter teneat, cuius veritatis nonnullae particulae etiam in diversis inveniuntur haeresibus*, in *Psalmus contra partem Donati*, VII, 23. Berkhof vertaald dit met: “omdat zij op waarachtige wijze het geheel vasthoudt, van welks waarheid verscheidene deeltjes ook in allerlei ketterijen gevonden worden,” zie Berkhof, *De katholiciteit*, 12.

zaken; èn omdat zij het gehele menselijke geslacht, regeerders en geregeerden, geleerden en eenvoudigen, aan de ware Godsverering onderwerpt; en omdat zij alle soorten van zonden die door ziel en lichaam worden bedreven, te zamen (letterlijk: ‘op katholieke wijze’) heelt en geneest, en in zichzelf alle soorten bezit van wat men deugd noemt, in werken en worden en allerlei geestelijke gaven.”<sup>64</sup>

In de veelzijdige definitie is de kwalitatieve benadering opgenomen. Berkhof vindt bij Cyrillus een omschrijving die recht doet aan de veelzijdigheid van de kerk. Hij zegt:

“Het bijzondere van zijn uiteenzetting is nu, dat hij al die betekennissen te zamen wilde vasthouden. Maar hij heeft daarvoor pas in de 20<sup>ste</sup> eeuw begrip gevonden.”<sup>65</sup>

Ten derde de Reformatie. Hoewel de Reformatie in de personen van Luther en Calvijn vasthield aan een kwantitatieve benadering, ziet hij hier een belangrijke verandering.<sup>66</sup> Laatstgenoemde paste de eigenschap van katholiciteit, de *universalis*, toe op de *ecclesia invisibilis*.<sup>67</sup> Opmerkelijk is het feit dat Calvijn katholiciteit interpreteert als ‘de keerzijde van het verenigd zijn, als een Lichaam onder één Hoofd’.<sup>68</sup> De gereformeerde confessies zijn Calvijn hierin niet gevolgd, maar bleven het attribuut katholiciteit toeschrijven aan de zichtbare kerk en kwalitatieve noties toevoegde: ‘uitgebreidheid in de tijd’ en ‘alle bevolkingsgroepen en standen omvattend’.<sup>69</sup> De Voetiaan Leonhard van Rijssen maakte in de 16de eeuw onderscheid tussen katholiciteit van plaatsen (geografisch), van personen (sociaal), van tijd (de eeuwen door) en van delen (de katholieke kerk omvat alle deelkerken). Zo wil Berkhof laten zien dat ook de Reformatie de kwantitatieve benadering heeft voortgezet, zonder de kwalitatieve benadering te vergeten. Zo werden de protestanten (net als de donatisten) teruggeworpen op een kwalitatieve interpretatie toen de woordvoerders van de contra-reformatie opnieuw de geografische uitgebreidheid benadrukte.<sup>70</sup>

Ten vierde brengt Berkhof ons de ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke kerk onder de aandacht, waar sinds de 20<sup>de</sup> eeuw het belang van de oecumene is doorgedrongen.<sup>71</sup> Met name heeft hij aandacht voor invloed van Yves Congar, die in navolging van John A. Möhler<sup>72</sup> en John H. Newman,<sup>73</sup> een (kwalitatief) organische benadering van de

---

<sup>64</sup> Geciteerd in Berkhof, *De katholiciteit*, 13.

<sup>65</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 14.

<sup>66</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 15-16.

<sup>67</sup> Zie Calvijn, *Institutie*, IV, 1, 2.

<sup>68</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 15.

<sup>69</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 16.

<sup>70</sup> Wie deze personen zijn vermeldt Berkhof niet. Wel noemt hij een 19de eeuws werk van Christiaan Pesch, *Praelectiones Dogmaticae* II. Echter dit laat nog een gat van driehonderd jaar; Ook de apologetische benadering vond in de loop van de geschiedenis een einde. Berkhof noemt hiervoor verklaringen van Rooms-Katholieke zijde: 1) door de snelle ontwikkeling van de protestantse zending, die de achterstand in de 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw inhaalde. 2) Door de secularisatie in Europa, waardoor het geografisch begrip van katholiciteit voor apologetische doeleinden haar kracht verloor. 3) Door de opkomst van de oecumenische beweging die de geografische katholiciteit buiten de RKK zichtbaar maakte, zie Berkhof, *De katholiciteit*, 19.

<sup>71</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 27.

<sup>72</sup> Zie John. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (Mainz: 1825). Opnieuw uitgegeven onder redactie van Josef R. Geiselmann in 1959 bij Uitgeverij Hegner. In het Nederlands is het bij uitgeverij Paul Brand verschenen als *De eenheid in de kerk* (1967), vertaald door A.T.W. Bellemans.

ecclesiologie voortzette. Hij gaf in zijn boek *Chrétiens Désunis*<sup>74</sup> een aanzet tot het interpreteren van katholiciteit met behulp van het Bijbelse volheidsbegrip: *plēroma*.<sup>75</sup> Volgens Congar is katholiciteit de eigenschap van de kerk:

“krachtens welke in haar de werkelijkheid van het veelvoudige zich met de werkelijkheid der eenheid verenigt.”<sup>76</sup>

De kerk is ‘eenheid-in-veelheid’ door het Hoofdschap van Jezus Christus, die alles onder zich samenvat (Ef. 1:10). In Hem is de *plēroma* opgenomen. De kerk heeft daarom tot taak zich hieraan aan te passen en trachten deze volheid, de verscheidenheid, in zich op te nemen. Niet langer valt de Roomse kerk geheel samen met de katholiciteit (en dus met de kerk van Christus) maar is zij in een “processus d’actualisation”.<sup>77</sup> Dit heeft onmiddellijke gevolgen voor de positie van de RKK in de oecumene. Immers, het stelt Congar in staat om de afscheidingen positief benaderen, namelijk om hun motief als ‘katholiek’ te zien. Zij leven uit een (eigen) geestelijke ervaring, “le sentiment spirituel,”<sup>78</sup> die eenzijdig is ontwikkeld. Daarom moeten zij hun ervaring terugbrengen tot het geheel. Want de *Catholica* is “une magnifique équilibre de tous les aspects de la vérité”.<sup>79</sup> Volgens Congar moeten alle aspecten van de christelijke waarheid opnieuw in een Lichaam worden teruggebracht. Hij zegt van de RKK: “il faut bien reconnaître qu’elle n’est pa encore pleinement catholique”.<sup>80</sup> De kerk heeft het nooit aan een geloofswaarheid ontbroken, maar zij moet dit opnieuw in haar uiting naar voren brengen. Er moet opnieuw een incarnatie van die geloofswaarheden plaatsvinden.<sup>81</sup> Daarom is een eventuele hereniging met de afgescheidenen een wederzijds proces van geven en ontvangen. Zij hoeven immers niets prijs te geven, zij behoeven zich slechts te laten verrijken.<sup>82</sup>

Volgens Berkhof is Congars werk een mijlpaal en omwenteling in de kerkgeschiedenis, die de RKK opende voor de oecumene (*nouvelle théologie*).<sup>83</sup> Voor het eerst wordt katholiciteit geheel kwalitatief opgevat, namelijk de kerk als ‘volheid aller evangelische waarden’ die bij de afgescheidenen geïsoleerd en eenzijdig aanwezig zijn.<sup>84</sup> We zullen zien dat Berkhof met katholiciteitsvisie aansluit bij Congar.

Ten vijfde brengt Berkhof ons bij het nieuwe katholiciteitsbegrip binnen het Lutheranisme, ingezet door Nathan Söderblom en Friedrich Heiler. Zij wijken geheel af van de organische

---

<sup>73</sup> Zie bijvoorbeeld John H. Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londen: Longmans, Green, 1909).

<sup>74</sup> Yves Congar, *Chrétiens Désunis: Principe d’un “oecuménisme” catholique* (Paris: Éditions du Cerf, 1937).

<sup>75</sup> Dit *pleroma*-begrip is (bijna) uitsluitend te vinden in de beide gevangenisbrieven van Paulus aan de Efeziërs en de Kolossenzen. Berkhof zal bij zijn exegetische perspectief nader ingaan op de houdbaarheid van de relatie tussen katholiciteit en *pleroma*.

<sup>76</sup> Geciteerd en vertaald door Berkhof, *De katholiciteit*, 24.

<sup>77</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 24.

<sup>78</sup> Congar, 47.

<sup>79</sup> Congar, 52.

<sup>80</sup> Congar, 315.

<sup>81</sup> Zie Congar, 319.

<sup>82</sup> Congar, 222.

<sup>83</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 26; We zullen later bij Avery Dulles verder kennis maken met de *nouvelle théologie*.

<sup>84</sup> De organische benadering van Congar is ook gevolgd door de bekende Henri de Lubac in zijn *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme* (Paris: Éditions du Cerf, 1938).

benadering van Congar en hebben op lange termijn weinig invloed gehad. Liever wijst hij naar het werk van de *Michaelsbruderschaft* en *Die Sammlung*. In het bijzonder Wilhelm Stählin heeft katholiciteit diep doordacht.<sup>85</sup> Stählin legt opnieuw, in navolging van Congar, de link met het nieuwtestamentische *plēroma*-begrip. Ook hij vat dit op als:

“de totaliteit van de elementen die te zamen de Openbaring vormen, en die een grootste eenheid van tegendelen (*complexio oppositorum*) vormen: God en mens en wereld; schepping en verlossing; gemeente en ambt; liturgie en dogma; geloof en werken; heilig en profaan; alwerkzaamheid God en verantwoordelijkheid van de mens”.<sup>86</sup>

Anders dan Congar legt Stählin meer de nadruk op Paulus' ‘groeien naar volheid toe,’ zodat wij katholiciteit alleen hebben als een er-heen-op-weg-zijn, als “die dauernde Bewegung auf diese Ganzheit und Fülle hin”.<sup>87</sup> Daarmee hangt samen dat hij - contra Congar - de RKK onmogelijk als bezitster der katholiciteit kan beschouwen. Daarvoor is zij veel te Rooms, zoals de *Evangelische Kirche* te veel protestants is.<sup>88</sup>

Ten zesde en ten laatste de ontwikkelingen in de Anglicaana. In de Anglicaanse traditie is het probleem - anders dan op het vaste land - het vinden van een structuur die de veelheid van gemeenschapstypen (katholiek, protestants en evangelisch) samenbindt.<sup>89</sup> Want ondanks het feit dat de Anglicaanse kerk ‘comprehensive’ genoemd kan worden, leven veel van de verschillende groepen in vijandschap naast elkaar. Juist daarom meent Berkhof dat de Engelse kerk een hoge mate van katholiciteit niet kan worden toegeschreven. Want zij mogen ‘een veelheid’ omvatten, ‘eenheid’ ontbreekt ten ene male. Vervolgens maakt hij de interessante opmerking:

“want hoe wij dit woord ook definiëren, het duidt in elk geval een veelheid-in-eenheid aan, en juist die eenheid is telkens weer onduidelijk.”<sup>90</sup>

De Anglicaanse situatie is daarom een geheel anders dan in de Roomse situatie van Congar. Volgens Berkhof wordt er in de Anglicaanse discussie (gevoerd door o.a. Arthur Ramsey en Daniel Jenkins) te veel de nadruk gelegd op het normerend principe van de katholiciteit, voordat er een daadwerkelijke bezinning op het Bijbelse begrip *plēroma* heeft plaatsgevonden. Juist hierin ligt voor Berkhof de sleutel naar een verenigende benadering van katholiciteit.<sup>91</sup>

De conclusie van Berkhof is daarom niet verrassend. Hij onderstreept het belang van de bijdrage van Congar voor het verdere onderzoek naar katholiciteit. Met name zijn inzet

---

<sup>85</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 30; zie Wilhelm Stählin, “Katholizität, Protestantismus und Katholizismus” in *Die Katholizität der Kirche*, eds. Hans Asmussen en Wilhelm Stählin (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1957), 179-204.

<sup>86</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 31.

<sup>87</sup> Geciteerd door Berkhof, *De katholiciteit*, 31

<sup>88</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 31; Verder noemt Berkhof ook nog de kwalitatieve interpretaties van Ernst Kinder, Karl Barth en Emil Brunner. Deze laat hij echter buiten zijn onderzoek aangezien deze de eerste te weinig aandacht heeft voor de inhoud van katholiciteit en de laatste twee “weinig of geen verband houden met de heden ten dage gangbare opvatting, die de katholiciteit in verband brengt met de ‘volheid’ die volgens Paulus van Christus uit, in de kerk woning maakt, zie Berkhof, *De katholiciteit*, 32-33.

<sup>89</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 34-36.

<sup>90</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 34.

<sup>91</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 39.

voor een *Bijbels-theologische christologische heroriëntatie* oogst bij Berkhof veel waardering.<sup>92</sup> Echter, niet zonder kritiek. Want de uitkomst van het onderzoek van Congar stuit bij Berkhof op problemen. Congar verbindt de kerk - zijns inziens – te veel met een wijsgerige benadering:

- de kerk als (uitsluitend) organisme en
- de goddelijke Waarheid als een organische eenheid van deelwaarheden.

Want doordat er zoveel waarheden samenkomen, ontstaat er een grote behoefte aan een scherp omljnd integratiecentrum. Congar, als Rooms-katholiek, vindt dit centrum in het leergezag van de paus.<sup>93</sup> Berkhof wijst dit van de hand. Acceptatie van het pauselijk centrum is voor hem ‘overgaan tot de Rooms-katholieke kerk’.<sup>94</sup>

Berkhof wil wel voortgaan op de inzet van Congar (namelijk de Bijbels-theologische heroriëntatie), maar niet voortbouwen op Congars inhoud (de organische benadering van het volheidsprincipe). Hij is namelijk van mening dat alleen zo een concept kan ontstaan dat gezag heeft en verenigend kan werken.<sup>95</sup> Berkhof mist bij Congar een diepere uitwerking van zijn volheidsprincipe. In het volgende perspectief wil hij voorzien in die leemte: een Bijbelse exegese van *plēroma*.<sup>96</sup>

#### 2.1.2.2. *Bijbels-theologisch*

De Bijbelse exegese van *plēroma* is geheel gebaseerd op Paulus’ gebruik van dit begrip in de brieven aan de Efeziërs en aan de Kolossenzen (Ef. 1:22, 3:18, 4:10, 4:13, 5:18; Kol. 1:19, 2:9,10).<sup>97</sup> Volgens Berkhof hebben deze woorden een bijzondere betekenis:

“Bij Paulus is het *pleroma* de naam voor God zelf en woont dit *pleroma* lichamenlijk in Christus”.<sup>98</sup>

Berkhof ziet het als een *termini technici* in beide brieven, die Paulus op twee manieren toepast. Ten eerste als goddelijk feit, een daad van genade, kortom als een *gave*:

- 1) God is de volheid (Kol. 1:19, 2:9) welke Hij doet wonen in Christus (Kol.1:19, 2:9) en Christus laat de kerk deelhebben aan deze volheid, zodat zij de volheid is van Hem die alles in allen volmaakt (Ef. 1:23).<sup>99</sup>

---

<sup>92</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 41-42.

<sup>93</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 41-42; Deze notie zullen we ook tegenkomen bij Avery Dulles, die “Roman” en “catholicity” als twee polen ziet die elkaar in de evenwicht houden, zie Dulles, *The Catholicity*, 127-146.

<sup>94</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 43.

<sup>95</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 43.

<sup>96</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 43.

<sup>97</sup> Berkhof gaat het er vanuit dat Paulus zelf ‘schepper’ is van het woord. Wellicht geïnspireerd door andere bronnen. Daarom is Berkhof bij zijn exegese geheel aangewezen op de genoemde brieven, zie Berkhof, *De katholiciteit*, 51-52.

<sup>98</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 47.

<sup>99</sup> Berkhof wil *plēroma* consequent vertalen als ‘volheid’ en niet als ‘aanvulling’. Verder interpreteert hij *plēromenou* in Ef. 1:23 als een medium met actieve betekenis en niet als passivum. Volgens Berkhof moet de vertaling dan ook luiden: “De volheid van Hem die het al in elk opzicht vervult”. Dit komt ook overeen met het gebruik in Ef. 4:10: “Hij (*subject*), die nedergedaald is, Hij is het ook, die is opgevaren ver boven alle hemelen, om alles (*object*) tot volheid te brengen.” Zo is Christus het *subject (de actor)*, zie Berkhof, *De katholiciteit*, 53-54.

En ten tweede als een doel dat de kerk bereiken moet, een *opgave*.<sup>100</sup>

2) Christus moet woning maken in het hart der kerk “opdat gij vervuld wordt tot alle volheids Gods” (Ef. 3:19) of met de Heilige Geest (Ef. 5:18) want de opbouw van het lichaam van Christus heeft “de maat van de wasdom der volheid van Christus” tot einddoel (Ef. 4:13).<sup>101</sup>

Voor de betekenis wil Berkhof kijken naar de samenhang waarin de woorden gebruikt worden. Hierbij maakt hij een onderscheid tussen de Efezebrief en de Kolossenzenbrief. In de Efezebrief (1:23) gebruikt Paulus het in een gebed voor de kerk, waarin hij vraagt:

“dat zij meer en meer de rijkdom van de Openbaring mag leren kennen, d.w.z. de rijkdom en kracht van Christus. Om de macht van Christus uit te drukken, wordt dan in de verzen 20 en 21 gewezen op zijn opwekking uit de dood en zijn zitten aan de rechterhand God, boven alle overheden en machten, en als gevolg daarvan in 22 en 23 op de macht die de verhoogde Christus in deze wereld uitoefent”.<sup>102</sup>

Volgens Berkhof spreekt de context van Efeze over de macht en de heerschappij van Christus. Hier vinden we sporen van Berkhofs eerdere boek *Christus en de machten* (zie 2.1.1.): Christus als de bevrijder van de machten in de wereld. Hij interpreteert daarom het ‘alles vervullen’ (*plēromenou*) als: “op grond van zijn overwinning over de machten daadwerkelijke heerschappij over de wereld uitoefenen”.<sup>103</sup>

Berkhof concludeert dat in de Efezebrief de kerk de centrale plaats heeft als:

“het gebied waarover de heerschappij wordt uitgeoefend, het domein of dominium”.<sup>104</sup>

In de Kolossenzenbrief (1:19, 2:9) past Paulus *plēroma* toe op Christus als ‘de volle tegenwoordigheid Gods onder ons’. Toch gaat het volgens Berkhof ook hier om de heerschappij van Christus boven en over de machten (verg. Kol. 1:16, 18, 28b, 10). Waarmee Paulus - volgens Berkhof - zou willen zeggen dat *God in Christus zijn genadige heerschappij oefent* over de wereld. Op grond van Ef. 1:23 merkt Berkhof vervolgens op:

“de Kerk is het domein van Hem die over alles domineert. Dat wil zeggen: Christus’ heerschappij over het al is nu nog verborgen, maar ergens in de kosmos is een ruimte waarbinnen ze reeds nu openbaar is. Ergens in de kosmos wordt, plaatsvervangend voor het al, het Hoofd, over het al erkend en gehoorzaamd.”<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> We zien de beide begrippen ‘gave’ en ‘opgave’ eerder terugkomen in zijn antropologische werk *De mens onderweg* van 1960. Hier hebben betreft Berkhof de begrippen op de menselijke vrijheid: “Vrijheid is, naar Gods bedoeling met de mens, in zichzelf noch lust noch last. Ze “is” eigenlijk niets. Ze is die structurering van ons mens-zijn waardoor en waarin wij ex-sisteren naar God, de naaste en de natuur toe. Zo is zij *gave en opgave ineen*” (curs. toegev.), zie Hendrikus Berkhof, *De mens onderweg: Een christelijke mensbeschouwing* (Den Haag: Uitgeverij Boekencentrum, 1960, 1969<sup>5</sup>), 53.

<sup>101</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 52-53.

<sup>102</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 55.

<sup>103</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 56.

<sup>104</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 57.

<sup>105</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 59.

Ook hier wijst Berkhof op het opgave-aspect. De kerk – als domein van Christus – vindt plaats in de zekerheid dat deze erkenning en gehoorzaamheid zich over heel de kosmos zal uitstrekken, in voltooiing van de tijden. Wanneer werkelijk alles onder Christus als het Hoofd zal worden samengevat.<sup>106</sup> De kerk anticipeert op wat komen gaat. Alleen vanuit de toekomst kan de kerk in het nu worden begrepen. De kerk heeft daarmee een “profetisch-exemplarische functie”.<sup>107</sup> Zij is reeds het terrein waarin Christus heerschappij voert. De wijze waarop mensen worden overgezet in deze ‘nieuwe werkelijkheid’ is tweezijdig, het is zowel Gods daad als de verantwoordelijkheid van de mens. Doop en geloof vormen volgens Berkhof het tweezijdige gebeuren waardoor de heerschappij van Christus ons leven wordt binnengedragen, of beter gezegd: waardoor wij in dit *dominium Christi* worden overgezet.<sup>108</sup> Op deze manier wil Christus de kerk gebruiken om zijn heil te verspreiden zodat geheel het bestaan aan Christus zal gehoorzamen. Dit proces is volgens Berkhof de weg die de kerk moet gaan om tot realisering te brengen datgene wat over haar is uitgeroepen, namelijk de ‘volheid in Christus’.<sup>109</sup> Berkhof noemt dit het “handelen vanuit ‘het Christus alleen’”.<sup>110</sup>

Samenvattend duidt het *plēroma* volgens Berkhof op de heerschappij die Christus uitoefent. De kerk heeft tot opgave zich steeds verder te stellen onder zijn heerschappij, en zo steeds ‘voller’ te worden. Tegelijk is zij door Gods gave reeds het *dominium Christi*, door de kerk in doop en geloof deel heeft aan Hem en zijn (komende) werkelijkheid.

### 2.1.2.3. Dogmatisch

Aan de hand van dit dogmatische perspectief wil Berkhof het tweede fundament onder de moderne katholieke visie verder onderzoeken. Namelijk ‘de Openbaring’ als organisme, een ‘veel-eenheid’ van waarheden.<sup>111</sup>

De rechtmatigheid van de organische benadering is voor Berkhof evident, aangezien organische metaforen bij Jezus en bij Paulus in overvloed aanwezig zijn (zie bijv. zaaien, planten, groeien, vrucht dragen, maaien, oogsten, kerk als lichaam). Berkhofs bezwaar ligt bij de eenzijdigheid van de organische benadering, aangezien de Schrift ook andere metaforen gebruikt (bijv. juridische (rechtvaardiging), politieke (Koninkrijk Gods), economische (loskoop), sociale (verzoening), linguïstische (woord, boodschap, verkondiging) en cultische (offer)). De kerk wordt bovendien niet alleen voorgesteld als een lichaam, maar ook als een bruid, een gebouw, een tempel en een pilaar.

Volgens Berkhof wijst deze veelheid aan beelden erop, dat ‘het’ niet zozeer moet worden gezocht in de beelden zelf, maar in de overeenkomst tussen het beeld en het afgebeelde. Het gaat niet om de veelheid aan beelden, maar om ‘het ene’ waarnaar verwezen wordt. Elk beeld is in zichzelf beperkt en heeft andere beelden nodig om het tekort aan te vullen. De veelheid aan beelden is er dus niet met oog op de veelheid, *maar om de eenheid*. Paulus gebruikt juist diverse metaforen voor de kerk, omdat uitsluitend het gebruik van het beeld

---

<sup>106</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 59.

<sup>107</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 60. Hij plaatst de genadegaven (*charismata*) in dit eschatologische kader als “het teken en bewijs dat deze machtsuitoefening reeds begonnen is” (verg. Kol. 2:9-10).

<sup>108</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 63.

<sup>109</sup> Berkhof verwijst hiervoor met name naar Kol. 2:16-23, zie Berkhof, *De katholiciteit*, 65-66.

<sup>110</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 67.

<sup>111</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 69; Met ‘de Openbaring,’ met hoofdletter, doelt Berkhof op het geheel aan de kennis van God, of het geheel aan Godsopenbaring, waarin Christus de centrale plaats heeft, zie Berkhof, *Christelijk geloof*, 41-47.

van het lichaam tekort zou doen aan het afgebeelde. Een principieel organisch denken - zoals bij Congar - kan daarom nooit de bedoeling zijn.<sup>112</sup>

Dit heeft gevolgen voor het moderne katholiciteitsbegrip, dat naast het *plēroma*-begrip ook steunt op een principieel organische ecclesiologie. Waarbij katholiciteit gezien wordt als de eigenschap waardoor “deze veelheid in compleetheid wordt bewaard en in eenheid wordt samengehouden”.<sup>113</sup> Maar Berkhof rekent af met de meervoudige waarheidsvisie die hierachter ligt. Hij benadrukt juist de eenheid van de Waarheid en spreekt van een “totalitair-complementair” spraakgebruik in de Schrift.<sup>114</sup> Hij citeert Noordmans als hij zegt:

“Het dogma heeft de singularis als limiet.”<sup>115</sup>

In dit nieuwe denken wordt de mate van katholiciteit afgemeten aan de hoeveelheid van meervouden, waarin de éne Waarheid kan worden beleden. Berkhof zegt:

“Alle ‘waarheden’ hebben hun zin alleen als geleiders van de éne God naar het mensenhart dat zich verenigt door Hem lief te hebben”.<sup>116</sup> Wanneer dit besef verdwijnt, zal de echter katholiciteit zich daartegen verzetten en met grote kracht in de singularis gaan spreken: *sola gratia! sola fide!*”<sup>117</sup>

Met de afwijzing van het organische denken heeft Berkhof zich ontdaan van het moderne denken waarop het kwalitatieve katholiciteitsidee gefundeerd is. Toch wil hij zich niet terugtrekken op een kwantitatieve benadering van katholiciteit dat slechts de geografische spreiding van de kerk wil uitdrukken. Het kwantitatieve *moet* volgens Berkhof *inhoud* hebben en is daarom altijd afhankelijk van de kwalitatieve benadering.

Tevens vormt de kwantitatieve benadering een interne paradox. Immers, de eerste kerk van Jeruzalem was beperkt tot één plaats en kan daarom geografisch nooit katholiek geweest zijn. Met als gevolg dat de kerk niet ‘van alle tijden’ genoemd kan worden (temporele katholiciteit). De kerk kan daarom alleen dan kwantitatief katholiek zijn, wanneer deze bepaald wordt door de kwaliteit. Het gaat om de aanwezigheid van het Hoofd der kerk, om de verhoogde Heer, die in de kruisdood en de opstanding de machten heeft overwonnen en die nu gezeten is aan de rechterhand Gods:

---

<sup>112</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 72-74.

<sup>113</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 74.

<sup>114</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 75; Tegelijk beseft hij dat ‘de organische benadering’ (de veel-eenheid) hoofdzakelijk rust op de beide gevangenisbrieven (zie het woord ‘rijkdom’ in Ef. 1:7, 18, 2:7, 3:8, 16, Kol. 1:27, 2:2; verg. ook ‘schatten’ in 2:3). Met name het veelgebruikte Ef. 3:10 waar gesproken wordt over de “veelkleurige wijsheid Gods” en vers 18 waar gesproken wordt over “de breedte en lengte en hoogte en diepte” van Christus liefde, lijken een interpretatie van veel-eenheid te steunen. Berkhof interpreteert ze *echter als nadruk op het wonder van de vergevende genade* (Ef. 1:7, 18, 2:7, 3:18). Bijzonder met betrekking op de onvoorziene wijze waarop God de heidenen heeft betrokken in zijn heilshandelen en hen laat delen in de erfenis van Israel (Ef. 3:8, 10, Kol. 1:27, 2:2 ev.).

<sup>115</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 77; O.a. de Nederlandse theoloog Oepke Noordmans heeft in diverse werken kritiek geuit op het organische denken van John Newton (waarop Congar zich baseert), zie Frans Haarsma, *Geest en kerk: Een pastoraal-oecumenische studie over de ecclesiologie van dr. O. Noordmans* (Utrecht/Baarn: Uitgeverij Ambo/Uitgeverij Bosch&Keuning, 1967), 141-146.

<sup>116</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 77.

<sup>117</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 77-78.

“Christus is universeel. Hij, de Messias van Israel, is tegelijk bedoeld als de Heer der gehele wereld. Daartoe is Hij in zijn verhoging ‘benoemd’ (zie Mat. 28:18-20).”<sup>118</sup>

Daaruit volgt de katholiciteit in de ruimte en in de tijd. Deze oecumeniciteit is niet zelf de katholiciteit, zij is een keerzijde en consequentie, namelijk van “de kosmische heerschappij waartoe Christus is gesteld”.<sup>119</sup> Hiermee keert Berkhof terug naar het *plēroma*-begrip. Het *dominium Christi* is de bron van de oecumeniciteit, de geografische verbreidheid en aanwezigheid door de tijd. Berkhof zegt:

“Zij is katholiek, omdat en in zoverre dit dominium door haar wordt geproclameerd en gepraktiseerd.”<sup>120</sup>

Deze tweezijdigheid, het ‘zijn’ en ‘nog meer worden’, is voorbij wanneer de kerk theoretisch noch praktisch, enige instantie erkent die aan de genadige heerschappij van haar Hoofd afbreuk doet. Katholiciteit is voor Berkhof dus *solus Christus*, het bereiken van Christus alleen. De groei in katholiciteit is gelijk aan de groei in exclusiviteit, doordat de kerk op steeds meer terreinen en in nieuwe situaties leert zich alleen te oriënteren op Christus.<sup>121</sup> De geografische uitgebreidheid rust bij Berkhof op de exclusiviteit van Christus. ‘Katholiek zijn,’ is bij Berkhof gehoorzaamheid aan haar Hoofd en vanuit Hem verwachtend uitzien naar het uitbreiding in de wereld. De kerk is het domein, het *dominium*, waarvan Berkhof zegt:

“Op dit stukje wereld heeft Christus als op een deel voor het geheel beslag gelegd, opdat daar in een profetische voorlopigheid, zijn genadige heerschappij in harten, leven en gemeenschap openbaar zou worden.”<sup>122</sup>

### 2.1.3. *Katholiciteit als Dominium Christi*

In *De katholiciteit der kerk* brengt Berkhof twee noties samen die hij reeds in *Christus en de machten* en *Christus de zin der geschiedenis* had genoemd. Namelijk de kerk als de plaats waar Christus’ heerschappij zichtbaar wordt geleefd en beleefd en als primaire instrument in de verkondiging van zijn heerschappij naar de wereld. Hierin vindt Berkhof de kwaliteit die hij nodig heeft voor een christologische fundering van zijn katholiciteitsbegrip. Hoewel hij in zijn boek *Christelijk geloof* niet meer expliciet te spreken komt over de katholiciteit,<sup>123</sup> vinden we ook daar deze christologische nadruk terug als hij spreekt over de fundamente van de kerk. Als eerste punt noemt hij daar de gezamenlijke gemeenschap met Christus. Hij zegt:

“Hier moet allereerst gesteld worden, dat deze gemeenschap (communio) berust op de deelname (communicatio) door geloofsovergave aan de weg die Christus voor ons en voor uit is gegaan.”<sup>124</sup>

---

<sup>118</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 80.

<sup>119</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 80.

<sup>120</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 81.

<sup>121</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 84.

<sup>122</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 85.

<sup>123</sup> Hij spreekt in *Christelijk geloof* niet specifiek over katholiciteit, maar slechts zijdelings over de *notae ecclesiae*, zie Berkhof, *Christelijk geloof*, 401.

<sup>124</sup> Berkhof, *Christelijk geloof*, 388.

En:

“Maar zonder de *communicatio* als haar grond wordt de onderlinge gemeenschap louter die van een religieus-sociale vereniging. Christus leeft niet los van zijn gemeente. En de liefde tot God-in-Christus en die tot de naast zijn één en ondeelbaar.”<sup>125</sup>

Hiermee zet hij zich enerzijds in de traditie van de *nouvelle théologie* van Congar e.a. maar anderzijds distantieert hij zich van hun organische waarheidsvisie. Doormiddel van een Bijbelse exegese van het *plēroma*-begrip definieert hij ‘katholiek’ als *de aanwezigheid van Jezus Christus als Heer van de kerk*. Want zonder Zijn aanwezigheid verliezen de kerken op alle plaatsen de verbinding met de kerk van alle eeuwen. Christus is de spil van de universele kerk en daarmee de bron van de katholiciteit. De kerk die ‘katholiek’ genoemd kan worden, is daar waar het *dominium Christi* is, daar waar Hij in afwachting van het eschaton reeds heerschappij voert en als zodanig geëerd en verkondigd wordt.

Concluderend, stel ik dat de betekenis van katholiciteit bij Hendrikus Berkhof geformuleerd kan worden als: *‘de aanwezigheid van Christus als Heer’*.

## 2.2. Avery Dulles

Voor de bepaling van de betekenis van katholiciteit bij Avery Dulles, vervolg ik mijn onderzoek aan de hand van zijn monografie *The Catholicity of the Church* (1985). We hebben in de persoon van Avery Dulles te maken met een Rooms-katholiek theoloog die zijn visie sterk verbindt aan het kerkelijk gezag. Het is daarom van groot belang inzicht te hebben in de dogmatische constitutie van de Roomse kerk - *Lumen Gentium* - om Dulles’ positie beter te begrijpen.

### 2.2.1. *Lumen Gentium* (1964)

Waar middels een pauselijke encycliek in 1943 de *nouvelle théologie* van o.a. Yves Congar en Henri de Lubac nog werd afgewezen,<sup>126</sup> kreeg het tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (VAII) een hoofdrol.<sup>127</sup> Dit heeft geleid tot een grote omwenteling in de Roomse ecclesiologie, die is vastgelegd in de dogmatische constitutie *Lumen Gentium* (LG). Niet langer typeerde men de kerk in puur institutionele-hiërarchische begrippen, maar werd ook het gemeenschapsaspect daarin opgenomen. Het accent kwam te liggen op de kerk als ‘volk van God’ (*populus Dei*). Niet langer werd de kerk beschouwd als een perfect en statisch instituut (*societas perfecta*), maar als een ‘pelgrimsvolk’ op weg naar de toekomst. Met deze eschatologische notie werd er ruimte gecreëerd voor het ‘nog niet’ van de kerk.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Berkhof, *Christelijk geloof*, 389. In CG schrijft Berkhof gemeente met een kleine letter.

<sup>126</sup> Zie hiervoor Pius XII, encycliek, *Mystici Corporis* (29 juni, 1943): AAS 35 (1943). In *Mystici Corporis* (MC) waarschuwt hij voor de eenzijdige belichting van de kerk als het ‘mystieke lichaam’ van Christus, waar de nadruk ligt op de bovennatuurlijke, onzichtbare en mystieke kwaliteit en realiteit in de gemeenschap der kerk met Christus door de Heilige Geest. Paus Pius XII zag hierin een afwijking en verwaarlozing van de oorspronkelijke nadruk op de zichtbare institutionele en juridische aspecten van de kerk. Men mag nimmer afdoen aan de zichtbare gestalte van het mystieke lichaam van Christus die *identiek is* met de Roomse-Katholieke kerk.

<sup>127</sup> Zie voor een overzicht van de Roomse ecclesiologie en de veranderingen tijdens VAII, Avery Dulles, “A Half Century of Ecclesiology” in *Theological Studies* 50 no. 3 (1989): 419-442.

<sup>128</sup> Gerrit C. Berkouwer, *Vatikaans Concilie en nieuwe theologie* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1964), 221-226; zie Kärkkäinen, 28.

Deze verandering heeft grote gevolgen gehad voor de verhouding tot ‘de anderen’, namelijk degenen *die niet meer behoren tot de moederkerk*.<sup>129</sup> De kerkelijke verdeeldheid kreeg een plaats op de Roomse agenda en werd voortaan als een probleem voor de (eigen) katholiciteit beschouwd. De noodzaak van verbondenheid met niet-Roomse christenen werd erkend. Belangrijk hiervoor was het bewustzijn dat het werk van de Geest niet beperkt was tot de contouren van de RKK, maar dat Hij ook daarbuiten werkt en mensen trekt tot zijn heil.<sup>130</sup>

Ook ecclesiologisch is dit tot uiting gebracht. In art. 8 van LG wordt gezegd:

“This is the one Church of Christ which in the Creed is professed as one, holy, catholic and apostolic, which our Savior, after his resurrection, commissioned Peter to shepherd (Jn 21:17), and after him and the other apostles to extend and direct with authority (cf. Mt. 28:18f.), which he erected for all ages as “the pillar and mainstay of the truth” (1 Tm 3:15). *This Church constituted and organized in the world as a society, subsists in the Catholic Church, which is governed by the Successor of Peter and by the bishops in communion with him, although many elements of sanctification and of truth are found outside of its visible structure*” (curs. toegev.).

Waar vroeger de kerk van Christus samenviel met de Rooms-katholieke kerk, spreekt LG hier van *subsistit in Ecclesia catholica*, oftewel ‘is aanwezig in’ de RKK.<sup>131</sup> Expliciet wordt genoemd dat er ook elementen van heiliging en waarheid (*elementa plura sanctificationis et veritatis*) buiten de RKK te vinden zijn. Hierbij moet gezegd worden dat de Roomse kerk ‘de anderen’ zeker niet erkent als ‘*dé Kerk*’.<sup>132</sup> Er is geen *subsistit in* voor

---

<sup>129</sup> Zie LG 15

<sup>130</sup> Zie art. 14 LG: “Catechumens who, *moved by the Holy Spirit*, seek with explicit intention to be incorporated into the Church are by that very intention joined with her.” En art. 15: “The Church recognizes that in many ways she is linked with those who, being baptized, are honored with the name of Christian, though they do not profess the faith in its entirety or do not preserve unity of communion with the Successor of Peter. (...) They also share with us in prayer and other spiritual benefits. Likewise we can say that in some real way they *are joined with us in the Holy Spirit, for to them he gives his gifts and graces whereby he is operative among them with his sanctifying power*.” (curs. toegev.); zie ook Berkouwer, *Vatikaans Concilie*, 247.

<sup>131</sup> Zie art. 8 LG; Belangrijk is hierbij de bekende zin: *extra ecclesiam nulla salus*, gebaseerd op Cyprianus’ *De catholicae ecclesiae unitate*, 6. Hier maakt hij duidelijk dat wie zich niet bevindt in de ‘ark van het heil’ – dat is de kerk – ook niet kan delen in de beloften aan de kerk, de verlossing in Christus (*salutem*). Met deze *ecclesia* wordt uitsluitend de RKK bedoeld. In de pauselijke encycliek *MC* hamerde Pius XII nog sterk op de noodzaak om ‘bevrijdt’ te worden uit de schismatieke staat, waarin allen die buiten de RKK zijn zich bevinden. Pas dan kunnen zij zeker zijn van hun heil. Sinds *VaII* wordt het *extra ecclesiam* niet zonder meer exclusivistisch verstaan. Men kreeg oog voor de achtergrond en de motieven van mensen buiten de RKK. Zo werd er onderscheid gemaakt tussen hen die ‘onwetend zijn’ (*ignorantia*) en hen die ‘hardnekkig zijn’ (*pertinacia*). Een rigoreuze interpretatie van het *extra* werd afgewezen, zie Berkouwer, *Vatikaans Concilie*, 231-236; zie in dit verband ook de dialoog tussen de RKK en evangelicalen *Evangelicals and Catholics Together* (ECT), waar in de vierde ronde (ECT IV) van gesprekken samen werd nagedacht over ecclesiologie. Hierin stemden zij het volgende overeen: “While the ancient formula “outside the Church no salvation” may lend itself to misunderstanding, we agree that there is no salvation apart from the Church, since to be related to Christ is necessarily to be related, in however full or tenuous manner, to the Church which is his body,” *Evangelicals and Catholics Together IV*: “The Communion of the Saints,” *First Things* (maart 2003): 30; zie Kärkkäinen, 36; Noll, 174-178.

<sup>132</sup> Zie ook Berkouwer, *Vatikaans Concilie*, 250-251.

de anderen. Zij ziet ‘slechts’ een verbinding (*coniunctam*) met hen ‘die gedoopt zijn en de eer hebben ‘christen’ genoemd te worden’ (zie verder 2.2.3.).<sup>133</sup>

Volgens de Rooms-katholieke ecclesiologie is er slechts één kerk, die met een hoofdletter ‘K’ geschreven kan worden en dat is de Kerk van Christus aanwezig in de (zichtbare) gestalte van de kerk van Rome.<sup>134</sup> Uiteindelijk zijn bij andere gemeenschappen slechts ‘sporen van kerkelijkheid’ (*vestigia ecclesiae*) aanwezig en worden zij hoogstens, met een nadruk op de *pluralis*, ‘kerken’ genoemd.<sup>135</sup> Berkouwer spreekt van een verschil in ‘kerkelijke volheid’.<sup>136</sup> Wat betreft de protestanten zegt Avery Dulles zelf over VAI:

“Without stating that there were, in the proper theological sense, any Protestant Churches, The Council did not deny this. Rather, it left the whole question open by referring to “the Separated Churches and Ecclesial Communities in the West (...) But Vatican II, as we shall see, did not accept a purely institutional ecclesiology. To the extent that one follows the other four ecclesiological types, there is room for a more optimistic appraisal of the Protestant communities.”<sup>137</sup>

Samenvattend kan gezegd worden dat Vaticanum II in LG afstand deed van haar ‘isolatiepolitiek’ en ruimte schiep voor gesprek met andere christelijke gemeenschappen. Tegelijk worstelt zij met haar eigen traditie als zij benadrukt dat alleen ‘diegene die in verbinding staan met de opvolger van Petrus’ tot de *Una Sancta* behoren.

Dat in de tekst van LG tweeërlei wegen worden bewandeld, blijkt wel uit de verklaring *Dominus Iesus* (DI) van de Congregatie van de Geloofsleer in augustus 2000. Hierin werd onder leiding van toenmalig kardinaal Joseph Ratzinger een nadere bepaling gegeven aan de uitkomsten van VAI. In DI wordt de ambivalentie van LG opgeheven en de suprematie van de Rooms-Katholieke kerk, als ware kerk boven de andere christelijke kerken en andere godsdiensten, bevestigd.<sup>138</sup>

De ambivalentie van LG is ook bij Avery Dulles merkbaar. Enerzijds wil hij volop staan in de Roomse traditie en anderzijds wil hij deelnemen aan de oecumene. Hij zegt:

---

<sup>133</sup> Art. 15 LG; In zijn boek *Models of the Church* geeft Dulles commentaar op deze tekst van LG, waar deze toevoeging voor het eerst scheiding maakte tussen de kerk van Christus en de Rooms-Katholieke kerk. De interpretatie van het *subsistit in* blijft onduidelijk. Dulles doet een voorstel: “The meaning is presumably that the Church of Christ is truly present in its essential completeness in the Catholic Church, but that there is some discrepancy, so that the Roman Catholic Church, as a sociological entity, remains under the obligation to become more perfectly one, holy and catholic – and thus more perfectly the Church of Christ,” zie Dulles, *Models*, 118.

<sup>134</sup> Zie Dulles, *Models*, 115-118.

<sup>135</sup> Dulles, *Models*, 134; Of ‘sporen van Christus’ (*vestigia Christi*), zie Berkouwer, *Vatikaans Concilie*, 250; zie ook Küng, 325-326.

<sup>136</sup> Zie Berkouwer, *De kerk I*, 138-139. Hij wijst in zijn voetnoot naar art. 37 van LG, maar het citaat wat hij erbij voegt (*qui integram fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant*) komt het meest overeen met art. 15 LG: *Cum illis qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant*. Oftewel: “The Church recognizes that in many ways she is linked with those who, being baptized, are honored with the name of Christian, though they do not profess the faith in its entirety or do not preserve unity of communion with the Successor of Peter.”

<sup>137</sup> Dulles, *Models*, 134-135.

<sup>138</sup> Zie Gerard Mannion, *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church of Our Time* (Collegeville: Liturgical Press, 2007), 75-101. Mannion wijst in zijn boek nadrukkelijk op de commotie die onstond naar aanleiding van *Dominus Iesus*. Juist aan de zijde van de oecumenische theologen (o.a. kardinaal Walter Kasper) was er een hoop verzet ten opzichte van dit document.

“These pages are written with the confidence that a Roman Catholic voice, speaking in the perspectives opened up by Vatican Council II, may be able to make a contribution to this ecumenical reflection.”<sup>139</sup>

Verder noemt Dulles de documenten van de *World Council of Churches* (WCC): “Catholicity and Apostolicity” (1968) en “The Holy Spirit and the Catholicity of the Church” (1968). Maar omdat deze documenten geen belangrijke aspecten toevoegen aan de uitkomsten van VAII legt hij deze naast zich neer.<sup>140</sup>

Avery Dulles’ interpretatie is hiermee een goede aanvulling op Hendrikus Berkhof, zowel in zijn interpretatie van LG, als in zijn uiteenzetting van een breed gedragen katholiceitsopvatting binnen de Rooms-katholieke kerk. We zullen zien, dat met name LG een belangrijke rol zal spelen in Dulles’ visie op de criteria voor katholiceit.

### 2.2.2. A “Catholic principle”

De gevolgen van VAII worden nadrukkelijk zichtbaar in Dulles’ nadruk op de “Catholic principle”. Dit is het leidende gegeven van wat onderscheidend ‘Rooms-katholiek’ is.<sup>141</sup> Dulles sluit zich aan bij de definitie van Carl Peter, die zei:

“Be not so prone to expect abuse that you fail to recognize God’s grace as working, as having worked, and as hopefully going to work again’ through the means that have been given.”<sup>142</sup>

“The Catholic principle” waarschuwt ervoor Gods *aanwezigheid* en werk in de schepping te onderschatten, met name in de sacramenten.<sup>143</sup> Het steunt daarmee voluit op het incarnationele denken van de *nouvelle théologie*.<sup>144</sup> Hierin bestrijdt men een rigoureuus onderscheid tussen het bovennatuurlijke en het natuurlijke. Men gaat daarentegen uit van een positief verstaan van Gods *zichtbare doorwerking* in de materiële of natuurlijke

---

<sup>139</sup> Dulles, *The Catholicity*, 3.

<sup>140</sup> Met de woorden van Dulles zelf: “The three documents analysed in the second half of this chapter, despite their distinctive emphases, exhibit a significant convergence regarding the nature and importance of catholicity. None of them views catholicity simply, or even primarily, as a matter of sheer numbers or geographical extension. None of them writes as though the evident catholicity of a single communion could be used as proof that it alone is the Church of Christ. Nor is it claimed that catholicity has been achieved in perfect or unsurpassable for at any point in time. All these documents see catholicity as an imperative. They view it as linked not to uniformity but to reconciled diversity. They present it as demanding different forms in different times and different cultural settings. Catholicity, as presented in these documents, is distinctive to the Church but positively related to the total human community and the aspirations of that community for peace and harmony. Above all, these documents insist that catholicity, having its source in Christ and in the Holy Spirit, is a gift from above, continually renewed in the celebration of word and sacrament. This gift they assert, is destined to reach its completion when Christ returns in glory,” zie Dulles, *The Catholicity*, 28-29.

<sup>141</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 10.

<sup>142</sup> Geciteerd in Dulles, *The Catholicity*, 6.

<sup>143</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 6-8.

<sup>144</sup> De *nouvelle théologie* kwam reeds eerder ter sprake bij Berkhof in zijn historisch overzicht van de interpretatie van katholiceit (zie boven 2.1.2.1).

wereld.<sup>145</sup> We worden opgeroepen om trouw te blijven aan de ‘volheid’ die God gegeven heeft in de Schepping.<sup>146</sup>

“The Catholic principle, as we have used the term, justifies and protects the mediatory structures of the Church. This principle inculcates respect for the divine presence in the cosmic and natural means whereby God communicates himself. More especially, it arouses reverence for, and confidence in the ecclesial structures by which, in accordance with God’s free promises, the grace of Christ is symbolized and transmitted. The Catholic principle defends the individual Christian and the Church from the inroads of skepticism, irreverence, and sectarian pride.”<sup>147</sup>

Dulles is van mening dat “the Catholic principle” moet worden gebruikt naast “the Protestant principle”.<sup>148</sup> Dit laatste is ‘de kritische en *profetische* volmacht om te protesteren tegen elke aanspraak op goddelijke waardigheid, die wordt gemaakt op grond van Gods werking door het woord en de sacramenten, waaronder ook het kerkelijke instituut’.<sup>149</sup> Volgens Dulles voorkomt deze protestantse invloed dat het onderscheid tussen God en het geschapene vervaagt en het imperfecte goddelijke status verkrijgt.<sup>150</sup>

Beide principes hebben betrekking op de bemiddeling van het heil. Het eerste voorkomt wantrouwen en spoort aan tot ontvankelijkheid en het tweede voorkomt syncretisme en spoort aan tot zuiverheid.<sup>151</sup> Dulles beschouwt het als ‘complementaire kritieken,’ die elkaar in balans houden. Hij zegt:

“The Protestant principle, as Tillich understands it, is not intended to dissolve the Christian substance, but to shield it against distortions. But the Protestant principle, as we have seen, can be misused to erode the Christian heritage. To protect it against its own excesses, it must be held in check by what we have called the Catholic principle. Though the Church of Christ, according to Vatican II, ‘subsists’ in the Catholic Church, Catholicism does not claim perfection for itself. On the contrary, the council stated that the Church is in continual need of purification and reform. Even in her catholicity, she is deficient. Her actual, lived catholicity would be enhanced if she were holier, more faithful, more widely diffused, more deeply implanted in human cultures, and more internally unified. Catholicity, therefore, is both gift and task. It designates not only a present reality but also a programme for action.”<sup>152</sup>

Hoewel beide principes zouden moeten werken als contragewichten, zien we dat - in lijn met VAI - de Roomse kerk het primaat heeft met betrekking tot de mate waarin zij het christelijk geloof gestalte geeft. De protestanten gelden hierbij als een ‘waardevolle aanvulling’. We zien hier de invloed van de *nouvelle théologie* die ruimte schept voor de

---

<sup>145</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 7; zie F. Grosheide, “Nieuwe theologie” in *Christelijke Encyclopedie Vol. 5* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1960). 209-211.

<sup>146</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 9.

<sup>147</sup> Dulles, *The Catholicity*, 169-170.

<sup>148</sup> Dit is met name naar voren gebracht door Paul Tillich in zijn *Systematic Theology Vol. 3* en later overgenomen door Jaroslav Pelikan en George Lindbeck, zie Dulles, *The Catholicity*, 5-6.

<sup>149</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 6.

<sup>150</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 6.

<sup>151</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 7-8.

<sup>152</sup> Dulles, *The Catholicity*, 170.

anderen, maar deze ruimte tegelijk laat domineren door de moederkerk. Want zij is nog niet volmaakt, maar in vergelijking met de andere kerken, wel de hoogste realisering hiervan.<sup>153</sup> Het is deze structuur die ook kenmerkend is voor de uitwerking van katholiciteit bij Dulles. Enerzijds is er openheid voor andere tradities en invloeden, maar anderzijds wordt diezelfde openheid bepaald door een Rooms centrum.<sup>154</sup>

### 2.2.3. *Katholiciteit van boven, beneden, in de breedte en in de lengte*

Voor een bepaling van de betekenis van katholiciteit ziet Dulles een viervoudige benadering: de breedte, de hoogte, de lengte en de diepte.<sup>155</sup> Vier perspectieven die elk een element van die veelzijdige begrip belichten.<sup>156</sup>

Het eerste perspectief is wat hij noemt “catholicity from above”,<sup>157</sup> het goddelijke component van katholiciteit. Belangrijk in Dulles’ visie is de analogie tussen de triniteit en de kerk.<sup>158</sup> De katholiciteit is hierbij een afgeleide katholiciteit. De kerk is katholiek omdat Christus deze katholiciteit door de Geest present stelt in de kerk. De kerk dient daarom net als de triniteit, zowel eenheid als veelheid te omvatten. Dulles noemt dit een “differentiated unity”.<sup>159</sup> In de triniteit vormen eenheid (één God in wezen) en veelheid (Vader, Zoon en Geest) geen tegenstelling, maar een harmonie. Kortom, de katholiciteit begint in het wezen van God zelf. God is zelf de volheid, de *plēroma*, Hij is veelheid en eenheid in zichzelf.

Vervolgens wijst Dulles op de (bemiddelende) katholiciteit van Christus in de incarnatie, waarin ten eerste God en mens samenkomen in één Persoon. De Persoon van Jezus Christus bracht de volheid (*plēroma*) van God in eenheid met de menselijke natuur (Joh. 1:14, 16, Kol. 1:19, 2:9). Hij citeert Jan Witte, die heeft gezegd over Christus:

---

<sup>153</sup> We zien deze tendens ook bij andere belangrijke woordvoerders van de Roomse ecclesiologie. Zo zegt Hans Küng: “We kunnen er niet zo maar voorbijgaan aan het merkwaardige fenomeen, dat verklaring behoeft, namelijk dat één kerk dit oeroude attriboot, dat meer dan elk ander de oude diepste karakterisering van de kerk is (‘christen is mijn naam, maar katholiek mijn achternaam’), *met grote constantheid heeft vastgehouden sinds Ignatius van Antiochië tot op de dag van vandaag*. Zeker, ook andere kerken willen niet alleen katholiek zijn, maar misschien ook katholiek genoemd worden. Maar altijd moeten zij er een nadere bepaling aan toevoegen (‘oud-katholiek’, ‘christen-katholiek’, ‘anglo-catholic’ enz.): namelijk om niet verward te worden met de ene kerk die ‘de katholieke’ kerk is” (curs. toegev.). De verhouding tussen de RKK en de afgescheide kerken wordt door Küng verder vergeleken met een moeder en dochterverhouding. Waarin de moeder staat voor het ‘oorspronkelijk,’ het ‘vaststaande’ en ‘stabiele,’ zie Küng, 351, 355-356; Ook bij Karl Rahner bespeuren we een suprematie van de RKK, als hij zegt: “De afzonderlijke gemeente zal volgens Christus’ wil de verbondenheid met alle andere gemeenten door één Geest ook concreet laten worden in de dimensie van het maatschappelijke als zodanig en zich daartoe ook verplicht weten. Zij zal gelovig ervaren dat zij de waarheid van het woord dat in haar gebeurt, en de Christus tegenwoordig stellende kracht slechts bewaart *in de hiërarchisch georganiseerde eenheid van de gemeenten van Christus*” (curs. toegev.), zie Karl Rahner, *Naar een volwassen kerkelijk leven*, Pastorale Cahiers 26 (Hilversum/Antwerpen: Uitgeverij Paul Brand, 1967), 55.

<sup>154</sup> Zie James McClendon: “as it happens Rome is the center, the principle of unity,” in James Wm. McClendon, *Systematic Theology 2: Doctrine* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 341.

<sup>155</sup> Dit in analogie met Ef. 3:18-19, waar gesproken wordt over de liefde van Christus, beschouwt Dulles ook de kerk als een mysterie, zoals de liefde van Christus, zie Dulles, *The Catholicity*, 30.

<sup>156</sup> Dulles, *The Catholicity*, 30.

<sup>157</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*,

<sup>158</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 47.

<sup>159</sup> Dulles, *The Catholicity*, 31.

“He bears catholicity within Himself.”<sup>160</sup>

Dit sluit aan bij de opmerking van de Lutheraan Ernst Fincke, die de incarnatie van Christus de ‘urkatholische Ereignis’ heeft genoemd.<sup>161</sup> Vervolgens is Christus is de eersteling van alle schepselen. Hij is de kosmische Persoon die zowel aan het begin staat van de Schepping, als op wie alles uitloopt (Kol. 1:15-17). Onder Hem zal alles (*ta panta*) worden samengebracht om alles (*ta panta*) te vervullen met de katholiciteit van God (verg. Ef. 1:10, 4:10).<sup>162</sup> Ten derde is Christus het Hoofd van de kerk. Hij stelt zichzelf present in Zijn Lichaam, dat is de kerk (Ef. 1:23), met wie Hij een eenheid vormt (*Christus totus*). De kerk vertegenwoordigt de volheid, de katholiciteit van God door de mysterieuze aanwezigheid van Christus.<sup>163</sup> Zo leent de kerk haar katholiciteit (*catholica aliena*) van Christus en participeert zij in God en wordt zij opgebouwd tot volmaaktheid (Ef. 4:11-16). De kerk is juist hierom katholiek, omdat zij reeds deel heeft aan de katholiciteit van Christus en leeft onder zijn heerschappij.<sup>164</sup>

Expliciet wijst Dulles op het werk van de Geest in deze presentstelling van Christus. Hij is één Persoon in vele personen die Hij samenbrengt tot een eenheid, namelijk het Lichaam van Christus. Hij bemiddelt de aanwezigheid van Christus, die de katholiciteit van God present stelt.<sup>165</sup> Op deze ‘trinitaire’ wijze ontvangt de kerk haar katholiciteit ‘van boven’. Daartegenover ziet Dulles een tweede dimensie, namelijk de “catholicity from below”.<sup>166</sup> Hiermee doelt hij op de algemene werking van Gods genade in de wereld, die aansluit op de communicatie van de volheid van God in Christus door de Geest. Kortom, het is de “Catholic principle” omgezet in een dimensie van katholiciteit. We zien dat Avery Dulles, in navolging van de Roomse leer, een ‘hoge antropologie’ verwerkt in zijn katholiciteitsidee, waarbij Gods gave van katholiciteit samenwerkt met de menselijke capaciteit om het goede te doen. De mens kan uit vrije wil ingaan op dit aanbod. Gods gave in Christus repareert niet slechts de schade veroorzaakt door de zonde, maar brengt de mens in een intieme eenheid met zijn Schepper.<sup>167</sup> Ondanks de gevallen staat van de mens, blijft hij het beeld van God (*imago Dei*) en speelt zijn eigen ‘natuur’, de menselijke rede en vrije wil, nog steeds een belangrijke rol spelen in de verlossing en rechtvaardiging van de mens.

“In a more Catholic view, nature is seen as being preserved intact and yet as undergoing a certain impairment as a result of sin, and as being rehabilitated by the working of grace.”<sup>168</sup>

---

<sup>160</sup> Dulles citeert uit Johannes L. Witte, “Die Katholizität der Kirche: Ein neue Interpretation nach alter Tradition” in *Gregorianum xlii* (1961): 193-241.

<sup>161</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 32.

<sup>162</sup> Hier steunt Dulles met name op de speculatieve theologie van Maurice Blondel en Teilhard de Chardin, zie Dulles, *The Catholicity*, 36-38.

<sup>163</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 41.

<sup>164</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 43.

<sup>165</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 44-46; In zijn latere boek *Models of the Church* zegt hij iets vergelijkbaars: “To the Christian believer, the Church is not a purely human thing; it is not simply of this creation or of this world; rather, it is the work of God, who is present and operative in the Church through the Holy Spirit, in whom Christ continues his saving presence,” zie Dulles, *Models*, 114.

<sup>166</sup> Dulles, *The Catholicity*, 48.

<sup>167</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 55-56.

<sup>168</sup> Dulles, *The Catholicity*, 52

Dulles ziet de mens als intrinsiek, ‘van nature’, geneigd om tot volmaaktheid gebracht te worden in gemeenschap met God, door Christus.<sup>169</sup> Hierin is de mens wel afhankelijk van God, maar niet volledig.<sup>170</sup> Dulles zegt:

“Because all human beings are called to the same supernatural end, and because the offer of grace is inseparably bound up with that call, it follows, in Catholic theology, that the offer of grace must be universal. We can speak in this sense of the ‘catholicity of grace’”.<sup>171</sup>

Genade is niet gebonden aan het individu en aan een moment, maar het is een constante atmosfeer waarin de mensheid beweegt.

Dulles werkt de gevolgen uit voor de relatie van de kerk tot de andere religies en tot de seculiere maatschappij. Ook daar zijn sporen (*vestigia*) aanwezig van de werking van de Geest. Hier komen we de gevolgen van “the Catholic principle” tegen. Namelijk een hoge waardering voor de aanwezigheid en werking van Gods Geest in het geschapene, zowel de mens zelf, als in de overige instituties. Waarheid is niet voorbehouden aan de kerk. Net als de ‘andere kerken’ is daar een ambivalentie. Namelijk enerzijds de erkenning voor waarheden in andere religies en de bredere maatschappij, maar anderzijds de beperking van de verzoening in Christus. De “catholicity from below” of “catholicity of grace” stelt ons open voor de menselijke capaciteit om het goede te vinden en het is Christus die de waarheden normeert.<sup>172</sup> Hij zegt:

“The fullness of the divinity, as we previously saw, is present and active in Christ and in the Holy Spirit. But Christ is to be found as represented and reflected in created realities, which have their final meaning only in relation to him.”<sup>173</sup>

Gods katholiciteit is werkzaam in de breedheid van de Schepping, omdat deze in het geheel is geschapen om in gemeenschap te zijn met hem. Het komt dus van beide kanten.

De katholiciteit ‘van boven en beneden’ worden door Dulles omschreven als de *kwalitatieve katholiciteit*.<sup>174</sup> Daarnaast ziet Dulles ook een *kwantitatieve* kant die volgt uit het voorgaande, namelijk de “catholicity in breadth” en “catholicity in length”.

Het derde perspectief beziet de openbaring van God naar de mens en de menselijke reactie naar God in zijn uitwerking naar de wereld. Vanuit de kerk gaat de verkondiging uit aan iedereen. Het heil in Christus is er niet voor een beperkte groep, maar voor de gehele mensheid (universaliteit). De prediking van Christus doorbrak grenzen tussen culturen en klassen en overwon discriminatie (Gal. 3:27-28, Ef. 2:14).<sup>175</sup> Het evangelie heeft alle natiën en talen, volken en stammen op het oog (Mat. 28:18-19, Mar. 16:15, Open. 14:6). Christus zelf heeft de autoriteit verkregen over de Schepping en draagt deze op aan iedereen. Naar aanleiding van Mat. 28:18-19 zegt Dulles:

---

<sup>169</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 52, 57.

<sup>170</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 50, 58.

<sup>171</sup> Dulles, *The Catholicity*, 58.

<sup>172</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 63, 65.

<sup>173</sup> Dulles, *The Catholicity*, 67.

<sup>174</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 68.

<sup>175</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 71.

“In this passage the word ‘all’ occurs four times in three verses: Jesus received all authority, all nations are to be evangelized, they are to be taught all that Jesus commanded, and Jesus himself will be with his commissioned witnesses all days. If catholicity signifies totality, this fourfold ‘all’ abundantly certifies the Catholic character of Christian mission.”<sup>176</sup>

De katholiciteit in de breedte doelt op de *universele betekenis van Christus*.<sup>177</sup> De kerk is erop uit Christus met iedere mens te delen. Tegelijk vernieuwt de kerk op deze manier haar katholiciteit doordat haar verscheidenheid toeneemt. De kerk zelf wordt steeds universeler of ‘oecumenischer’. De moeilijkheid hierbij is natuurlijk het onderscheid tussen toelaatbare en niet-toelaatbare diversiteit. Hier maakt Dulles een interessante opmerking:

“There is a sense in which all churches today are in this state (de schismatieke staat, JMA), inasmuch as they are cut off from communion with others which possess elements of authentic Christianity. In Roman Catholic circles, however, schism will be more narrowly conceived as meaning lack of communion with the body in which the Church of Christ ‘subsists’ intact, that is to say the Roman Catholic communion.”<sup>178</sup>

Hier zien we de invloed van VAI. Hoewel er openheid is naar andere kerken, godsdiensten en de maatschappij, blijft de suprematie van Rome overeind. Het is de RKK waar de meest complete volheid van God aanwezig is en gerepresenteerd wordt. Met als gevolg dat de openheid naar die ‘anderen’ wordt bepaald door de maatstaf van Rome zelf. Binnen deze grens mag er diversiteit zijn. Katholiciteit in de breedte betekent voor Dulles daarom altijd ‘Roomse katholiciteit’.

Ten vierde de “catholicity in length”. Dit is net als het vorige perspectief een horizontale benadering van katholiciteit. Hierbij komen we dichtbij de apostoliciteit van de kerk. Waar apostoliciteit meer gericht is op het ambt, wil de katholiciteit ‘in de tijd’ meer duiden op de eenheid in identiteit door de eeuwen heen. Dulles spreekt van een “abiding identity”.<sup>179</sup> De uitgestrektheid van de kerk in de tijd heeft dezelfde kenmerken als de geografische uitgestrektheid, zoals we die hiervoor besproken hebben. Hij zegt:

“With regard to both place and time, moreover, we have a mystery of identity within difference.”<sup>180</sup>

Binnen de Roomse theologie heerst de overtuiging dat de kerk van alle eeuwen is, inclusief de tijd *voor* de incarnatie van Christus.<sup>181</sup> Was de kerk toen ‘zichtbaar’ in de sacramenten van de Wet, zo werd zij meer zichtbaar in het apostolische lichaam voortkomend uit de missie van Jezus Christus.<sup>182</sup> Ook in het eschaton zal de kerk blijven bestaan, meer volmaakt dan ooit.<sup>183</sup> Hierbij benadrukt Dulles dat volgens de Roomse ecclesiologie de

---

<sup>176</sup> Dulles, *The Catholicity*, 72.

<sup>177</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 73.

<sup>178</sup> Dulles, *The Catholicity*, 77-78; zie ook Dulles, *Models*, 118.

<sup>179</sup> Dulles, *The Catholicity*, 87.

<sup>180</sup> Dulles, *The Catholicity*, 88.

<sup>181</sup> Zie LG 9

<sup>182</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 89.

<sup>183</sup> Zie LG 48

kerk in het heden wel degelijk alle eigenschappen bezit, maar dat deze vervolmaakt worden door de tijd. Zij is dus geheel kerk, maar nog geen perfecte kerk.<sup>184</sup>

“I shall maintain that in the Catholic view, the Church at this stage already participates in a real, definitive, though imperfect manner, in the fullness of God’s gift in Christ; secondly, that this participation brings about a real continuity or communion between different generations of Christians; and thirdly, that the different periods of the Church, notwithstanding this continuity, have their own distinctive character, so that the later is able to complement and complete what had been initiated by the earlier.”<sup>185</sup>

In het Rooms-katholieke denken ziet men op God als de bron van alle dingen, die doormiddel van de sacramenten wordt present gesteld in de kerk. Dit is niet voorbehouden aan een bepaalde tijd of plaats, maar deze presentstelling overstijgt plaats en tijd. Ontwikkeling behoort tot de kerk en is gegeven met haar bestaan in de tijd. Deze traditie is verankerd in de apostolische overlevering die de tijden met elkaar verbindt.<sup>186</sup> Deze *verbindende identiteit* is de katholiciteit door de tijd, waarbij in de diverse uitingen het apostolisch fundament wordt vastgehouden.<sup>187</sup>

Samenvattend onderscheidt Dulles een katholiciteit:

- Van boven; de vervulling van de volheid van God, aanwezig in Christus door de Geest.
- Van beneden; de gerichtheid van de mens en het geschapene op God, bijgestaan door Gods genade.
- In de breedte; gericht op de gehele schepping, ongeacht ras, taal of sekse.
- In de lengte; verbondenheid in de tijd.

De vier genoemde aspecten zijn volgens Dulles niet van elkaar te scheiden. De katholiciteit in diepte, breedte en lengte vinden hun oorsprong in de katholiciteit van boven: de volheid (*plēroma*) van God.<sup>188</sup> Bij Dulles draait het uiteindelijk om deze volheid die ‘aanwezig’ is in de kerk. Bovendien valt op dat de gehele triniteit actief betrokken is in de presentstelling van deze volheid.

Nu zullen we overgaan naar de conclusies die Dulles verbindt aan zijn eigen perspectieven op katholiciteit.

#### 2.2.4. *Katholiciteit als “participation”*

In de *Catholicity of the Church* werkt Dulles zijn visie op katholiciteit uit in de vier bovengenoemde perspectieven. In het laatste hoofdstuk komt hij tot een conclusie. Dulles geeft aan, dat er geen vaste definitie gegeven kan worden aan katholiciteit. Tegelijk wil hij katholiciteit onderscheiden van termen als universaliteit en ‘veelheid’.<sup>189</sup> Anders dan universaliteit is katholiciteit concreet en van toepassing op een bestaande realiteit, namelijk de kerk. Anders dan ‘veelheid,’ wil katholiciteit niet slechts de diversiteit benoemen, maar

---

<sup>184</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 91-92.

<sup>185</sup> Dulles, *The Catholicity*, 92.

<sup>186</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 93-99.

<sup>187</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 101-102.

<sup>188</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 30, 106.

<sup>189</sup> Termen die overigens wel een belangrijke rol spelen in de benadering van katholiciteit, zie 2.2.3.

juist de onderlinge verbondenheid. Katholiciteit verbindt termen als triniteit, incarnatie, kerk en wereld. Verder ziet Dulles katholiciteit als een dynamische gebeuren. Het wijst op de aanwezigheid van het goddelijke leven dat de veelheid verenigt. Het is daarom niet slechts van toepassing op de kerk alleen, maar op de gehele schepping.<sup>190</sup>

“The catholicity of the Church is a more intense participation in the divine catholicity. The Church has her catholicity not from herself but from God, who makes himself present in her. Catholicity, however is not attributed to the Church merely by extrinsic denomination, for Christ is truly present in the Church through the Holy Spirit. The Church, therefore, is a real presentation of Christ. She is his new presence, not under his own proper form, but in the community of believers. Having in himself the plenitude of divine life and grace, Christ communicates this to the Church. The transformative and expansive power of the Church, as well as her continuity in time, derive from the divine source of her being. The catholicity of the Church, as we have seen, may be explicated, in terms of height, depth, breadth, and length.”<sup>191</sup>

Juist vanwege *de participatie van de kerk in de goddelijke katholiciteit* kan de kerk ‘katholiek’ genoemd worden. Het is een levende realiteit op weg naar de volmaaktheid (“imperfect reality”).<sup>192</sup> Kortom, het is zowel een aanwezigheid als een blijvend streven.<sup>193</sup> Hierbij behoudt hij zowel de ‘Roomse’ nadruk op de zichtbaarheid van de kerk als de eschatologische vervolmaking.<sup>194</sup> Wel moet gezegd worden dat Dulles het primaat legt bij de Roomse kerk, als het gaat om de bepaling van katholiciteit.

“According to Vatican II, the Catholic Church has no essential features over and above those of the Church of Christ. She claims to be the organization in which that Church subsists. The essence or idea of Catholicism is the same as that of the Church of Christ, viewed in terms of its structures of mediation and continuity.”<sup>195</sup>

Hiermee is Dulles geheel in lijn met LG zoals wij in 2.2.1. gezien hebben. Middels zijn “Catholic principle” verweeft hij de Roomse ecclesiologie (op de leest van de *nouvelle théologie*) in zijn katholiciteitsidee, met name zichtbaar in zijn katholiciteit van “below”. Dit is zowel een sterkte als een zwakte. Dulles blijft namelijk enerzijds een geloofwaardig Rooms-katholiek die zijn eigen traditie kan vertegenwoordigen. Anderzijds bemoeilijken zijn ‘Roomse superioriteitsgevoelens’ een oprechte dialoog met andere tradities. De vraag is natuurlijk of deze te scheiden zijn.

Concluderend, stel ik dat de betekenis van katholiciteit bij Avery Dulles geformuleerd kan worden als: *‘de participatie aan de volheid van God in Christus door de Geest’*.

### 2.3. Miroslav Volf

Het katholiciteitsidee van Miroslav Volf komt hoofdzakelijk naar voren in zijn *After Our Likeness* (1998). Hierin gaat hij in gesprek met Rooms-Katholiek Joseph Ratzinger, nu

<sup>190</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 167.

<sup>191</sup> Dulles, *The Catholicity*, 168.

<sup>192</sup> Dulles, *The Catholicity*, 168.

<sup>193</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 170, 180.

<sup>194</sup> Zie ook Dulles, *Models*, 118-129.

<sup>195</sup> Dulles, *The Catholicity*, 169.

bekend als paus Benedictus de XVIde, en de Oosters-Orthodoxe metropoliet John Zizioulas. Aansluitend werkt hij zijn eigen 'vrijkerkelijke' ecclesiologie uit.<sup>196</sup> Hierin geeft hij ruime aandacht aan de betekenis van katholiciteit. In een eerder boek, *Exclusion and Embrace* (1996), geeft hij reeds een voorschot op zijn katholiciteitsidee.<sup>197</sup> Ik zal voor de volledigheid eerst kort ingaan op dit boek, alvorens naar zijn hoofdwerk te gaan.

### 2.3.1. *Exclusion and Embrace* (1996)

In dit zeer gerenommeerde en bekroonde boek<sup>198</sup> gaat Miroslav Volf op zoek naar de betekenis van het christelijk geloof (van Christus als de gekruisigde) voor de relatie tot de "ultimate other".<sup>199</sup> Hij bespreekt de spanning tussen de christelijke identiteit en de aardse identiteit. Hij legt ons de vraag voor: hoe te leven als christen in deze wereld van haat, onderdrukking en tegenstellingen? Hierbij legt hij het zwaartepunt niet bij de maatschappij als geheel, maar bij individuen, de "social agents".<sup>200</sup> Hij zegt:

"I will explore *what kind of selves we need to be* in order to live in harmony with others."<sup>201</sup>

Christenen hebben de taak om vreedstichtend bezig te zijn door hun kennis van het kruis.<sup>202</sup> Het kruis van Christus is de motivatie voor solidariteit met de ander.<sup>203</sup> Juist wanneer het gaat om hen die kwaad hebben gedaan, zoals ook Christus zichzelf overgaf voor hen die nog zondaren waren (Rom. 5:8). Het is de goddelijke liefde van Christus in zelfopoffering die kenmerkend zou moeten zijn voor christenen.<sup>204</sup> Deze open houding beschrijft Volf met de metafoor "embrace".<sup>205</sup>

Hierin geeft hij ook aandacht aan de positie van kerken. Deze zouden juist "agents" moeten zijn in het bewerkstelligen van verzoening. Maar in de praktijk zijn het de kerken die opgaan in hun nationalistische, beperkte cultuur, waarbij tegenstellingen eerder worden

---

<sup>196</sup> Met een 'vrije kerk' (*Free Church*) wordt bedoeld: 1) een kerk die gebaseerd is op het congregationalisme, of 2) kerken die een sterke scheiding tussen kerk en staat benadrukken. Vrije kerken behoren tot het nalatenschap van de Radicale Reformatie, zoals anabaptisten, quakers en baptisten, zie Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper and Row, 1963), 103; zie ook Howard A. Snyder, "The Marks of the Church" in *Evangelical Ecclesiology*, 93-96; Roger E. Olson, "Free Church Ecclesiology and Evangelical Spirituality" in *Evangelical Ecclesiology*, 162-164, 168-172; Volf onderschrijft beide betekenissen, maar benadrukt (zoals we zullen zien) in zijn boek *After Our Likeness* sterk de eerste betekenis, zie Volf, *After Our Likeness*, 9 n2; Kärkkäinen citeert met betrekking tot de betekenis van *Free Church* Miroslav Volf, zie Kärkkäinen, 8, 16.

<sup>197</sup> Volf zegt zelf in het voorwoord op *After Our Likeness*: "The best I can do is to point the reader to some of my articles and especially to my book *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. I consider this book a necessary companion to the present volume, zie Volf, *After Our Likeness*, 7.

<sup>198</sup> Zie inleiding

<sup>199</sup> Volf, *Exclusion*, 9.

<sup>200</sup> Volf, *Exclusion*, 20.

<sup>201</sup> Volf, *Exclusion*, 21.

<sup>202</sup> Volf zegt later: "Consider, first, the foundation of Christian community, the *cross*. Christ unites different "bodies" into one body, not simply in virtue of the singleness of his person ("one leader – one people") or of his vision ("one principle or law – one community"), but above all through his *suffering*," zie Volf, *Exclusion*, 47.

<sup>203</sup> Zie Volf, *Exclusion*, 22.

<sup>204</sup> Zie Volf, *Exclusion*, 24-28.

<sup>205</sup> Volf, *Exclusion*, 29.

benadrukt dan overkomen.<sup>206</sup> Juist het geloof in één God zou de christelijke kerk moeten overtuigen dat God de wereld als geheel op het oog heeft en daarmee alle tegenstellingen gelijkelijk in zich op neemt.<sup>207</sup> Verschillen worden in het Lichaam van Christus, de gekruisigde, opgenomen.<sup>208</sup> Hierbij worden verschillen niet onderdrukt, maar door zelfopoffering “*of the one for the many*” worden zij verzoend.<sup>209</sup> In deze nederigheid wordt vijandigheid afgebroken:

“Neither the imposition of a single will nor rule of a single law removes enmity. Hostility can be “put to death” only through self-giving. Peace is achieved “through the cross” and “by the blood”.<sup>210</sup>

De eenheid van het Lichaam van Christus is het gevolg van een wederzijdse zelfopoffering in navolging aan Christus die hierin het voorbeeld gaf:

“And yet precisely because of the ultimate allegiance to God of *all* cultures and to Christ who offers his “body” as a home for all people.”<sup>211</sup>

Christus is de bron van verzoening tussen verschillen, waarbij deze niet verdwijnen, maar in dienst gesteld worden van het hogere, namelijk de nieuwe werkelijkheid in Christus (2 Kor. 5:17). Hier introduceert Volf een begrip dat van belang is voor ons onderzoek, namelijk “a catholic personality”.<sup>212</sup> Een christen wordt door de werking van de Geest gevormd tot een persoon die ‘zich laat verrijken door de ander’. Individualiteit wordt gekoppeld aan collectiviteit. Er is uitwisseling tussen de enkeling en de groep. Daarom heeft een “catholic personality” ook behoefte aan een “*catholic community*”.<sup>213</sup> Hier poneert Volf zijn visie op het functioneren van de kerk. Hij zegt:

“No church in a given culture may isolate itself from other churches in other cultures declaring itself sufficient to itself and to its own culture. Every church must be open to all other churches. We often think of a local church as a part of the universal church. We would do well also to invert the claim. Every local church is a catholic community because, in a profound sense, all other churches are a part of that church, all of them shape its identity. As all churches together form a world-wide ecumenical community, so each church in a given culture is a catholic community. Each church must therefore say, “I am

---

<sup>206</sup> Zie Volf, *Exclusion*, 36-37.

<sup>207</sup> Zie Volf, *Exclusion*, 39-45

<sup>208</sup> Naar aanleiding van 1 Kor. 12:13 zegt Volf: “The resurrected Christ, in whom Jews and Greeks are united through baptism, is not a spiritual refuge from pluralizing corporeality, a pure spiritual space into which only the undifferentiated sameness of a universal human essence is admitted. Rather, baptism into Christ creates a people as the differentiated body of Christ. Bodily inscribed differences are brought together, not removed. The body of Christ lives as a complex of interplay of differentiated bodies – Jewish and gentile, female and male, slave and free, of those who have partaken of Christ’s self-sacrifice,” zie Volf, *Exclusion*, 48.

<sup>209</sup> Volf, *Exclusion*, 47.

<sup>210</sup> Volf, *Exclusion*, 47-48.

<sup>211</sup> Volf, *Exclusion*, 49.

<sup>212</sup> Volf, *Exclusion*, 51; In het voorwoord van *After Our Likeness* merkt hij op dat hij dit begrip heeft ontleend aan de notie *anima ecclesiastica* van Joseph Ratzinger en aan “catholic person” van John Zizioulas, zie Volf, *After Our Likeness*, 4.

<sup>213</sup> Volf, *Exclusion*, 51.

not only I; all other church, rooted in diverse cultures, belong to me too. Each needs all to be properly itself.”<sup>214</sup>

Volf schetst katholiciteit als een houding waarin in navolging aan Christus het zelf ondergeschikt wordt gemaakt zodat er ruimte ontstaat voor de ander. De plaatselijke kerk is dé plaats waar dit geëncorporeerd dient te worden. Een plaatselijke kerk kan daarom nooit op zichzelf staan, maar *bestaat in de relatie tot de andere kerken*. Kerkzijn is daarom voor Volf per definitie *collectief* en op de ander gericht, zowel intern als extern, omdat God in Christus het geheel in zich opneemt.

We zullen nu overgaan naar zijn specifieke uiteenzetting over de katholiciteit van de kerk.

### 2.3.2. *After Our Likeness* (1997)

In dit monumentale werk gaat Miroslav Volf in gesprek met Joseph Ratzinger en John Zizioulas en komt tot eigen vrijkerkelijke ecclesiologie in analogie aan de Goddelijke triniteit. Hij laat zich verrijken door de Rooms-katholieke en Orthodoxe relationele kerkbenadering, door te spreken over de kerk als *communio*.<sup>215</sup> Het is Volfs wens om het congregationalisme (zie *Free Church ecclesiology*, zie n195) te plaatsen in een trinitarisch kader.<sup>216</sup> Hij probeert met name in te gaan op de spanning tussen het individu en de gemeenschap (“one and the many”).<sup>217</sup> Hiervoor neemt hij, anders dan beide gesprekspartners, in navolging van Jürgen Moltmann<sup>218</sup> zijn uitgangspunt in een (perichoretisch)<sup>219</sup> symmetrisch verstaan van de triniteit in plaats van een hiërarchisch verstaan.<sup>220</sup>

---

<sup>214</sup> Volf, *Exclusion*, 51.

<sup>215</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, x-xi, 25; Dit komt met name sterk naar voren in de nadruk op het separatistische protest: “We are the church” van John Smyth. Volf neemt zijn uitgangspunt juist in het denken van deze eerste baptist. Hij zegt: “Although this formulation is unobjectionable in and of itself, concern arises whenever the singularization of the plural (“are” being transformed to “is”) signals a reduction of the complexity of that “we” to simplicity of a quasi-“I”; a populist cry of protest becomes an integralistic formula of palliation. By contrast, the slogan “We are the church!” quite correctly expresses the notion that “church” is a collective noun (*communio!* JMA). The church *is* not a “we”; the church *are* we,” zie Volf, *After Our Likeness*, 2, 10.

<sup>216</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 11, 20-22, 196-197. Hij zegt: “I wish to demonstrate in a much more modest fashion that a Free Church ecclesiology can be dogmatically legitimate, can be commensurate with contemporary societies, and, for that reason and under certain conditions, can prove to be superior to other ecclesiologies.” Volgens Volf is de huidige vrijkerkelijke ecclesiologie teveel gericht op Christus, waarbij God als triniteit wordt verwaarloosd. Reeds bij John Smyth was het fundament van de kerk uitsluitend christologisch. Het gevolg hiervan is een zeer individualistische ecclesiologie. Hij zegt: “If personal faith plays a decisive role in the salvific experience, then this exclusive soteriological-ecclesiological concentration on Christ, can, strictly speaking, ground only the salvation of the individual, but the ecclesial salvific community itself. Each person stands directly under the dominion of Christ; what *all together* are to be remains unarticulated, emerging rather simply from that which each is to be in and for himself or herself. My intention here is to make a contribution to the trinitarian reshaping of Free Church ecclesiology.”

<sup>217</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 2, 10-11, 24; De basis van zijn denken hebben we reeds gezien in *Exclusion and Embrace* waar hij deze spanning wil oplossen door zijn uitgangspunt te nemen in de ‘zelfopoffering’ van de gekruisigde Christus (zie boven).

<sup>218</sup> Zie Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God: The doctrine of God*. (London: SCM Press, 1981), 174-175.

<sup>219</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 202-203.

<sup>220</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 4, 192-194, 236, 247.

Dit perspectief op de triniteit maakt het mogelijk om ook de kerk symmetrisch te bezien. Dit heeft twee gevolgen:

- Ten eerste wordt het mogelijk om iedere lokale kerk als ‘geheel kerk’ te bezien. Met andere woorden, zij is in zichzelf kerk en ‘ontvangt’ haar kerkelijkheid niet van een hogere aardse instantie.<sup>221</sup>
- Ten tweede is de *gehele plaatselijke gemeenschap gelijkelijk de kerk* en ontvangt zij haar kerkelijkheid niet door de aanwezigheid van ‘bemiddelende’ ambtsdragers.<sup>222</sup> Dit vormt de basis voor zijn “ecclesiology of participation”.<sup>223</sup>

Dit betekent dat de twee subjecten, de lokale kerk en het individu, beide ‘participeren’. De eerste participeert in de eschatologische gemeenschap van geheel Gods volk in gemeenschap met de Drie-enige God in zijn nieuwe schepping.<sup>224</sup> En het individu participeert in de lokale kerk. Het is namelijk de Geest die de lokale kerk verbindt aan de eschatologische gemeenschap en het individu opneemt in de kerk (1 Kor. 12:12-13).<sup>225</sup> Hiermee geeft Volf zowel een eschatologisch kader aan het bestaan van de kerk op aarde, als een pneumatologische basis. De Geest als “ecclesially constitutive activity”<sup>226</sup> die Christus present stelt als Hoofd van de kerk:<sup>227</sup>

“The Spirit unites the gathered congregation with the triune God and integrates it into a history extending from Christ, indeed, from the Old Testament saints, to the eschatological new creation.”<sup>228</sup>

Volf wijst vervolgens op Mat. 18:20.<sup>229</sup> Het is het ‘samenkomen in de naam van Christus’ dat de Geest Christus present stelt en de gemeenschap laat participeren in de eschatologische gemeenschap.<sup>230</sup> Uit de genoemde tekst destilleert Volf twee voorwaarden voor kerkzijn, namelijk ‘de belijdenis van Christus als Redder en Heer’ en de ‘bereidheid samen te komen’.<sup>231</sup> Hoewel de kerk door het werk van de Geest en de aanwezigheid van

---

<sup>221</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 226-227, 275.

<sup>222</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 227, 256-257.

<sup>223</sup> Volf, *After Our Likeness*, 12; Kärkkäinen, 134-141; Erwich, 108-116.

<sup>224</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 128-129, 140, 202, 235.

<sup>225</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 202. Hij spreekt van een “pneumatic anticipatory connection”; zie ook Volf, *Exclusion*, 50-51; We zullen zien dat dit ook een belangrijk element is in de katholiceitsvisie van Volf, waarbij hij het noodzakelijk acht dat het individu wordt opgenomen in de “communion of believers,” Volf, *After Our Likeness*, 279-280.

<sup>226</sup> Volf, *After Our Likeness*, 129.

<sup>227</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 154-155.

<sup>228</sup> Volf, *After Our Likeness*, 129.

<sup>229</sup> “Want waar twee of drie mensen in mijn naam samen zijn, ben ik in hun midden” (Mat. 18:20).

<sup>230</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 145. We zagen reeds in *Exclusion and Embrace* dat het de Geest is die mensen maakt tot een “catholic personality” (zie boven). Opnieuw maakt Volf de Geest tot de motor van de kerk. Ik denk dat Volfs ecclesiologie daarom kan worden getypeerd als een ‘pneuma-ecclesiologie’. Waarmee hij voluit staat in de traditie van zijn leermeester, Jürgen Moltmann, die ook de ecclesiologie fundeert in de pneumatologie. Niet dat de ecclesiologie geheel opgaat in de werking van de Geest, maar Hij is de basis voor het bestaan en de opbouw van de kerk, zie Jürgen Moltmann, *Kerk in het krachtenveld van de Geest: Bouwstenen voor een messiaanse ecclesiologie* (Baarn: Amboboeken, 1975), 55-59; zie ook Kärkkäinen, 131-133, 139-140.

<sup>231</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 146-147.

Christus een voorbode is van de eschatologische gemeenschap, is dit ‘slechts’ in de gebrokenheid van het nu.<sup>232</sup> Volf maakt een sterk onderscheid tussen het ‘tegenwoordige’ en ‘toekomstige’. Hij verdedigt hiermee een futuristisch verstaan van de eschatologie in plaats van een ‘gerealiseerde eschatologie’.

De kerk is op weg naar het eschaton zonder ooit binnen de kaders van de geschiedenis de volmaaktheid te bereiken die *zij ontvangt(!) in de herschepping*. Met de woorden van Volf:

“The correspondence of ecclesial to trinitarian communion is always lived on the path between baptism, which places human beings into communion with the triune God, and the eschatological new creation in which this communion is completed. Here the correspondence acquires an inner dynamic, moving between the historical minimum and the eschatological maximum.”<sup>233</sup>

De kerk is op weg, “a *sojourning church*”.<sup>234</sup> Dit eschatologische bewustzijn brengt Volf samen met zijn symmetrische kerkverstaan in zijn visie op de verhouding tussen de verschillende plaatselijke kerken. Tot het eschaton zijn de universele kerk en de lokale kerken van elkaar gescheiden. Sterker nog, een ‘universele kerk’ heeft bij Volf zelfs geen betekenis. Hiervan kan immers pas sprake zijn wanneer het gehele volk van God is samengekomen in de eenheid van de triniteit.<sup>235</sup> De nadruk komt bij Volf daarom te liggen op de relaties *binnen de plaatselijke kerken*, namelijk tussen de eerder genoemde “catholic personalities”.<sup>236</sup> Slechts daar kan in deze geschiedenis de triniteit van God tot uiting komen. Zo verbindt Volf de triniteit van God met de “*Free Church ecclesiology*.”

Bovenstaande noties zijn van groot belang voor het begrijpen van Volfs benadering van katholiciteit. Hierin verwerkt hij zowel zijn symmetrische kerkverstaan als zijn (futuristisch) eschatologische bewustzijn om te komen tot een vrijkerkelijk verstaan van katholiciteit.

### 2.3.2.1. Twee veronderstellingen

Miroslav Volf baseert zijn katholiciteitsvisie op twee veronderstellingen, namelijk:

- katholiciteit heeft altijd betrekking op de relatie tussen eenheid en veelheid (“*unity and multiplicity*”),<sup>237</sup> en
- katholiciteit is primair een kwalitatief begrip.<sup>238</sup>

De katholiciteit van de lokale gemeente verbindt het individu met het grote (eschatologische) geheel.<sup>239</sup> Hiermee brengt Volf de vraag naar de katholiciteit opnieuw terug tot zijn grote thema: de spanning tussen “the one and the many”. Echter, beide dienen niet tegen elkaar uitgespeeld te worden. Volf definieert de kerk dan ook als een

---

<sup>232</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 235.

<sup>233</sup> Volf, *After Our Likeness*, 199.

<sup>234</sup> Volf, *After Our Likeness*, 199.

<sup>235</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 203.

<sup>236</sup> Zie 2.4.

<sup>237</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 261-264.

<sup>238</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 264-269.

<sup>239</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 264.

“differentiated unity”.<sup>240</sup> Een gemeenschap waar zowel eenheid als veelheid vertegenwoordigd behoren te zijn:

“Accordingly, any church claiming catholicity must include multiplicity in its unity and must be the one in that multiplicity.”<sup>241</sup>

Wanneer een kerk veelheid ontbeert vervalt zij tot uniformiteit en wanneer zij de eenheid opgeeft, resten nog slechts verschillende geïsoleerde groepen. Daarom kan katholiciteit niet zonder zowel haar eenheid als haar veelheid.

Verder beschouwt Volf katholiciteit als een kwalitatief begrip. Katholiciteit is niet zomaar een kenmerk (*nota*), maar behoort tot het *esse* van de kerk en moet daarom gezien worden als een eigenschap (*proprietas*).<sup>242</sup> Deze veronderstelling heeft gevolgen voor het betekenis van katholiciteit. Volf neemt afstand van de kwantitatieve (geografische) benadering, aangezien geografische verbreedheid geen eigenschap van de kerk is, maar een taak (Mat. 28:19-20). Volf kiest vervolgens voor een kwalitatieve benadering:

“There seems to be a widespread ecumenical consensus today that the church is catholic because the *fullness of salvation* is realized within it. What remains disputed is how the presence of this fullness of salvation in churches is to be conceived.”<sup>243</sup>

Volf sluit zich hiermee aan bij de andere gesprekspartners die katholiciteit verbonden aan het nieuwtestamentische *plēroma*-begrip (Ef. 1:22-23, Kol. 2:9-10). Dit geeft hem meteen de mogelijkheid katholiciteit te verstaan binnen zijn eschatologische kader. Hierin komen beide punten samen. De “fullness of salvation” kan immers pas bereikt worden in de nieuwe schepping waarin de kerk in gemeenschap met de triniteit een perfecte “differentiated unity” zullen vormen (Ef. 1:10, 1 Kor. 15:28).

### 2.3.2.2. “Fullness” en “whole fullness”

Katholiciteit wordt bij Volf een eschatologische term.<sup>244</sup> Pas in de voleinding zal de ‘volle katholiciteit’ worden bereikt:

“If the ecclesiality of church has anticipatory character, then so does its catholicity. The church is catholic because the spirit of the new creation present within it anticipates in it the eschatological gathering of the whole people of God.”<sup>245</sup>

Een definitie moet daarom worden bepaald door deze toekomstige status. Immers de huidige toestand binnen de grenzen van de geschiedenis is een “*anticipation*” op datgene wat komen gaat.<sup>246</sup> De kerk anticipeert op deze toekomstige toestand door het werk van de Geest (1 Kor. 12:12). Niet voor niets omschrijft Paulus de gave van de Geest als ‘de eerste vrucht’ (*aparchēn*) van wat komen gaat (Rom. 8:23). Door de aanwezigheid van de Geest

---

<sup>240</sup> Volf, *After Our Likeness*, 262.

<sup>241</sup> Volf, *After Our Likeness*, 262.

<sup>242</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 261, 265-266.

<sup>243</sup> Volf, *After Our Likeness*, 266. Ter onderbouwing van deze consensus noemt hij zowel Hendrikus Berkhof als Avery Dulles die volgens Volf eenzelfde visie hebben, zie n24.

<sup>244</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 268.

<sup>245</sup> Volf, *After Our Likeness*, 268.

<sup>246</sup> Volf, *After Our Likeness*, 267.

is de kerk een voorbode van wat komen gaat in de “eschatological gathering” van het gehele volk van God.<sup>247</sup> Daarom is de kwantitatieve benadering niet geheel uit beeld. Immers er wordt gestreefd naar het geheel (“the whole people of God”<sup>248</sup>), naar de geografische uitgebreidheid van het heil.<sup>249</sup>

Een voorbeeld hiervan ziet Volf reeds op de Pinksterdag waarbij de “fullness of salvation” merkbaar werd in de polyfonie van talen, waarin eenzelfde Heer werd grootgemaakt (Hand. 2:1-13). Met andere woorden: hier werd de bedoelde “differentiated unity” van de kerk zichtbaar.

Katholiciteit neemt zowel eenheid als veelheid in zich op en anticipeert daarmee op de toekomstige volmaakte katholiciteit in de herschepping. Er is dus een blijvend verschil tussen katholiciteit in het hier en nu en in het eschaton. Zoals we reeds hierboven hebben gezien (zie 2.3.2.) gebruikt Volf de termen “historical minimum” en “eschatological maximum” als bakens waartussen de kerk op weg is. Zo ook hier. Hij formuleert het als volgt:

“Within history, each church is catholic insofar as it always reflects its full eschatological catholicity historically only in a broken fashion. This is why no church can claim full catholicity for itself.”<sup>250</sup>

De kerk is een voorafschaduw van het komende en zal nooit samenvallen met wat haar in het eschaton bij de herschepping ten beurt zal vallen. Het gebruik van de volheid van God (*plēroma*) in Efezebrief en in de Kolossenzenbrief moet daarom kritisch gelezen worden. Volf ziet een tweedeling: “fullness” en de “whole fullness”.<sup>251</sup> De kerk *kán reeds “the fullness” zijn, omdat zij reeds participeert in de toekomstige “whole fullness” die in Christus is.* Die is tevens ook van toepassing op de toekomstige eschatologische gemeenschap.<sup>252</sup> Volf vat het samen:

“The *plērōma* statements are thus describing an eschatological reality reflected historically in churches by the Spirit, one which precisely thereby sets free within hem an inner dynamic pushing toward this very reality. This dynamic itself, however, demonstrates not only that catholicity is present in actuality, but that it is at the same time also partial.”<sup>253</sup>

De term “fullness of salvation” duidt dus op de *eschatologische soteriologische werkelijkheid*, die in anticipatie op de komende heerlijkheid, reeds in het nu door de Geest in de kerk present wordt gesteld. De kerk ‘beleeft’ dus in het heden wat zij in het eschaton in volledigheid zal ontvangen. Ik heb ervoor gekozen om “fullness of salvation” niet te vertalen, aangezien Volf het gebruikt als een *termini technici*. Een vertaling leidt wat mij betreft tot reductie.

---

<sup>247</sup> Volf, *After Our Likeness*, 268.

<sup>248</sup> Volf, *After Our Likeness*, 268.

<sup>249</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 267.

<sup>250</sup> Volf, *After Our Likeness*, 268 n32. Hij volgt hierin Wolhart Pannenberg.

<sup>251</sup> Volf, *After Our Likeness*, 269. Hierbij wijst hij op het verschil tussen ‘volheid’ (*plēroma*) in Ef. 1:23, Kol. 2:10 en de ‘hele volheid’ (*pan to plēroma*) in Ef. 3:19, Kol. 1:19, 2:9. Daarom ook dat Paulus schrijft over het ‘toenemen in de volheid’ (Ef. 4:11-14) en ‘het vervuld worden met de Geest’ (Ef. 5:18).

<sup>252</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 268.

<sup>253</sup> Volf, *After Our Likeness*, 269.

### 2.3.3. *Katholiciteit als anticipatie op de “fullness of salvation”*

Miroslav Volf gaat als vrijkerkelijk theoloog een weg van, in zijn eigen woorden, “distance and belonging”.<sup>254</sup> Enerzijds sluit hij aan bij het bestaande door een trinitarische ecclesiologie uit te werken en wat betreft katholiciteit een kwalitatieve benadering voor te staan doormiddel van het Paulinische *plēroma*-begrip. Anderzijds neemt hij afstand door zijn symmetrische verstaan van de triniteit en zijn sterke (futuristisch) eschatologische nadruk door onderscheid te maken tussen “fullness” en “whole fullness”.

Volf geeft aan de Geest een hoofdrol in zijn ecclesiologie. Dit is vooral het gevolg van zijn eschatologische kader.<sup>255</sup> Immers, Christus representeert de “whole fullness,” terwijl de kerk ‘slechts’ de “fullness” kent. Zij moet streven naar Christus *door de Geest*. Hierin wijkt hij - mijns inziens - enigszins af van zijn leidende tekst (Mat. 18:20), waar juist de nadruk wordt gelegd op de aanwezigheid van Christus. Het gevolg is dat het *plēroma*-begrip bij Volf een meer soteriologische invulling krijgt. De kerk heeft deel aan het heil dat in het eschaton volkomen haar deel wordt.

Concluderend, stel ik dat de betekenis van katholiciteit bij Miroslav Volf geformuleerd kan worden als: *‘de participatie aan en anticipatie op de “fullness of salvation” in Christus, bewerkt door de Geest.*

---

<sup>254</sup> Volf, *Exclusion*, 35-55.

<sup>255</sup> Hij zegt: “As we have seen, the anticipatory character of the church *is grounded in the presence of the Spirit* of Christ, which constitutes it into a church; for the Holy Spirit, through whom Christians are baptized into one body of Christ (1 Cor. 12:12), is according to Paul given to them as the firstfruits and first installment of the new creation (see Rom. 8:23; 2 Cor 1:22; Eph. 1:14).” En: “The church is catholic *because the Spirit of the new creation present within it anticipates in it the eschatological gathering of the whole people of God.*” En: “The *plērōma* statements are thus describing an eschatological reality reflected historically *in churches by the Spirit*, one which precisely thereby sets free within hem an inner dynamic pushing toward this very reality.”

### 3. De criteria voor katholiciteit

#### 3.1. *Hendrikus Berkhof*

We hebben gezien dat Berkhof de katholiciteit zeer christologisch fundeert. De kerk is katholiek omdat Christus als Heer aanwezig is in de lokale gemeenten en deze door zijn aanwezigheid samenbindt. Ik zal nu onderzoeken welke criteria Berkhof stelt ten aanzien van deze betekenis. Hiervoor stel ik de vraag: wanneer is ‘Christus als Heer’ present in een plaatselijke kerk en kan zij dus ‘katholiek’ genoemd worden?

##### 3.1.1. *De katholiciteit der kerk: gave en opgave*

Wij hebben reeds gezien dat Berkhof zowel een gave- als een opgave-kant onderscheid (zie boven 2.1.2.2.). Deze werkt hij als ‘fundament’ (gave) en ‘doel’ (opgave) verder uit in de bepaling van de criteria voor katholiciteit.<sup>256</sup> Het ‘vervuld worden’ is immers een door God gestelde zaak die als zodanig door Hem wordt geregeerd en tot het einde toe wordt verwerkelijkt.<sup>257</sup> De kerk ontvangt de presentie van ‘Jezus als Heer’ (Kol. 2:9), maar heeft tegelijk tot taak dit steeds verder te verwezenlijken (Ef. 4:10-16):

“Wij hebben te worden wat wij in Christus als onze vertegenwoordiger reeds zijn.”<sup>258</sup>

Zowel de gave als de opgave is verweven met de structuur van de kerk. Hier kom ik bij het institutionele gedeelte van Berkhofs ecclesiologie die de katholiciteit als ‘gave’ met zich meebrengt.<sup>259</sup> Het institutionele aspect omschrijft hij in zijn *Christelijk geloof* ook wel als de ‘geleidende elementen’.<sup>260</sup> Het is door deze elementen dat de (aanwezige) heerschappij van Christus in de voorlopigheid tot uiting komt.<sup>261</sup>

Ik zal nu eerst bezien hoe de katholiciteit als ‘gave’ en als ‘opgave’ zich tot elkaar verhouden, om vervolgens te zien hoe deze gestalte krijgen in de structuur van de kerk.

##### 3.1.1.1. *Gave en opgave*

Wat betreft ‘de gave’ spreekt Berkhof over *geloof en doop* (onlosmakelijk verbonden aan het geloof) waardoor men wordt ‘overgezet’ in het *dominium Christi*.<sup>262</sup> Berkhof:

---

<sup>256</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 61-62.

<sup>257</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 62-65.

<sup>258</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 64.

<sup>259</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 67, 82. “Men ziet: de volheid brengt een eigen structuur mee, waartoe in elk geval geloof, doop en verkondiging, ambt, genadegaven en voorbede behoren,” en: “De institutionaliteit de Kerk is de potentialiteit harer katholiciteit.”

<sup>260</sup> Berkhof, *Christelijk geloof*, 341ev.

<sup>261</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 81.

<sup>262</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 62-63; We zien dat Berkhof eerder op deze manier spreekt over de doop in combinatie met het geloof in *De mens onderweg*: “Dat de grote beslissingen over ons leven “voor ons en zonder ons” in Jezus gevallen zijn, betekent echter niet, dat ze automatisch waar zijn in ons bestaan en dat wij er vanzelf deel aan zouden hebben. Paulus ontkent dat, door er op te wijzen, dat doop en geloof samen ons in deze universele Christuswerkelijkheid betrekken. Eerst de doop. Want dat is de sacramentele gestalte waarin het heilsgebeuren in on sleven tegenwoordig wordt gesteld, er a.h.w. binnen wordt gedragen. En dan ook het geloof, dat zich op deze doop richt en dus het heilsgebeuren als tegenwoordig en wel tegenwoordig-voor-mij gelden laat. De toekomst is dus reeds begonnen,” zie Berkhof, *De mens onderweg*, 100.

“Doop en geloof vormen samen het éne tweezijdige gebeuren waardoor deze werkelijkheid ons leven wordt binnengedragen, of liever: waardoor ons leven in deze werkelijkheid wordt overgezet.”<sup>263</sup>

In geloof en doop worden wij losgemaakt van de machten en gezet onder de heerschappij van Christus. Er is immers in de doop, volgend op het geloof, sprake van identificatie met de heilswerken van Christus. In het geloof en in de doop ‘participeert’ het individu in de werkelijkheid van de heerschappij van Christus.<sup>264</sup> Berkhof noemt deze daarom de “constituerende elementen voor de volheid als gave der Kerk”.<sup>265</sup> Men zou hieruit kunnen concluderen dat geloof en doop, als eenheid, een kerk (reeds) tot katholiek maken. Echter, wie Berkhof goed leest, merkt op dat dit slechts het halve verhaal is. Er *moet* tevens sprake zijn van opgave, van groei. Het *plēroma* is geen moment, maar een proces. Berkhof zegt:

“Enerzijds staat het pleroma aan het begin, anderzijds aan het eind. Het is de terminus a quo en ad quem tegelijk. Zoals ook de gemeenschap met Christus in het leven van de individuele gelovige aan het begin staat als de in doop en geloof ontvangen rechtvaardiging van zijn bestaan, en tegelijk aan het eind wenkt al de volgroeide heiliging en verheerlijking. Wij stuiten hier op een grondelement van Paulus’ prediking: de eenheid van indicatief (gave, JMA) en imperatief (opgave, JMA). Wij hebben te worden wat wij in Christus als onze vertegenwoordiger reeds zijn.”<sup>266</sup>

Katholiciteit is bij Berkhof daarom geen statisch, maar het is dynamisch gebeuren. *De kerk is in wording*, zich steeds verder uitstrekkend naar wat in Christus haar eigendom is.

### 3.1.1.2. *Structuur*

Berkhof verbindt zowel de gave als de opgave van de katholiciteit met haar institutionele karakter.<sup>267</sup> De structuur moet het:

“het dominium Christi als uitgangspunt afpalen en de groei naar het eindpunt (het eschaton, JMA) begeleiden en bevorderen.”<sup>268</sup>

Berkhof geeft een aantal instellingen waardoor de kerk kan groeien naar volmaaktheid. Zij ‘bemiddelen’ het *dominium Christi*.<sup>269</sup> Met andere woorden, zij maken de kerk als het ‘profetisch-exemplarische domein’ (zie 2.1.2.2) zichtbaar. Bij de invulling van de structuur ontstaat er een probleem. Berkhof noemt twee lijsten (zie tabel hieronder) van elementen in zijn boek die niet geheel identiek zijn.<sup>270</sup> Hierop geeft hij later in zijn boek enige

<sup>263</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 63.

<sup>264</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 63; Later zet Berkhof de doop meer in het kader van het (nieuwe) “verbondsgebeuren” in Christus, zie *Christelijk geloof*, 341.

<sup>265</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 67.

<sup>266</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 64.

<sup>267</sup> Berkhof is van mening dat de kerk twee gezichten heeft: instituut en gemeenschap; voedingsbodem en gewas; moeder en gezin. Het tweede is de vrucht en het doel van het eerste. Maar beiden horen bij elkaar, zie Berkhof, *De katholiciteit*, 82-83; zie ook Berkhof, *Christelijk geloof*, 339.

<sup>268</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 86.

<sup>269</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 68.

<sup>270</sup> Zo zijn er, naast de overeenkomsten, twee afwijkingen: 1) de geestesgaven. Want hoewel ze nog wel worden genoemd op p. 88 lijkt Berkhof ze niet meer als een bemiddelend element te beschouwen. 2) de voorbede is geheel afwezig in de tweede lijst.

aanvullingen betreft het ambt als noodzakelijk element voor de structuur (zie stippellijn). Voor een goed overzicht is het goed deze zogenaamde ‘lijsten’ in een tabel te plaatsen. In de vierde kolom heb ik zijn latere ‘lijst’ uit *Christelijk geloof* gezet. Ik zal de overeenkomsten tussen de lijsten beschouwen als de minimale criteria bij Berkhof.<sup>271</sup>

<i>Pagina 67-68</i>	<i>Pagina 81-82</i>	<i>Pagina 86-87</i>	<i>Christelijk geloof</i>
Doop en geloof	Doop		Het bad
Ambten		Ambt <sup>272</sup>	Het ambt
Voorbede			
Verkondiging	Gezag Christus/H. Schrift		Onderricht/preek <sup>273</sup>
Geestesgaven		genadegaven <sup>274</sup>	
Heilige maaltijd	Heilige maaltijd		De maaltijd
Geregelde samenkomst	Zondagse eredienst		De samenkomst
	Zending en Evangelisatie		
			Het gesprek
			Diaconie
			De kerkorde

We zien een aantal elementen die overeenkomen:

- *Doop*, waardoor leden worden geïdentificeerd met Christus en zich onder zijn heerschappij stellen,
- *het ambt*,<sup>275</sup> dat “de gelovigen toerust tot hun dienst,”<sup>276</sup>
- *de verkondiging*, als moment waar de gemeente zich bij herhaling plaatst onder het gezag van Christus,<sup>277</sup>
- *de viering van de heilige maaltijd*, waarin Christus als Heer tegenwoordig is en zijn lichaam deel maakt van de toekomst en
- *de samenkomst*, waarin de kerk zich gezamenlijk onder haar Heer stelt.

Het ambt vervult een centrale rol in de structuur. Ik zie hier duidelijk sporen van zijn gereformeerde achtergrond, waarin het ambt als zodanig een sleutelrol vervult voor het welzijn van de kerk. Berkhof is zich bewust van de moeilijkheden rond het ambt, in het

<sup>271</sup> Ik heb de volgorde van de eerste lijst gebruikt als standaardvolgorde waaraan de anderen zijn aangepast.

<sup>272</sup> Berkhof spreekt hier in tegenstelling tot p. 67 enkelvoudig.

<sup>273</sup> Deze worden echter in *Christelijk geloof* apart vermeld.

<sup>274</sup> Berkhof spreekt zowel over ‘genadegaven’ als ‘geestesgaven’ als vertaling van *charismata*.

<sup>275</sup> Hierbij beschouw ik p. 86 als een toevoeging op p. 81-82.

<sup>276</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 87; In zijn latere werk *Christelijk geloof* merkt hij zelfs expliciet op dat de ambtsdragers in principe verantwoordelijk zijn voor de uitvoering van de ‘geleidende elementen,’ zie Berkhof, *Christelijk geloof*, 342.

<sup>277</sup> We zagen dit element reeds eerder naar voren worden gebracht in *Christus en de machten*, zie *Christus en de machten*, 53.

bijzonder met betrekking tot de Rooms-katholieke kerk. Toch acht hij het ambt noodzakelijk voor de groei in katholiciteit.

### 3.1.1.3. *De criteria bij Berkhof*

Katholiciteit behoort tot de zichtbare kerk, aldus Berkhof.<sup>278</sup> Het is een belijdenis van wat zij is in Christus. Toch kan geen kerk katholiciteit 'claimen' alsof het reeds bereikt is. Katholiciteit blijft bij Berkhof altijd een streven aan deze kant van de geschiedenis. Hoewel Christus zich als Heer present stelt, blijft de ruimte waarbinnen Hij Heer is altijd te beperkt. Het doel is immers de gehele wereld. Christus zou niet alleen het Hoofd van de kerk moeten zijn, maar van de gehele wereld.<sup>279</sup> In de exclusiviteit van Christus wordt het geheel opgenomen. Een kerk kan pas belijden 'katholiek' te zijn, wanneer haar structuur (de kerk als instituut) de katholiciteit zowel als gave (doop en geloof) als in opgave (ambt, verkondiging, samenkomst en maaltijd) zichtbaar maakt.<sup>280</sup>

Ik stelde de volgende vraag: wanneer is 'Christus als Heer' present in een plaatselijke kerk en kan zij dus 'katholiek' genoemd worden? Het antwoord bij Berkhof is: *De kerk is katholiek wanneer de structuur in zowel gave (doop en geloof) als opgave (ambt, verkondiging, samenkomst en maaltijd) Christus als Heer present stelt.*

## 3.2. *Avery Dulles*

We hebben gezien dat Dulles katholiciteit trinitarisch fundeert. De kerk is katholiek omdat zij participeert in de volheid van God in Christus door de Geest. Ik zal nude criteria voor zijn katholiciteitsidee proberen vast te stellen. Hiervoor ga ik op zoek naar het antwoord op de vraag: wanneer participeert een kerk volgens Dulles in deze volheid en kan zij katholiek genoemd worden?

### 3.2.1. *De kerk als zichtbaar sacrament*

Dulles verbindt zijn katholiciteitsidee onmiddellijk met een institutionele of sacramentele structuur. Als Rooms-katholiek acht hij deze noodzakelijk voor de bemiddeling van katholiciteit. Hij zegt:

"In the present chapter I shall deal with an additional feature commonly recognized in Catholic Christianity, namely, its reliance on institutional or sacramental structures to mediate the truth and grace<sup>281</sup> of Christ. Such structures, in the Catholic view, are necessary to sustain all four 'dimensions' of catholicity."<sup>282</sup>

Katholiciteit krijgt zijn gestalte in een bepaalde structuur, of beter, vereist een bepaalde structuur. Het grote verschil met de Reformatie is dan ook niet de structuur op zich, maar de invulling hiervan. Het *sola Scriptura* van de reformatoren is voor hem te smal.<sup>283</sup> Volgens Dulles bemiddelt God zijn genade niet alleen door het Woord, maar zeker ook

---

<sup>278</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 88.

<sup>279</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 85.

<sup>280</sup> Zie Berkhof, *De katholiciteit*, 84, 87.

<sup>281</sup> Dulles gebruikt met name 'grace' als equivalent voor 'the fullness' of 'God's gift in Christ'.

<sup>282</sup> Dulles, *The Catholicity*, 106.

<sup>283</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 107; Zoals we gezien hebben valt dit wel mee, aangezien ook bij Berkhof de structuur meer omhelst dan het Woord. Sterker nog bij Berkhof ligt de nadruk helemaal niet op het Woord als voornaamste bemiddelaar van katholiciteit (zie boven).

door *de zichtbare gestalte van de kerk*. De bemiddeling van Gods volheid is bij Dulles direct verbonden aan de ecclesiologie. De kerk is de moeder en de primaire middelaar tussen God en mens:

“The maternal function implies that the Church is prior to her members and that they depend upon her for the origin and continuation of their new life in Christ. Every movement towards God in grace is at the same time a movement towards the Church, a deeper affinity with, or incorporation into, her. Grace therefore emanates from the Church, like a magnetic field, and at the same time draws people towards the Church as the place where all sanctity finds its connatural home.”<sup>284</sup>

De kerk heeft de primaire plaats in het leven van de gelovige, omdat de kerk *dé plaats* is waardoor God zijn volheid present stelt. Zij is daarom zelf een sacrament.<sup>285</sup> Dulles zegt zelfs:

“The Church and grace are essentially connected. Grace itself has an incarnational structure, for it seeks to express itself in a palpable and social form, and does not fully achieve itself until it succeeds in doing so.”<sup>286</sup>

Het incarnationele denken of, zoals Dulles het noemt, “the Catholic principle,” speelt hier een zeer belangrijke rol (zie boven 2.2.2.). De kerk is in zijn zichtbare gestalte een voorzetting van de bediening van Christus.<sup>287</sup> Hier stelt Christus zijn kracht present door

---

<sup>284</sup> Dulles, *The Catholicity*, 111; De moederlijke functie van de kerk is zeker niet exclusief voor de Rooms-katholieke kerk. Ook Calvijn benadrukte deze metafoer voor het functioneren van de kerk (zie Calvijn, *Institutie*, IV, 1). Volgens Graafland zijn er wel enkele verschillen. Ten eerste ligt bij Calvijn de nadruk meer op het geestelijk welbevinden van de gelovigen, waartoe de kerk in haar maternale functie *een uiterlijk(!) middel* is. “De kerk is onmisbaar om de kinderen te ontvangen en te baren. Maar het gaat niet om de moeder, maar om de kinderen, die zijn voortbrengt en voor wie zij als moeder zorgt.” Ten tweede is de kerk bij Calvijn, hoewel het belangrijkste kanaal, één van de kanalen waardoor de Geest zijn heil bewerkt. Anders dan de kerk bevat de Geest namelijk *zelf het heil*. De kerk is een tunnel, een instrument tot de bediening hiervan, maar zij is *geen houder van het heil*. In de Roomse traditie wordt dit verschil minder sterk gemaakt. Pas sinds LG (artt. 8, 14) wordt het werk van de Geest ook *extra ecclesiam* benoemd (zie voor de ambivalentie van LG hierboven 2.2.1.). Ten derde is er bij Calvijn het component van de *onzichtbare kerk*. Hoewel de zichtbare kerk een instrument is van het heil, is het de relatie van de mens tot de onzichtbare kerk die uiteindelijk de mens brengt tot het heil. Theologisch verwoord, het heil is bij Calvijn particulier en niet universeel, zoals in de Roomse traditie. Daarom dat in de gereformeerde traditie het *extra ecclesiam nulla salus* nooit kan bestaan. Waar in de de Roomse traditie de bemiddeling van het heil vooral een *ecclesiologisch* karakter draagt, is dit bij Calvijn vooreerst *pneumatologisch*. ‘De kerk als moeder’ staat daarom bij Calvijn niet in relatie tot het heil, maar tot *het Woord!* “En aan deze verkondiging (van het Woord, JMA) paart zich de Geest. Doordat Woord en Geest samengaan, worden er door en in de kerk kinderen van God geboren (wedergeboren), en daardoor worden deze in haar geboren kinderen van God ook gevoed en geleid tot de zaligheid,” zie Graafland, 19-26, 41-43.

<sup>285</sup> Zie ook LG art. 1; Daarom maakt Dulles een onderscheid tussen ‘de kerk als instituut’ en ‘de kerk als sacrament’ in zijn *Models of the Church*. De basis hiervoor in de transformatie tijdens VAI onder invloed van de *nouvelle théologie*. Hij noemt o.a. Henri de Lubac die hiervoor een belangrijke bijdrage leverde, zie Dulles, *Models*, 55ev; zie ook McGrath, 424-425.

<sup>286</sup> Dulles, *The Catholicity*, 112.

<sup>287</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 120.

middel van de sacramenten.<sup>288</sup> Met nadruk geeft Dulles aan dat de sacramenten het collectief voor ogen hebben.<sup>289</sup> Het is *door* de sacramenten dat:

“the Church organically structures itself as the body of Christ”.<sup>290</sup>

Doordat Christus zichzelf middels de sacramenten present stelt, kan de kerk zich met Christus identificeren en wordt zijzelf, als zijn lichaam, een sacrament. In zijn *Models of the Church* schrijft Dulles:

“The liturgy reaches its high point in those actions we call sacraments. It can greatly help our understanding of the sacraments if we study them in relation to discipleship. They are privileged moments in the life of the Church and its members *when the crucified and risen Lord can be counted upon to be present and active, according to his promise*. Every sacrament is a transaction between the living Lord and the community of the disciples. It has a social and ecclesial dimension that is often forgotten” (curs. toegev.).<sup>291</sup>

De vraag is nu welke concrete sacramenten hij op het oog heeft. Hoewel de Rooms-katholieke kerk zeven sacramenten erkent (doop, vormsel, eucharistie/communie, biecht, ziekenzalving/oliesel, huwelijk en de priesterwijding),<sup>292</sup> noemt Dulles expliciet vier sacramenten: doop, eucharistie, biecht en de priesterwijding.<sup>293</sup> Ik ga er vanuit dat Dulles de nadruk legt op deze vier sacramenten omdat hij deze van fundamenteel belang acht voor de *opbouw* of *structuur* van de kerk. Het is door de doop dat iemand wordt opgenomen in de kerk,<sup>294</sup> door de biecht wordt een mens verzoend met de kerk en met God<sup>295</sup> en in de eucharistie wordt de kerk met Christus verenigd.<sup>296</sup> De priesterwijding is het sacrament waarin de kerk zichzelf in haar essentiële ambtelijke structuur toont.<sup>297</sup> Daarom zijn deze sacramenten bij uitstek van belang voor de structuur van de kerk.

De logische vraag is nu of Dulles (slechts) deze sacramenten als criteria stelt voor katholiciteit? Het goed hierbij te verwijzen naar LG art. 15:

“The Church recognizes that in many ways she is linked with those who, *being baptized*, are honored with the name of Christian, though they do not profess the faith in its entirety or do not preserve unity of communion with the successor of Peter. For there are many who honor Sacred Scripture, taking it as a norm of belief and a pattern of life, and who show a sincere zeal. They lovingly believe in God the Father Almighty and in Christ, the Son of God and Saviour. *They are consecrated by baptism, in which they are united with Christ*.

---

<sup>288</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 112-113.

<sup>289</sup> Hij neemt expliciet afstand van het individualisme van het moderne denken, waarbij de sacramenten worden verstaan als middelen waardoor men *voor zichzelf* het heil bereikt, zie Dulles, *The Catholicity*, 113.

<sup>290</sup> Dulles, *The Catholicity*, 113.

<sup>291</sup> Dulles, *Models*, 206.

<sup>292</sup> LG art. 11.

<sup>293</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 114-118; Natuurlijk erkent Dulles alle zeven de sacramenten, zie *Models of the Church*, 206-208.

<sup>294</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 114.

<sup>295</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 115.

<sup>296</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 117; Dulles ziet vooral in het sacrament van de eucharistie de eenheid van de kerk zichtbaar worden. Hij zegt: “Among these the Eucharist holds a place of honor as the supreme source and symbol of Catholic unity,” zie Avery Dulles, “Church Unity” in *Worship* 29 no. 9 (1955): 509-517.

<sup>297</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 119.

They also recognize and accept other sacraments within their own Churches or ecclesiastical communities. Many of them rejoice in the episcopate, *celebrate the Holy Eucharist* and cultivate devotion toward the Virgin Mother of God. They also share with us in prayer and other spiritual benefits. Likewise we can say that in some real way they are joined with us in the Holy Spirit, for to them too He gives His gifts and graces whereby He is operative among them with His sanctifying power” (curs. toegev.).<sup>298</sup>

LG spreekt hier over de relatie van de RKK tot de andere kerken, zoals we reeds hierboven hebben gezien (zie 2.2.1.). Interessant is dat hier alleen de doop (zelfs twee keer) en eucharistie worden genoemd als redenen voor verbondenheid. Toch zijn doop en eucharistie geen reden voor Rome om de anderen ook als ‘katholiek’ te zien.

Om dit te begrijpen, zullen we opnieuw moeten verwijzen naar het eerder genoemde art. 8 van LG (zie boven 2.2.1. en 2.2.4.), waarin gesproken wordt over verhouding van ‘de ware kerk’ (de kerk van Christus) tot de RKK. We zagen dat de kerk van Christus ‘aanwezig is in’ (*subsistit in*) de Roomse kerk. De Roomse kerk kan dit van zichzelf belijden, omdat zij, zoals hierboven in art. 15 staat, ‘het geloof in zijn geheel belijdt’. Daarom kan van de anderen ‘het *subsistit in*’ (LG art. 8) niet gezegd worden.<sup>299</sup> Dulles staat geheel in de lijn van LG:

“The emendation, with the explanation given to it by the Theological Commission, implies at least some distinction between the Church of Christ and the Roman Catholic Church, while at the same time asserting a positive relationship between the two. The meaning is presumably that the Church of Christ is truly present *in its essential completeness in the Catholic Church*, but there is some discrepancy, so that the Roman Catholic Church, as a sociological entity, remains under an obligation to become more perfectly one, holy and catholic – and thus more perfectly the Church of Christ.”<sup>300</sup>

Katholiciteit wordt dus bepaald *naar de mate waarin men samenvalt met de kerk van Christus*, die de hoogste mate van vervulling heeft in de kerk van Rome. Zij onderkent, dat zij niet samenvalt met het uiteindelijke (eschatologische) maximum, maar wel met het maximum dat mogelijk is binnen de grenzen van de geschiedenis.

Waarom kan zij dit van zichzelf zeggen? LG (art. 15) noemt ons het grote criterium: ‘de gemeenschap met de opvolger van Petrus’. Juist omdat de andere kerken *hierin niet delen* behoren zij niet tot de RKK. Het sacrament van de priesterwijding ligt ten grondslag aan haar grootste criterium namelijk de episcopale hiërarchie, uiteindelijk uitlopend in Rome op de Heilige Stoel. Men kan niet spreken van de sacramenten zonder de diepere structuur waarbinnen de sacramenten functioneren. Ook Dulles wijst ons op dit grote criterium.

### 3.2.2. *Rooms centrum*

Het criterium van de sacramenten is uiteindelijk geheel afhankelijk van episcopale structuur. Niet voor niets wordt de priesterwijding als een sacrament beschouwd. Hierin wordt namelijk de apostolische successie zichtbaar.<sup>301</sup> Het zijn de bisschoppen die de kerk

---

<sup>298</sup> LG art. 15.

<sup>299</sup> Zie Dulles, *Models*, 117-118.

<sup>300</sup> Dulles, *Models*, 117-118.

<sup>301</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 120.

als geheel bijeen houden. De Roomse kerk is in zijn essentie verankerd in de continuïteit, zowel diachroon als synchroon, in het college van bisschoppen.<sup>302</sup> Dulles zegt:

“Thus they represent the universal Church to the particular, and the particular to the universal.”<sup>303</sup>

De episcopale structuur is het *esse* van de Rooms-katholieke kerk. De bisschoppen hebben gezamenlijk apostolische autoriteit, die uiteindelijk teruggaat op Christus:

“The true source of this authority is neither the episcopal office nor the apostolic but, more fundamentally, Christ the Lord.”<sup>304</sup>

Hierom kan de Roomse kerk claimen dat zij de voortzetting is van Christus. Haar structuur dat door de eeuwen heen bewaard is gebleven en het Evangelie bewaard heeft, is een garantie voor de aanwezigheid van Christus.<sup>305</sup> De katholiciteit van Rome steunt uiteindelijk op haar hiërarchie, haar bisschoppelijke structuur, met aan het hoofd de bisschop van Rome.

De bisschop van Rome, de Heilige Vader, de Stoel of de paus staat niet alleen aan de top, maar hij is ook het centrum van de kerk. Avery Dulles wijdt een heel hoofdstuk aan de rol van de paus als criterium voor katholiciteit.<sup>306</sup> Hij pleit ervoor om ‘Rooms’ en ‘katholiek’ te beschouwen als een twee-eenheid. Hij baseert dit op het inmiddels bekende art. 8 van LG:

“Vatican Council II, as has been mentioned in Chapter I, taught that the Church of Christ, *with its catholicity*, subsists in the Catholic Church, which preserves communion with the successor of Peter, the bishop of Rome.”<sup>307</sup>

Opvallend is dat Dulles expliciet benadrukt dat hieronder ook de katholiciteit moet worden verstaan. Dit betekent dat het van essentieel belang is voor katholiciteit om in gemeenschap te staan met de paus, als opvolger van Petrus. ‘Katholiek zijn’ betekent daarom automatisch ‘Rooms’ zijn. Dit geldt voor zowel plaatselijke kerken als individuele gelovigen.<sup>308</sup> Elke bisschop heeft een, wat Dulles noemt, ‘katholieke functie,’ omdat hij de schakel is tussen de universele en de plaatselijke kerken.<sup>309</sup> De paus staat te midden van de

---

<sup>302</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 137.

<sup>303</sup> Dulles, *The Catholicity*, 119.

<sup>304</sup> Dulles, *The Catholicity*, 119.

<sup>305</sup> Hier moet met name gewezen worden op het *Magisterium*. In de RKK wordt hiermee gedoeld op het leergezag van de Kerk. Deze autoriteit wordt belichaamd door de bisschoppen onder leiding van de paus, de bisschop van Rome. Het *Magisterium* is de hoogste en onfeilbare instantie voor de interpretatie van het Evangelie. De *Catechismus van de Katholieke Kerk* (CKK) zegt: “De taak om op authentieke wijze het geschreven of overgeleverde woord van God te verklaren is alleen aan het levend leergezag (*Magisterium*, JMA) van de kerk toevertrouwd’, d.w.z. aan de bisschoppen in gemeenschap met de opvolger van Petrus, de bisschop van Rome; ‘het oefent zijn gezag uit in de naam van Jezus Christus,” zie CKK, deel I, sec. 1, hfst. 2, art. 2, III.

<sup>306</sup> Hiermee staat Dulles compleet in lijn met Yves Congar e.d. zie boven 2.1.2.1.

<sup>307</sup> Dulles, *The Catholicity*, 132. Ook deels gebaseerd op art. 4 van *Unitatis Redintegratio* (UR), het RKK decreet op oecumene.

<sup>308</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 133.

<sup>309</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 136-137.

bisschoppen als het centrum van de kerk (*centrum unitatis*), als vertegenwoordiger van de ene Christus. Hij is daarom volgens Dulles de belichaming van de katholiciteit van de kerk, de basis waarin de gehele structuur samenkomt.<sup>310</sup>

“It is true that numerous Catholic elements, such as the word of God, the sacraments, and the hierarchical ministry, exist with varying degrees of efficacy outside the Roman communion, but they do not in that situation have their full potency. The sacraments, when administered in separation, no longer express or promote – at least to the same degree – the unity of the Church, and the hierarchy, without its centre of unity, cannot achieve its full collegial value.”<sup>311</sup>

### 3.2.3. *Criteria bij Dulles*

Avery Dulles heeft bewezen een rechtgeaard Rooms-katholiek te zijn in zijn sterke navolging van LG. Hij vindt er geen doekjes om. Heel duidelijk zien wij zijn “Catholic principle” prevaleren: de zichtbaarheid van Gods aanwezigheid in het natuurlijke gaat boven alles. Hoewel hij, net als LG, een slag om de arm probeert te houden en de RKK niet gelijkstelt met de Kerk van Christus, is dit slechts een formeel verschil. Binnen de grenzen van het aardse is de Kerk van Rome namelijk superieur in haar representatie van de Kerk van Christus. Daarom kan zij ook als enige ‘katholiek’ genoemd worden. Zij voldoet in de hoogste mate aan de gestelde criteria:<sup>312</sup> zij leeft in eenheid met de paus.

Wij stelden ons aan het begin (3.2.) de vraag: wanneer participeert een kerk volgens Dulles in deze volheid en kan zij dus ‘katholiek’ genoemd worden? Het antwoord bij Dulles is: *De kerk is katholiek wanneer zij in zichtbare gemeenschapschap met de opvolger van Petrus leeft, zodat zij middels de sacramenten kan participeren in de volheid.*

### 3.3. *Miroslav Volf*

Wij vervolgen het onderzoek bij mijn derde gesprekspartner. Volf definieerde katholiciteit in het vorige hoofdstuk als de ‘de participatie aan en anticipatie op de “fullness of salvation” in Christus, bewerkt door de Geest’. Ik zal nu vaststellen welke criteria hij hieraan verbindt. Hiertoe stel ik de volgende vraag: wanneer participeert een kerk aan en anticipeert een kerk op de “fullness of salvation” en kan zij dus ‘katholiek’ genoemd worden?

#### 3.3.1. *Vrije kerken en katholiciteit*

Zoals we hebben gezien, gaat Volf uit van het primaat van de plaatselijke kerk (zie boven 2.3.2.). Het bestaan van een universele kerk heeft geen plaats in zijn vrijkerkelijke ecclesiologie.<sup>313</sup> Volf gebruikt daarentegen de eschatologische gemeenschap als richtpunt en maatstaf van katholiciteit in het hier en nu. Hierin heeft de (plaatselijke) kerk deel doordat zij hierin participeert en hierop anticipeert (zie boven 2.3.2.2.). Volf benadrukt dit heel sterk:

---

<sup>310</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 139-146.

<sup>311</sup> Dulles, *The Catholicity*, 145.

<sup>312</sup> Zie Dulles, *The Catholicity*, 169.

<sup>313</sup> Zoals dit bijvoorbeeld wel het geval is bij Avery Dulles die de universele kerk d.m.v. de episcopale hiërarchie aan elkaar verbindt, uitmondend in het centrum: de paus.

“Thus, too, the catholicity of as local church cannot be the realization or concretization of the already existing universal church, but rather an anticipation of the still outstanding gathering of the whole people of God, albeit an anticipation in which communal eschatological salvation is experienced concretely.”<sup>314</sup>

Volf gaat bij de uitwerking van de criteria voor katholiciteit dus uit van *de katholiciteit van de plaatselijke kerk*. De basis hiervoor is zijn concept: “a catholic personality” (zie boven 2.3.1 en 2.3.2.).

### 3.3.2. Katholieke personen

De katholiciteit van de kerk begint voor Volf met de katholiciteit van elke gelovige.<sup>315</sup> We hebben reeds in 2.3.1. stil gestaan bij de term “a catholic personality”. Zijn aandacht voor het individu werkt hij hier verder uit als basis voor zijn criteria. Want zoals Christus met zijn “fullness of salvation” aanwezig is in de kerk, zo is Hij ook aanwezig in elke gelovige.<sup>316</sup> Door geloof en doop participeert men in Christus. Het is de Geest die als constitutieve kracht (zie boven 2.3.2.) elk individu opneemt in het grotere geheel. Hierin vindt een individu zijn katholiciteit. Omdat zij of hij door opname in het geheel anticipeert op de eschatologische bijeenkomst.<sup>317</sup>

Anders dan de katholiciteit van de kerk zelf, is het daarom voor het individu *noodzakelijk om in relatie tot anderen te staan*. Openheid is niet genoeg:

“Accordingly, an ecclesial person is not constituted by the Spirit of God through that person’s relation to a whole (universal church etc. JMA), however articulated, present and active within him or her, but rather through that person’s multiple relations to other concrete Christians, especially through the relations to the concrete congregation in which the person has come to faith and been baptized.”<sup>318</sup>

Opvallend is hier de nadruk op de concrete christenen en de concrete bijeenkomst (de kerk). Hiermee wil Volf duidelijk afstand nemen van een abstract en transcendent kerkbegrip. Het grotere geheel, waarin het individu wordt opgenomen, is een concrete gemeenschap van gelovigen op een concrete plaats. Daarom kan een *Free Church* katholiek zijn, omdat individuele gelovigen in wederzijdse relatie staan tot elkaar. Alleen een plaatselijke kerk kan daarom per definitie katholiek genoemd worden, omdat juist daar concrete personen in relatie tot elkaar worden gebracht. Het is daar waar individuele personen zichzelf overgeven aan het belang van het geheel en elkaar verrijken.<sup>319</sup>

### 3.3.3. Gaven van de Geest

Zoals we gezien hebben, geeft Volf een hoofdrol aan de Heilige Geest in het geheel van zijn ecclesiologie (zie boven 2.3.3.). Dit wordt heel concreet in de constitutieve waarde van

---

<sup>314</sup> Volf, *After Our Likeness*, 272.

<sup>315</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 278. Hoewel Volf met de katholiciteit van het individu zijn boek eindigt, denk ik dat het proportioneel aan het begin van zijn criteria behoort te staan.

<sup>316</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 279.

<sup>317</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 279, 281.

<sup>318</sup> Volf, *After Our Likeness*, 279-280.

<sup>319</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 281.

de 'bedieningen'. Deze voert hij terug op de gaven van de Geest (*charismata*).<sup>320</sup> Zo worden de 'bedieningen' dus geheel pneumatologisch geduid:<sup>321</sup>

"The catholic salvific grace presupposes the catholicity of charismata."<sup>322</sup>

Hij legt dit als volgt uit:

"From the Free Church perspective, the catholicity of charismata thus means that each congregation contains *all* ministries within itself necessary to mediate salvation, and that the totality of its members is the bearer of these ministries. Here catholicity means *the fullness of spiritual gifts allotted to the local church*."<sup>323</sup>

Volf spreekt niet van ambten, maar van *bedieningen* verbonden aan de gaven van de Geest die aan het geheel van de gemeente zijn toevertrouwt.<sup>324</sup> Door de gaven van de Geest wordt Christus present gesteld.<sup>325</sup> De plaatselijke gemeente is dus, in de afhankelijkheid van de Geest, zelfgenoegzaam om 'katholiek' te zijn:

"The whole process of reception is not something added to the charismata, but rather is an essential part of the charismata themselves. According to the interactional model of the bestowal of the charismata, the latter are not given to individuals in an isolated fashion and then exercised in the congregation. They are bestowed precisely as gifts of the Spirit in the mutual interplay between the charismatic individual and the receiving congregation."<sup>326</sup>

De plaatselijke kerk is rechtstreeks ontvanger van de gaven en daarbij niet afhankelijk van de aanwezigheid van ambtsdragers of de connectie met een hogere universele kerk. Het is de aanwezigheid van de Geest *in elke plaatselijke kerk* die *elke kerk* tot 'katholiek' maakt. Hierin wordt Volf's notie van de 'veelzijdige genade van God' uit 1 Pet. 4:10 (*poikilēs charitos theou*) zichtbaar.<sup>327</sup> Hiermee doelt Volf op de gevarieerde manier waarop God zijn genade present stelt aan de mensen.<sup>328</sup> Gods genade wordt zichtbaar in een veelheid aan gaven:

"The local church's is catholic in the full sense because its members are able to transmit further, in the power of the Spirit and through mutual service and common action in the world, the entirety of grace they have received."<sup>329</sup>

Dit betekent geenszins, dat een plaatselijke kerk als *Free Church* zonder meer 'katholiek' genoemd kan worden. Want hoewel Volf zijn katholiciteitvisie bepaald voor de locale kerk, kan een zichzelf isolerende kerk zichzelf nooit als 'katholiek' beschouwen.

---

<sup>320</sup> Zie hiervoor ook zijn eerdere hoofdstuk over de ambten en charismata, Volf, *After Our Likeness*, 221-257.

<sup>321</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 240.

<sup>322</sup> Volf, *After Our Likeness*, 272.

<sup>323</sup> Volf, *After Our Likeness*, 273.

<sup>324</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 229-230.

<sup>325</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 228-229.

<sup>326</sup> Volf, *After Our Likeness*, 242.

<sup>327</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 270.

<sup>328</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 230-231.

<sup>329</sup> Volf, *After Our Likeness*, 274.

#### 3.3.4. *Openheid*

Een plaatselijke kerk is een totale kerk een heeft alle voorzieningen (d.w.z. ‘bedieningen’) om ‘katholiek’ te zijn. Toch kan het hier niet bij blijven. Zij moet wel haar best doen om in relatie te staan tot de andere kerken; er moet ‘openheid’ (“openness”) zijn (zie boven 2.3.1.).<sup>330</sup> Juist omdat een plaatselijke kerk een anticipatie op de toekomstige “eschatological whole” vertegenwoordigt, heeft zij binnen de geschiedenis de opdracht om zoveel mogelijk aan het “whole” te beantwoorden.<sup>331</sup> Verbinding met de anderen is dus van wezenlijk belang om de katholiciteit van een plaatselijke kerk binnen de kaders van de geschiedenis zoveel mogelijk vorm te geven. Volf merkt wel op:

“Openness to all other churches of God is, however, only the *minimum* for the catholicity of a church. It cannot be absent if one wishes to call a particular church catholic. It would be a mistake, however, to confuse, the minimum of catholicity with its optimum. Although a church that were *only* open to all other churches would indeed be a catholic church, it would clearly be a *poor* catholic church. Every catholic church is charged with maintaining and deepening its ties to other churches past and present.”<sup>332</sup>

Hoewel een kerk dus de relatie tot de anderen niet nodig heeft om katholiek te zijn, vloeit het wel voort uit haar katholiciteit om in relatie tot de anderen te staan. Openheid is daarmee een noodzakelijkheid voor katholiciteit, aldus Volf.

De openheid van de kerk mag niet alleen gericht zijn op kerken, maar moet ook uitgaan naar het geheel van de schepping. Zij richt zich niet slechts op gelijkgestemden van ras, aard, taal of maatschappelijke status. Volf noemt dit de “*universal openness*” naar alle mensen die hun geloof belijden in Christus.<sup>333</sup>

“Any church that excludes certain people on the basis of race or social class, or that is willing to tolerate such exclusion with indifference, is denying its own catholicity.”<sup>334</sup>

Andere kerken en andere mensen moeten welkom zijn bij een katholieke kerk. Juist, omdat zij anders zijn. Immers, de ‘veelzijdige genade van God’ (1 Pet. 4:10) wordt hierin zichtbaar.

Volf acht ook dit criterium niet voldoende. De openheid naar de andere kerken en de wereld in het nu moet vergezeld gaan van een openheid naar het verleden. Immers, de kerk is niet alleen van het nu, maar zij bestaat sinds Christus. Hier brengt Volf de apostolische traditie in.

Volf spreekt van *trouw aan de apostolische traditie* als basis voor de katholieke identiteit.<sup>335</sup> De identiteit van de kerk wordt bepaald door haar identiteit door de

---

<sup>330</sup> Hiermee grijpt Volf terug op Pannenberg. Ook hij benadrukte de ‘onvolkomen katholiciteit,’ waardoor elke kerk gevormd door zijn ‘eigenaardigheden’ genoodzaakt is om *open* te zijn voor de volheid van de christelijke traditie en de uitingen van de Geest en voor de mogelijkheden van de toekomst. Waar dit gebeurt zijn individuele kerken en christenen vertegenwoordigers van de volheid van katholiciteit (“fullness of catholicity”) in het midden van de geschiedenis, zie Wolhart Pannenberg, *The Church*. (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 63.

<sup>331</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 275-276.

<sup>332</sup> Volf, *After Our Likeness*, 275.

<sup>333</sup> Volf, *After Our Likeness*, 278.

<sup>334</sup> Volf, *After Our Likeness*, 278.

geschiedenis heen.<sup>336</sup> Het kenmerkende van Volf is dat de apostolische traditie heel eng neemt, namelijk als de *apostolische geschriften*.<sup>337</sup> Hiermee grijpt hij terug op het reformatorische *sola Scriptura* als de grondslag en inspiratiebron van de kerk. Niet het *Magisterium* of de concilies, noch de tussenkomst van een ambtsdrager, maar alleen de Schrift, direct toegankelijk voor iedere gelovige. Deze directheid wordt bij Volf opnieuw pneumatologisch geduid:

“According to the Free Church model, catholicity is not constituted through recourse to the universal church, but rather *directly by way of the presence of the Spirit* of the new creation; so also does the connection with the apostolic tradition, a connection demonstrating and guaranteeing catholicity, need no recourse to the existing universal church with the one at its head, but rather comes about through *direct access* to historically mediated apostolic scriptures.”<sup>338</sup>

De directe aanwezigheid van de Geest in elk individu<sup>339</sup> betekent directe toegang tot de Schrift en de interpretatie hiervan. Waar de openheid naar andere kerken en mensen de plaatselijke kerk *synchroon* verbindt, verbindt de *trouw aan de Schrift* haar *diachroon* met haar apostolische herkomst.

### 3.3.5. *Criteria bij Volf*

Miroslav Volfs ecclesiologie kan met recht een *pneuma*-ecclesiologie genoemd worden. In het geheel van zijn denken speelt de Geest een fundamentele rol als de constitutieve kracht achter en in de *communio fidelium*. Anders dan onze andere gesprekspartners vecht Volf voor het primaat van de plaatselijke kerk. Zijn visie op katholiciteit vormt hierbij, als laatste hoofdstuk, de climax. Het is daarom niet vreemd dat zijn criteria het argument voor een vrijkerkelijke ecclesiologie verder versterken. Door te beginnen bij de katholiciteit van het individu maakt hij de plaatselijke kerk tot een concrete representatie van het komende eschatologische geheel.

We zien tevens dat hij, anders dan Berkhof en Dulles, doop en maaltijd/eucharistie, als criteria voor katholiciteit, niet of nauwelijks een plaats geeft.<sup>340</sup> Daartegen wordt de structuur van katholiciteit gevonden in de gaven van de Geest. De reden hiervoor is waarschijnlijk zijn “catholic personality”. In deze voorwaarde zijn beide opgenomen.<sup>341</sup> Volf acht het namelijk noodzakelijk dat, wanneer een persoon in de kerk wordt opgenomen, hij of zij deel heeft aan doop en eucharistie.<sup>342</sup>

---

<sup>335</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 275.

<sup>336</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 275.

<sup>337</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 275; zie ook Günther Gassmann, ed. *Documentary History of Faith and Order 1963-1993* (Faith and Order Paper no. 159), 10-18. Hij spreekt over de verschillende opvattingen over de Traditie, traditie en tradities. Volf neemt vertegenwoordigt de klassieke protestantse positie met zijn enge opvatting van apostolische traditie als de Schrift(en).

<sup>338</sup> Volf, *After Our Likeness*, 275 (curs. toegev).

<sup>339</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 280.

<sup>340</sup> Volf acht deze sacramenten zeker noodzakelijk voor kerkzijn. Echter bij de criteria voor katholiciteit blijven zij achterwege, zie Volf, *After Our Likeness*, 153-154.

<sup>341</sup> Zie met name zijn uitspraak: “Through faith and baptism, every Christian participates in the fullness of the deity dwelling in Jesus Christ (Col. 2:9-12; cf. John 1:14-16),” zie Volf, *After Our Likeness*, 279.

<sup>342</sup> Hij zegt: “By contrast, the sacraments – baptism and Lord’s Supper – belong to the *esse* of the church. From the very outset, Christian congregations performed baptisms and celebrated Holy Communion; there

Ik stelde de vraag: wanneer participeert een kerk aan en anticipeert een kerk op de “fullness of salvation” en kan zij dus ‘katholiek’ genoemd worden? Volfs antwoord is: *De kerk is katholiek door individuele katholieke personen, toegerust met de gaven van de Geest, die elkaar opbouwen en samen als geheel openstaan voor andere kerken, de gehele Schepping en trouw zijn aan de (apostolische) Schrift.*

---

does not seem to have been any initial period in church history without baptism or the Lord’s Supper. Being a Christian means being baptized and participating in the celebration of the Lord’s Supper. Through baptism, a person becomes Christian, and through the Lord’s Supper a person lives as a Christian; through these two sacraments, a person gains access to the salvific grace grounded in Christ’s death and resurrection, salvific grace anticipating the eschatological new creation,” zie Volf, *After Our Likeness*, 152-153.

## 4. Christus' vereniging met zijn discipelen

### 4.1. De betekenis van katholiciteit

In dit hoofdstuk wil ik de betekenis van katholiciteit bij Berkhof, Dulles en Volf vergelijken. Daarna wil ik middels mijn kritiek komen tot een hernieuwde benadering en daaraan verbonden betekenis.

### 4.2. Katholiciteit bij Berkhof, Dulles en Volf

Mijn drie gesprekspartners achten allen de katholiciteit van de kerk van groot belang. Hierbij delen zij een aantal overeenkomsten:

- Ten eerste wordt katholiciteit (hoofdzakelijk) *kwalitatief* geïnterpreteerd. Hoewel Berkhof en Volf aangeven dat historisch gezien dit anders geweest kan zijn, weerhoudt hen dit niet toch een kwalitatieve interpretatie te volgen. Een (eventuele) kwantitatieve interpretatie wordt geheel opgenomen in een kwalitatieve benadering (Dulles) of gezien als een gevolg van een kwalitatieve benadering (Berkhof). Volf staat bijna uitsluitend een kwalitatieve benadering voor.
- Ten tweede benadrukken zij dat katholiciteit gaat over de verhouding van *eenheid tot de veelheid*. Allen vermelden expliciet dat, hoewel katholiciteit aan veel interpretaties onderhevig is, het sowieso *het veelzijdige met het ene* samenbrengt. Veelmeer dan een zelfstandig begrip wil katholiciteit dus veeleer *een relatie* aan geven. Namelijk de relatie van de eenheid tot de veelzijdigheid.
- Ten derde zien we bij alle drie *een mate van eschatologische voorlopiegheid*. Volf spant duidelijk de kroon ('historical minimum/eschatological maximum'). Maar ook Berkhof ('gave/opgave') en Dulles ('imperfect reality') maken een duidelijk onderscheid tussen het tegenwoordige en het toekomstige. Het grote verschil is dat bij Berkhof en Dulles de 'eschatologische voorlopiegheid' met name naar voren komt bij de criteria voor katholiciteit. Bij Volf is het een onderdeel van zijn definitie. Natuurlijk maakt Dulles vervolgens een onderscheid tussen de Roomse kerk en de 'anderen' *in de mate* waarin deze imperfecte katholiciteit bij hen aanwezig is.
- De vierde en tegelijk belangrijkste overeenkomst is hun gedeelde referentiepunt waarop bovenstaande overeenkomsten terug te voeren zijn. Alle drie grijpen zij terug op het *plēroma*-begrip van Paulus en maken dit tot de basis van hun definitie.

We zullen eerst ingaan op hun verwerking van het *plēroma*-begrip, alvorens wij ingaan op de houdbaarheid van de relatie tussen katholiciteit en het nieuwtestamentische volheidsbegrip.

Het grote verschil wordt gemaakt in de richting die de auteurs opgaan vanuit dit *plēroma*-begrip. Berkhof kiest heel duidelijk voor christologische uitwerking. Bij hem duidt katholiciteit op de heerschappij van Christus. Hij spreekt zelfs van *solus Christus*. De Heilige Geest speelt daarbij niet of nauwelijks een rol.<sup>343</sup> De kerk is katholiek omdat het door de aanwezigheid van het goddelijke *plēroma* is geworden tot het *dominium Christi*. Zij wijst vooruit op de toekomstige heerschappij van Christus over de gehele aarde.

---

<sup>343</sup> Berkhof verweeft de pneumatologie pas later uitgebreid in zijn ecclesiologie, zie hiervoor Hendrikus Berkhof, *De leer van de Heilige Geest* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1964), 45-70.

Avery Dulles betreft de drie Personen veel actiever bij de katholiciteit van de kerk. Bij Dulles gaat het niet ‘alleen’ om Christus (zoals bij Berkhof), maar ligt het ‘katholieke’ juist in het ‘trinitaire proces’. Waar bij de volheid van God (de Vader) in Christus (als Middelaar) door de Geest in de kerk wordt present gesteld (*subsistit in*). De Kerk, met een hoofdletter K, wordt betrokken in het *plēroma* waarin de drie Personen van de Godheid in delen (zie “differentiated unity” in 2.2.3.). Kortom, het is een ‘deel worden van de godheid’.

Volf gaat, hoewel hij trinitarisch inzet, een meer pneumatologische kant op. Het is de Geest die het *plēroma* present stelt in de kerk. Het *plēroma* is bij hem een deelhebben aan het eschatologische heil: “fullness of salvation”. De kerk is katholiek, omdat zij *reeds* deelheeft aan een toekomstende werkelijkheid. We zien dat bij Volf de bovengenoemde eschatologische voorlopigheid tot het extreme wordt doorgetrokken.

Hoewel Berkhof, Dulles en Volf verschillende kanten op gaan zien zij katholiciteit op de een of andere manier als een: ‘deelhebben aan’ (of: ‘participeren aan’ of ‘gemeenschap hebben met) door ‘de aanwezigheid van’. De kerk is katholiek, doordat zij *wordt verbonden* (passief):

Berkhof	Dulles	Volf
<i>Aanwezigheid van:</i> het <i>dominium Christi</i>	<i>Aanwezigheid van:</i> God (de Vader) in Christus door de Geest	<i>Aanwezigheid van :</i> de Geest
<i>Deelhebben aan:</i> de eschatologische heerschappij van Christus	<i>Deelhebben aan:</i> de Godheid (Vader, Zoon en Geest)	<i>Deelhebben aan:</i> het eschatologische heil

Een ieder benadert ‘katholiek’ als een begrip dat een bepaalde relatie wil aangeven. Deze relatie wordt door hen gevonden in het *plēroma*-begrip.

#### 4.3. Het *plēroma*-begrip

Het gebruik van het *plēroma*-begrip is in de 20<sup>ste</sup> eeuw onder de invloed van de *nouvelle théologie* tot gemeengoed geworden. We vinden het begrip niet alleen bij Congar (1937)<sup>344</sup> en Stählin (1957),<sup>345</sup> maar sindsdien ook bij Berkouwer (1970),<sup>346</sup> Pannenberg (1983)<sup>347</sup>, Beker en Hasselaar (1990),<sup>348</sup> Balke (1990)<sup>349</sup> van Van Genderen en Velema (2001),<sup>350</sup> tot in de recente PKN-bundel *Wij zijn ook katholiek* (2007).<sup>351</sup>

<sup>344</sup> Zie Yves Congar, *Chrétiens Désunis: Principe d'un "oecuménisme" catholique* (Paris: Éditions du Cerf, 1937).

<sup>345</sup> Zie Wilhelm Stählin, “Katholizität, Protestantismus und Katholizismus” in *Die Katholizität der Kirche*, eds. Hans Asmussen en Wilhelm Stählin (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1957), 179-204.

<sup>346</sup> Ook Berkouwer wijst op de waarde van een bezinning op de volheids-woorden met betrekking tot de katholiciteit, zie Gerrit C. Berkouwer, *De kerk I: Eenheid en katholiciteit* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1970), 134-135.

<sup>347</sup> Zie Wolfhart Pannenberg, *The Church*. (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 60-68.

<sup>348</sup> Zie E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek 5* (Kampen: Kok, 1990), 108-122.

<sup>349</sup> W. Balke, “De eigenschappen van de kerk” in *De kerk: wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, eds. W. van 't Spijker, W. Balke, K. Exalto en L. van Driel (Kampen: Uitgeverij De Groot Goudriaan, 1990), 272-279.

Zo verwijzen ook Berkhof, Dulles en Volf naar het Paulinische *plēroma*-begrip in de Efeze- en Kolossenzenbrief.<sup>352</sup> In deze brieven heeft *plēroma* betrekking op de ‘volheid van het wezen van God’ (“the whole total of the Godhead”).<sup>353</sup> Er wordt wel gedacht dat Paulus de term ontleent aan en gebruikt tegen het gnosticisme (Lightfoot, Bultmann). In plaats van dat Christus een deel van de goddelijke hiërarchie zou zijn, zou Paulus hiermee willen wijzen op de superioriteit en uniciteit van Christus die geheel ‘gevuld’ is met het goddelijke wezen.<sup>354</sup>

Of het nu wel of niet een link heeft met het gnosticisme maakt in principe niet veel uit. Paulus gebruikt het om aan te geven dat “Christ has all the divine attributes in himself”.<sup>355</sup> Vervolgens worden deze present gesteld in de kerk (Ef. 4:13). Hiermee wijst Paulus op “the full realization of the unity of all believers in Christ”.<sup>356</sup> Bruce zegt:

“The Colossian heresy (het gnosticisme?, JMA) evidently encouraged the claim that the fullness of God could be appreciated only by mystical experiences for which ascetic preparation was necessary. Paul’s answer to such a claim is that the fullness of God is embodied in Christ, so that those who are united to him by faith have direct access in him to that fullness and have no need to submit to the ascetic rigor which the Colossian Christians were being recommended to practice, with its attendant spiritual dangers.”<sup>357</sup>

Hoewel Paulus zeker spreekt over een relatie van de kerk tot God, is het de vraag of we dit begrip moeten gebruiken als basis voor ons katholiciteitsbegrip. Juist op dit punt blijven alle drie de schrijvers in gebreken. Zonder kritiek heeft men Congars gelijkstelling overgenomen. Berkhof is de enige met kritiek, maar richt deze kritiek slechts op de (povere) uitwerking. Hij zegt:

“Uit het voorgaande is echter duidelijk, dat ons inziens Congars doelstelling (bijbelse heroriëntatie der katholiciteitsidee) en haar vormgeving (volheid als eenheid-in veelheid op de wijze van het organisme) streng moeten onderscheiden. Zijn doelstelling lijkt me de enig juiste te zijn: alleen langs de weg van een concrete bijbels-theologisch fundering komen we tot een katholiciteitsconceptie die gezag kan hebben en verenigend kan werken. Maar zijn

---

<sup>350</sup> Zie J. van Genderen en W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek* (Kampen: Uitgeverij Kok, 2001), 650-655.

<sup>351</sup> Hans Kronenburg, “Protestantse identiteit en katholieke horizon” in *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit* (Heerenveen: Protestantse Pers, 2007), 30-31 en Rene de Reuver, “Gemeente en katholiciteit,” 147-148.

<sup>352</sup> Dit zijn niet de enige brieven waar Paulus dit begrip gebruikt, zie ook Rom. 8:4, 11:12, 25, 13:8, 10, 15:29, 1 Kor. 10:26, Gal. 4:4, 5:14, 6:2.

<sup>353</sup> Zie D.S. Lim, “Fullness” in *Dictionary Dictionary of Paul and his Letters*, eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 320; Gerhard Delling, “πληρωμα” in *TDNT*, vol. VI, 302-305.

<sup>354</sup> Zie Lim, 320; zie ook F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1984), 21-26. Ook hij wijst met een zekere voorzichtigheid naar een zgn. joods gnosticisme: “*merkabah* mysticism”; Ridderbos spreekt niet zozeer van gnosticisme als van een “religiositeit, die sterk bepaald was door het geloof in kosmische machten, waartegenover de mens in een slaafs-onderworpen positie zou verkeren. Daartegenover spreekt Paulus van God als van ‘de ganse volheid,’” zie Herman Ridderbos, *Paulus: Ontwerp van zijn theologie* (Kampen: J.H. Kok, 1966), 434.

<sup>355</sup> Lim, 320.

<sup>356</sup> Lim, 320.

<sup>357</sup> Bruce, 26.

eigen uitwerking geschiedt zonder dieper gaande doordenking van Paulus' idee der volheid.”<sup>358</sup>

Dulles merkt slechts op:

“The term *plērōma* (fullness) is perhaps the nearest biblical equivalent for what we call catholicity.”<sup>359</sup>

Volf lijkt zich slechts aan te sluiten bij het gebruik van het *plērōma*-begrip als een soort modeverschijnsel, (*nota bene*) onder verwijzing naar Berkhof en Dulles!<sup>360</sup>

Hoewel Berkhof een grondige studie doet naar *plērōma* zelf, gaat hij niet in op de koppeling van *plērōma* aan katholiciteit zelf. Ons probleem is uiteindelijk *niet het verstaan en de interpretatie* van het *plērōma*-begrip, maar *de gelijkshakeling* hiervan met katholiciteit. Hierin vinden we een medestander in Hans Küng die zegt in *De kerk*:

“Van katholiciteit in de zin van ‘volheid’, ‘volmaaktheid’, ‘pleroma’ is in de teksten van de tweede eeuw – men zou ook nog een bij Eusebius overgeleverd en vermoedelijk tot deze tijd behorend antimontanistisch fragment kunnen noemen volgens hetwelk Montanus leerde ‘de katholieke en gehele onder de hemel verspreide kerk te belasteren’ – evenmin iets te constateren als in de teksten uit de derde eeuw (Hippolytus, Tertullianus, Clemens van Alexandrië). De rijkelijk gekunstelde pogingen om in de teksten deze betekenis te beluisteren overtuigen des te minder omdat ‘katholiek’ ook in het profane grieks juist deze betekenis niet heeft. Historisch gezien leidt er geen rechtstreekse weg van het gebruik van het woord ‘pleroma’ in Ef. 1:23 naar het ‘ecclesia catholica’ van de eerste eeuwen. Het woord ‘katholiek’ is niet mettertijd uit de hoogte van theologische speculaties afgedaald naar het niveau van de empirische kerk en daarmee in zijn inhoud ‘verarmd’, maar het is vanaf het begin opgevat als de ervaren rijke werkelijkheid van de kerk als geheel.”<sup>361</sup>

Deze niet mis te verstane kritiek van Küng verwoordt precies mijn kritiek. Het interessante is dat juist Küng met zijn Bijbelsgeoriënteerde ecclesiologie<sup>362</sup> afstand doet van een Bijbelstheologische interpretatie van katholiciteit. Waarom doet Küng, een Rooms-katholiek, afstand van de (van origine Rooms-katholieke) koppeling tussen *plērōma* en katholiciteit? De reden is eenvoudig: er is geen *historisch argument* voor deze koppeling. Bijbelse onderbouwing van een niet-Bijbels begrip is onlogisch, tenzij er een historisch fundament is voor deze koppeling. Maar deze ontbreekt. Berkhof zegt in zijn *Inleiding in de dogmatiek*:

“De dogmaticus kan trachten aan de relativerende invloeden van de kerkgeschiedenis te ontsnappen door alles wat hij daarin ontmoet, aan ‘de bijbel’ te toetsen. Maar een simpel spreken over de bijbel in het enkelvoud wijst heel vaak op een simpele selectie van enige bijbelse stellingen die men uit de eigen traditie aangereikt kreeg. Het aanleggen van

---

<sup>358</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 43.

<sup>359</sup> Dulles, *The Catholicity*, 31.

<sup>360</sup> Zie Volf, *After Our Likeness*, 266 n.24.

<sup>361</sup> Küng, 343.

<sup>362</sup> Kärkkäinen zegt: “Perhaps the most distinctive feature is its extraordinary extensive engagement with the biblical text. No other systematic theology of the church covers such a wide scope of biblical terrain as this book,” zie Kärkkäinen, 104.

bijbelse normen aan de kerkgeschiedenis loopt dan uit op een rechtvaardiging van de eigen kerkelijke positie, en dus op cirkelredenering. Als de kerkgeschiedenis het veld is van de Geest en als de Geest waait waarheen hij wil, kan ons dogmatisch inzicht alleen in een voortdurende wisselwerking tussen Schrift en Traditie gevoed en gestructureerd worden.”<sup>363</sup>

Berkhof lijkt zich zeer bewust van het belang van de kerkhistorie, wat ook blijkt uit zijn uitgebreide overzicht van de geschiedenis van de interpretatie van katholiciteit (zie 2.1.2.1.). Berkhof is zeer selectief in het gebruik van deze kennis en stelt wat mij betreft de verkeerde prioriteiten. Immers, in zijn definiëring van katholiciteit steunt hij voluit op de 20<sup>ste</sup> eeuwse *nouvelle théologie* (hooguit teruggaand op het *neo-modernisme* van de 19<sup>de</sup> eeuw). We zien geen enkele poging bij Berkhof om zijn interpretatie van katholiciteit in contact te brengen met het gebruik ervan in de eerste eeuwen. Hij doet hiermee precies waarvoor hijzelf waarschuwt:

“Hij (de dogmaticus, JMA), beweegt zich dan binnen de perken van een stuk ideeëngeschiedenis, en loopt het gevaar om deze ideeën voor los zwevende werkelijkheden aan te zien. Dat is echter met ideeën nooit en nergens het geval. Zij hebben alle een ‘Sitz im Leben’ waaruit zij opkomen en waaraan zij, al of niet opzettelijk, dienstbaar zijn.”<sup>364</sup>

Katholiciteit is geen zwevend begrip en mag dus niet zo behandeld worden. Het heeft een *Sitz im Leben* en daarvan moet in een onderzoek rekenschap worden gegeven. Doen we dat niet, dan vallen we in bovengenoemde valkuil. De Bijbel is niet de (eerste) context van het begrip *catholica*. Hoezeer ik het kan waarderen dat men de Schrift hanteert bij het bepalen van de identiteit van de kerk. Een rechtstreeks terugvoeren van katholiciteit op de Schrift, leidt hier tot biblicisme.

Het zou daarom zeer waardevol zijn het katholiciteitsbegrip in zijn vroegste context een stem te geven bij onze vaststelling van katholiciteit in de 21<sup>ste</sup> eeuw.

#### 4.4. *Sitz im Leben*

Over het vroegste gebruik van de term *catholica*, of beter *katholikos*, als attribuut van de kerk is iedereen het eens: Ignatius van Antiochië en zijn brief aan Smyrna.<sup>365</sup> Zo ook mijn drie gesprekspartners. Maar tegelijk zetten zij Ignatius buiten spel. Hierbij wordt zonder verder onderzoek óf steevast uitgegaan dat Ignatius het begrip geografisch gebruikt (o.a. Berkhof, zie boven 2.1.2.1.) óf wordt gewezen op de onduidelijkheid van zijn gebruik. Dulles:

“Theologians have often tried to base their concept of catholicity on the earliest Christian usage in Ignatius of Antioch and the *Martyrdom of Polycarp*, but unfortunately the fleeting

---

<sup>363</sup> Berkhof, *Inleiding*, 39.

<sup>364</sup> Berkhof, *Inleiding*, 40.

<sup>365</sup> Zie o.a. Küng (1967), Moltmann (1975), Pannenberg (1983), Kronenburg (2007); Zelfs Robert J. Schreiter (1997) begint bij Ignatius. Echter hij gaat met het katholiciteitsbegrip een totaal andere weg; de weg van de globalisering. Katholiciteit krijgt zijn betekenis in de eeuw van economische globalisering en media bestaat in “global flows” van ideeën en informatie die de nationale grenzen en de officiële kanalen overstijgen. Schreiter breekt hiermee compleet met de historische context, zie Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis Books, 1997), 116-134.

appearances of the adjective *katholikos* in these authors lend themselves to various interpretations.”<sup>366</sup>

Volf:

“Whatever may have been the case with the disputed initial ecclesiological use of the adjective καθολικός by Ignatius of Antioch, the term catholicity acquired very early a geographic meaning (unity in spatial and cultural universality) which was then quickly associated with the notion of correct faith.”<sup>367</sup>

Maar (vermeende) onduidelijkheid mag nooit een argument zijn om het niet te betrekken in het onderzoek. Daarbij komt dat bijna alle begrippen verschillende interpretaties kennen. Juist daarom moet het onderzocht worden. Onderzoek dient juist om ‘het onduidelijke te verduidelijken’.

Een geloofwaardig onderzoek naar de betekenis van katholiciteit kan niet om de bijdrage Ignatius van Antiochië heen. Voor een vaststelling van de betekenis van katholiciteit wil ik mijn stem laten horen en gebruiken als een kritiek op mijn gesprekspartners.

#### 4.5. *Ignatius van Antiochië*

Ignatius, bisschop van Antiochië, heeft ons zeven brieven nagelaten die ik in dit onderzoek als authentiek beschouw. Ik zal mij hier niet mengen in de redactiekritische discussies hieromtrent, maar aansluiten bij de meerderheidsopinie, hier verwoordt door Henry Chadwick:

“Since the massive studies of Zahn and especially J.B. Lightfoot (2nd edn. 1889), the weight of opinion has been to favour the genuineness of the seven-letter recension, and while there have been learned arguments from scholars reluctant to believe in an early-second-century date, the case for accepting Zahn’s and Lightfoot’s main thesis has commanded a majority among scholars.”<sup>368</sup>

Het zijn de zeven brieven die ook genoemd worden door Eusebius:<sup>369</sup> zes brieven aan plaatselijke kerken<sup>370</sup> en één aan Polycarpus, de bisschop van Smyrna (Pol.). Ignatius schreef zijn brieven in gevangenschap op weg naar Rome in de verwachting (en hoop) daar als martelaar te zullen sterven.<sup>371</sup> De aanleiding van zijn schrijven is de onrust

---

<sup>366</sup> Dulles, *The Catholicity*, 14.

<sup>367</sup> Volf, *After Our Likeness*, 265.

<sup>368</sup> Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 67; Ook Meijering sluit zich hierbij aan, zie Eginhard Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom: Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn* (Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2004), 162 n34; zie voor een uitgebreidere behandeling W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 4-7, 11; of Henk Bakker, “Exemplar Domini: Ignatius of Antioch and His Martyrological Self-Concept” (Dissertatie, Rijksuniversiteit Groningen, 2003), 207-212; of Allen Brent, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the origin of Episcopacy* (London: T&T Clark, 2009), 1-13.

<sup>369</sup> Eusebius, *Historiae Ecclesiastica*, III, 36; Deze zeven brieven worden ook wel aangeduid als de “middle recension”, zie Schoedel, 4-5.

<sup>370</sup> Dit zijn de brieven: aan de Efeziërs (Ef.), aan de Magnesiërs (Mg.), aan de Tralliërs (Tr.), aan de Romeinen (Rm.), aan Philadelfiërs (Ph.) en aan Smyrnaeers (Sm.).

<sup>371</sup> Zie bijv. Tr. 4, 2; 10-12; Rm. 1-4; zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 162.

in de gemeente van Antiochië.<sup>372</sup> Het is duidelijk, dat Ignatius deze onrust wijt aan tegenstanders binnen de gemeente van Antiochië. De meningen verschillen over de identiteit van deze tegenstanders.<sup>373</sup> In ieder geval kan gesteld worden dat Ignatius zich richt tegen judaïstische en gnosticistische (docetische) tendensen.

Van beide invloeden zien we reeds sporen in het Nieuwe Testament.<sup>374</sup> Het judaïsme hield sterk vast aan een oudtestamentische invulling van het christelijk geloof, waarbij wet en sabbat werden gehandhaafd. Anders dan het universeel christelijke denken, stond het judaïsme een particuliere opvatting voor.<sup>375</sup> Het gevolg was een scheiding in de christelijke kerken. Immers, de judaïsten hielden de sabbat (zaterdag) terwijl andere gelovigen bijeenkwamen op de opstandingsdag (zondag). Met als directe consequentie dat ook de gezamenlijke eucharistieviering werd verbroken. Het is heel goed mogelijk dat de docetische leringen uit dit judaïstische denken voortkwamen, aldus Schoedel.<sup>376</sup> Het docetisme (*dokein* = schijnen, lijken) rustte op de gedachte dat “real humanity, actual flesh could not possibly have been united to God in Jesus Christ,”<sup>377</sup> omdat God nooit zou kunnen lijden (impassibiliteit).<sup>378</sup>

In zijn brieven ‘projecteert’ Ignatius zijn problemen met Antiochië op de verschillende christelijke gemeenschappen die hij onderweg naar Rome passeerde.<sup>379</sup> Want hoewel Ignatius nergens spreekt over klachten ten opzichte van de kerken aan wie hij schrijft,<sup>380</sup>

---

<sup>372</sup> Zo merkt hij op dat (sinds zijn vertrek?) de vrede is teruggekeerd (Sm. 11, 2). Waaruit wel wordt geconcludeerd dat zijn positie als bisschop onder vuur lag, zie bijv. Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 162.

<sup>373</sup> Volgens J.B. Lightfoot zou het gaan om heidense christenen die onder invloed van het judaïsme een docetische visie op Christus ontwikkelden. Andere zien meerdere tegenstanders en maken onderscheid tussen judaïsten en gnostici (docetici), eventueel aangevuld met een groep charismatische anti-episcopalisten (Trevett). De meerderheidsopinie sluit zich echter aan bij de visie van Lightfoot, zie Bakker, 43-51; zie ook A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 1: Ignatius en Polycarpus* (Baarn: Bosch en Keuning, 1966), 57-61.

<sup>374</sup> Zie voor bijvoorbeeld Paulus’ waarschuwingen tegen judaïstische voorschriften als ‘leringen van mensen’ (Kol. 2:16-17, 21-22). Verder zien we in de eerste brief van Johannes duidelijke waarschuwingen tegen dwaalleer van docetische aard (1 Joh. 2:22-23, 4:2).

<sup>375</sup> Zie Schoedel, 17; Chadwick, 71; zie Meijering, 162; Jaroslav Pelikan: “It is evident that certain forms of Judaism were the origin of the earliest forms of Christian heresy,” zie Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 71; Het gaat hier (waarschijnlijk) om joodse christenen, maar om heidense christenen die vasthielden aan joodse elementen. Klijn: “Het zijn echter geen joden-christenen in die zin dat het christenen zijn die oorspronkelijk jood waren geweest. Integendeel ook deze mensen waren heidenen geweest. Ignatius zegt althans dat het beter is van een jood het geloof te vernemen dan van een heiden joodse opvattingen (*Philad.* VI 1),” zie Klijn, 59.

<sup>376</sup> Schoedel: “It should also be noted that the bishop confronted opponents in Philadelphia who worked with a Hellenistic-Jewish conception of the Scriptures (OT) as ‘archives’ (see on *Phd.* 8.2), and its likely that *Hellenistic Judaism provided some of the background for docetic ideas* (see on the expression ‘both ate and drank’ in *Tr.* 9.1),” zie Schoedel, 17 (curs. toegev).

<sup>377</sup> Chadwick, 72.

<sup>378</sup> Zie J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Peabody: Prince Press, 1978), 141.

<sup>379</sup> Bakker: “To a certain extent, the conflicts in that city (Antiochië, JMA) were projected onto Christian communities in Asia Minor through which Ignatius passed on its way to Rome,” zie Bakker, 45; Chadwick wijst op mogelijke problemen van Ignatius met de wijze waarop de verschillende (huis)kerken de eucharistie toepasten; zonder aanwezige oudste en/of met rondreizende charismatici, zie Chadwick, 69.

<sup>380</sup> Zie bijv. Tr. 8, 1: “Οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τοιοῦτόν τι ἐν ὑμῖν, ἀλλὰ προφυλάσσω ὑμᾶς ὄντας μου ἀγαπητοῦς, προορῶν τὰς ἐνέδρας τοῦ διαβόλου” (“Dit wil niet zeggen dat ik van u zo iets (dwaalleer, JMA) weet. Ik wil u er echter voor bewaren omdat ik u zo lief heb en ik de listen van de duivel zie aankomen”).

lijkt hij zich wel bewust van het (universele) gevaar van dwaalleer (Ef. 7-8).<sup>381</sup> De toenmalige christenen leefden immers te midden van allerlei andere groepen. Tevens waren er rondreizende leraren, profeten en filosofen die overal hun leer verkondigden en probeerden volgelingen te winnen. Niet voor niets zien wij dat hiertegen gewaarschuwd werd in 1 Joh. 4:1-3<sup>382</sup> en in de *Didachē* (Did. 11-13.). Daarbij waren er ook leringen die werd uitgegeven voor ‘christelijke leer,’ zoals bovengenoemde judaïstische en gnosticistische leringen (Ef. 7, 1; 9, 1; Tr. 6, 2; Ph. 2).<sup>383</sup> Voor Ignatius gaat het om de prediking van één Persoon en dat is de (rechte) verkondiging van Christus (Tr. 9, 1, verg. Mg. 10),<sup>384</sup> namelijk de genade in plaats van de wet (Mg. 8, t.o.v. judaïsme) en de waarachtige menswording, lijden en opstanding van Christus (Ef. 16-18; Tr. 9; Sm. 2-3 t.o.v. docetisme).

#### 4.5.1. *Mystieke christologie als antwoord op dwaalleer*

In zijn verweer tegen bovengenoemde dwaalleer zien we bij Ignatius, wat Schoedel noemt, “‘mystical’ strains of Christianity”.<sup>385</sup> Zowel ten opzichte van judaïstische als docetische tendensen legt Ignatius een nadruk op de persoon van Christus. In al zijn brieven speelt hierbij het begrip ‘eenheid’ (*henosis* en *henotēs*) een sleutelrol.<sup>386</sup>

Het Oude Testament werd door Ignatius volledig christologisch geïnterpreteerd. Hij noemt Christus zelfs de ‘tempel’ en het ‘altaar’ van God (Mg. 7, 2). De ‘echte door God geïnspireerde profeten’ waren diegenen die leefden ‘volgens Christus’ (Mg. 8, 2).<sup>387</sup> Ignatius draait de boel geheel om. Hij zegt:

“ἄτοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαίξειν. ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Χριστιανισμόν, ᾧ πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.”  
 (“Het is misplaatst te spreken van Jezus Christus en als jood te leven. De christelijke kerk (eigenl.: Het christendom) waarin mensen uit elk taalgebied in geloof aan God zijn verzameld, heeft immers niet in het jodendom geloofd, maar omgekeerd”).<sup>388</sup>

De persoon Jezus Christus was God zelf. De mens Jezus was één met de Vader (Mg. 1, 2; 7, 2) en wordt door Ignatius benoemd als ‘God’ (Ef.18, 2; Rm. 3, 3; Sm. 1:1; Pol. 8, 3).<sup>389</sup> Het geheel van de joodse opvattingen krijgt een herziening met de komst van God in

<sup>381</sup> Zie Klijn, 56.

<sup>382</sup> “Geliefden, vertrouwt niet iedere geest, maar beproeft de geesten, of zij uit God zijn; want vele valse profeten zijn in de wereld uitgegaan. Hieraan onderkent gij de Geest Gods: iedere geest, die belijdt, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is, is uit God; en iedere geest, die Jezus niet belijdt, is niet uit God. En dit is de geest van de antichrist, waarvan gij gehoord hebt, dat hij komen zal, en hij is nu reeds in de wereld.”

<sup>383</sup> Zie Chadwick, 74.

<sup>384</sup> Zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 163; Klijn, 61.

<sup>385</sup> Schoedel, 10; Meijering spreekt van een “hoge christologie,” zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 163-164.

<sup>386</sup> Zie Schoedel, 21-22; Bakker, 168; Klijn, 66-67.

<sup>387</sup> Zie Paula Fredriksen, Judith Lieu, “Christian Theology and Judaism” in *The First Theologians: An Introduction to Theology in the Early Church*, ed. G.R. Evans (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 89-90.

<sup>388</sup> Mg. 10, 3. We maken gebruik van de Nederlandse vertaling van A.F.J. Klijn uit *Apostolische Vaders 1* (1966).

<sup>389</sup> Vanwege Ignatius’ sterke vereenzelviging van Christus met God ziet men sterke overeenkomsten met de johanneïsche literatuur, zie Schoedel, 19-20; Klijn, 69; zie ook Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2003), 635-640.

Christus (Mg. 8,1; 10, 3): de incarnatie. Het is de incarnatie samen met de kruisdood, waarop Ignatius in zijn christologie de nadruk legt.<sup>390</sup>

In de incarnatie openbaart God zich in Christus (Mg. 8, 2). Christus vormt daarom een eenheid tussen vlees en Geest (Ef. 7, 2). In het vlees is hij verenigd met mensen en in de Geest met de Vader (Sm. 3, 3).<sup>391</sup> Zo richt Ignatius zijn pijlen op het docetisme, door te vuur en te zwaard de ‘waarachtige menswording’ te verdedigen. We lezen daarom vaker een korte geloofsbelijdenis (Mg. 11; Tr. 9, 1; Sm. 1, 2). Voor Ignatius valt of staat het gehele christelijk geloof met de incarnatie van Christus. Zo zegt hij:

“μη ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μη αἰχμαλωτίση ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν. διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνώσιν, ὁ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, αγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πεππομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος;”

(“Laat u niet zalven met de onwelriekende geur van de leer van de heerser van deze wereld opdat die u niet als gevangenen wegvoert uit het leven dat u wacht. Waarom worden we niet allen wijs door de kennis ter harte te nemen *van God die bestaat uit Jezus Christus?* Wat is het dwaas verloren te gaan onkundig van de genade die de Heer *in waarheid* heeft gezonden!” (curs. toegev.).<sup>392</sup>

De incarnatie van Christus doortrekt het geheel van Ignatius’ theologie en daarmee ook zijn soteriologie en ecclesiologie. Bij Ignatius zijn deze zeer sterk op elkaar betrokken. “Alle relaties die er dus bij God, Christus en de gelovigen aanwezig kunnen zijn, worden gekarakteriseerd door ‘eenheid’.”<sup>393</sup> De incarnatie verbindt Christus (en dus God) met de gelovigen.<sup>394</sup> Het geloof leidt tot de relatie (tot eenheid) met Christus *onze* God (Ef. Inscr.; verg. Rm. 6, 1) en daardoor met elkaar (Mg. 1, 2; Tr. 2, 1; Ph. 5, 2).<sup>395</sup> Het gevolg is dat Christus *in* het geheel van de (plaatselijke) gelovigen aanwezig is en daarbij bepalend is voor het welzijn van het geheel van de (plaatselijke) kerk. Zo ‘handelen zij in Christus’ (Ef. 8, 2), zijn zij gezamenlijk ‘dragers van God en Christus’ (Ef. 9, 2)<sup>396</sup> en bezitten zij gezamenlijk de Geest: Christus (Mg. 15). Elke plaatselijke gemeenschap van gelovigen is een kerk en heeft als zodanig ‘Christus in hun midden’ (Mg. 12.).

In de brief aan de Efeziërs maakt Ignatius een belangrijke opmerking:

“καὶ οἱ κατ’ ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἐνότητι, ἄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούση καὶ ἐπιγνώσκῃ, δι’ ὧν εὖ πράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. χρήσιμον οὖν ἐστὶν ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἐνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε. Εἰ γὰρ ἐγὼ ἐν μικρῷ χρόνῳ τοιαύτην

<sup>390</sup>Schoedel: “When Ignatius refers to Christ as “both fleshly and spiritual” (*Eph.* 7.2; cf. *Sm.* 3.3.), he has in mind the union of the divine and human in the God-Man and thus anticipates the classical two-nature christology. In this connection a development can be traced from an older two-stage christology (cf. *Rom.* 1:3-4) to a christology dominated by the idea of incarnation (see on *Eph.* 18.2),” zie Schoedel, 20.

<sup>391</sup>Zie Klijn, 67-68.

<sup>392</sup>Ef. 17.

<sup>393</sup>Klijn, 66.

<sup>394</sup>Zie Klijn, 67.

<sup>395</sup>Klijn: “Door de gemeenschap met Christus komt de mens tot de ‘eenheid’ met God. Ook daarin deelt zijn lichaam. Voor zover het aardse gebonden is aan Christus of aan de gelovige, deelt het dus in het goddelijk leven,” zie Klijn, 72.

<sup>396</sup>Ook noemt Ignatius zichzelf in elke aanhef ‘drager van God’ (*Theophorus*), zie Ef. inscr.; Mg. inscr., Tr. inscr.; Rm. inscr.; Ph. inscr.; Sm. inscr.; Pol. inscr.

συνήθειαν ἔσχον πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν, οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν, ἀλλὰ πνευματικὴν, πόσω μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐγκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ᾗ;

(“Ook moet u stuk voor stuk een koor vormen opdat u eenstemmig van gezindheid eendrachtig de toonhoogte overneemt van God en als met één stem *door Christus* een lied aanheft voor de Vader. Dan zal Hij naar u luisteren en door uw goede daden zal Hij weten *dat u leden bent van zijn Zoon*. Het is dan ook goed dat u in onberispelijke eendrachtigheid leeft opdat u ook altijd deel aan God hebt. Als ik in korte tijd al zo’n nauwe omgang met uw bisschop had – en dat niet in de gewoon menselijke sfeer, maar door middel van een geestelijke band – hoeveel te meer prijs ik u gelukkig *dat u een band met hem hebt die gelijk is aan die van de kerk met Jezus Christus en die van Jezus Christus met de Vader. Zo stemt alles in eendrachtigheid samen*”) (curs. toegev.).<sup>397</sup>

Ignatius ziet een zeer sterke identificatie van de kerk met Christus. Het gaat bij Ignatius om de *plaatselijke kerk*. Dit is gekoppeld aan zijn nadruk op de *zichtbare eenheid* tussen Christus en zijn lichaam. De eenheid van Christus met de kerk is niet mystiek, in die zin dat het betrekking heeft op ‘bovenplaatselijke’ of universele kerk,<sup>398</sup> maar omdat zij tot uiting komt in de liefdevolle eenheid van de plaatselijke gelovigen onderling (Ef. 4; 15; Mg. 6; Rm. inscr.) en hun goede daden (Ef. 4, 2; 10; 16, 2).

Ignatius maakt dit concreet in de oproep tot gehoorzaamheid van de plaatselijke gelovigen aan de plaatselijke bisschop (Ef. 2, 2; 4, 1; 5, 2; Mg. 6, 2; 13, 2; Tr. 2; 13, 2; Ph. inscr; 3, 2; 7; Sm. 8-9), in het gezamenlijke samenkomen (Ef. 5, 2; Ph.6, 2), dat geen gescheiden bijeenkomsten (Mg. 4; 7; Tr. 2, 2; Ph. 7) of scheuringen (Ef. 6, 2; 8, 1, Ph. 7-8) toelaat. Dit betekent geen onenigheid in de leer (Mg. 8-10; Tr. 6, 1; Ph. 2-3), maar een gezamenlijke belijdenis (Mg. 11; Tr. 9; Sm. 1-3), éénheid in gebed (Mg. 7, 1; Tr.12, 2) en bovenal het gezamenlijke vieren van eucharistie (Ef. 5, 2; 13, 1; 20, 2; Rm. 7, 2; Ph. 4; Sm. 7).<sup>399</sup>

Ignatius ziet de eenheid van de gelovigen met Christus zichtbaar worden in de concrete, dus plaatselijke, bijeenkomst. In de plaatselijke eenheid van de gelovigen, wordt de eenheid met Christus zichtbaar:

“ἀσπάζομαι τὸν ἀξιόθεον ἐπίσκοπον καὶ θεοπρεπὲς πρεσβυτέριον καὶ τοὺς συνδούλους μου διακόνους καὶ τοὺς κατ’ ἄνδρα καὶ κοινῇ πάντας ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι, πάθει τε καὶ ἀναστάσει σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ, ἐν ἐνότητι θεοῦ καὶ ὑμῶν.”

(“Wij groeten de Gode waardige bisschop, het Gode welgevallige college van oudsten en mijn medeslaven, de diakenen en verder ieder afzonderlijk en allen samen in de naam van Jezus Christus, zijn vlees, bloed, lijden en zijn opstanding van vlees en Geest, in eendrachtigheid met God en u”).<sup>400</sup>

Bij Ignatius gaat de aandacht uit naar de plaatselijke gemeente. Zij delen ieder afzonderlijk alsook als geheel in het lijden ofwel het bloed van Christus (Ef. 1,1; Tr. 8, 1; 11; Ph. inscr.;

<sup>397</sup> Ef. 4, 2-5, 1.

<sup>398</sup> Zie bijvoorbeeld Kenneth J. Howell, *Ignatius of Antioch: A New Translation and Theological Commentary* (Zanesville: CHResources, 2008), 24.

<sup>399</sup> We zullen in hfst. 5 nader ingaan op zowel de plaats van de bisschop als de eucharistie.

<sup>400</sup> Sm. 12, 2; Schoedel zegt hierover: “It is tolerably clear in the context of *Sm.* 12.2 that the mention of flesh and blood contributes first of all to an emphasis on total commitment to unity. At the same time, it also underscores the reality of the passion and resurrection as the ground for such unity,” zie Schoedel, 24.

3, 3; Sm. 4, 2; 6, 1). Ignatius maakt zijn mystieke christologie heel concreet als hij spreekt over het lijden van Christus, waarin de gelovigen delen: zij leven door Christus' bloed (Ef. 1,1) en zijn 'vastgenageld' aan Christus' kruis (Sm. 1, 1). Daarom zegt hij:

“οὐδὲν φαινόμενον καλόν· ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὦν μᾶλλον φαίνεται. οὐ περσμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμὸς, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.”  
 (“Niets van het zichtbare is schoon. Onze God, Jezus Christus, is toch des te meer zichtbaar nu hij bij de Vader is. Het christelijk geloof is geen zaak van overreding maar het imponeert, wanneer het door de wereld gehaat wordt”).<sup>401</sup>

Hieruit volgt ook zijn martelaarstheologie. Het martelaarschap vertegenwoordigt bij Ignatius de ultieme identificatie met Christus; het daadwerkelijk 'delen in' en 'aanvullen van' zijn lijden.<sup>402</sup> Dit staat geheel in contrast met het docetisme dat juist het lichamelijke lijden van Christus loochent. Het doel van Ignatius ligt niet in het lijden zelf, maar in het feit dat hij hierdoor dichtbij God, bij Christus, zou kunnen komen.<sup>403</sup> In zijn brief aan de Romeinen spreekt Ignatius het meest open over zijn wens te sterven als martelaar. Hij vraagt hen zelfs expliciet om niets te ondernemen zijn martelaarschap te voorkomen (Rm. 1-2). Discipelschap is voor Ignatius navolging. Navolging aan Christus, die zijn hoogste vorm bereikt in het martelaarschap (Rm. 4, 2; 5,3; 6, 3).<sup>404</sup> Dan wordt de ultieme (mystieke) eenheid met God en Christus bereikt (Sm. 4, 2).<sup>405</sup>

Tot zover een inleiding op het denken van Ignatius. We hebben gezien dat hij de (mystieke) eenheid met Christus tot een alles overkoepelend thema maakt, gefundeerd op de incarnatie. Nu zal ik ingaan op zijn katholiciteitsbegrip in de brief aan de Smyrnaeers, waarin hij voor het eerst spreekt van de 'katholieke kerk'. Daarna kom ik tot een eigen interpretatie en een definitie van katholiciteit.

#### 4.5.2. De betekenis van 'katholikos' bij Ignatius

Slechts in één brief gebruikt Ignatius het woord *katholikos* als attribuut van de kerk en wel in de brief aan de Smyrnaeers. In de brief aan de Smyrnaeers komen we veel van bovenstaande vocabulaire en thematiek tegen.

De brief heeft een zeer sterk anti-docetisch karakter.<sup>406</sup> Ignatius opent met een christologische belijdenis, waarin hij hamert op de historiciteit van de incarnatie, het kruis en de opstanding (Sm. 1).<sup>407</sup> Vervolgens verwerkt hij zijn belijdenis in een rechtstreekse

<sup>401</sup> Rm. 3, 3.

<sup>402</sup> Zie Chadwick, 70; zie Schoedel, 28.

<sup>403</sup> Chadwick: “But for him the experience of being crunched to death between the teeth of a wild animal in the cause of God and his Church was the path to a beatific admission to paradise: Thereby he would ‘attain to God’,” zie Chadwick, 70.

<sup>404</sup> Het martelaarschap moet bij Ignatius worden gezien in combinatie met zijn wens om bij God te komen, om bij Christus te zijn (*tugchanein* of *epitugchanein*, lett. God of Christus 'verkrijgen,' zie Ef. 10,1; Mg. 1, 2; Sm. 9, 2; Pol. 4, 3). Pas dan is Ignatius een waarlijk discipel (Ef. 1, 2; 3, 1; Tr. 5, 2; Rom. 4, 2; 5; Pol. 7, 1), zie Schoedel, 28-31; Hoewel Ignatius niet lijkt te verwachten dat het martelaarschap voor iedere gelovige is weggelegd is de navolging aan Christus wel degelijk het patroon voor het leven van iedere gelovige, zie Hurtado, 619-623, 639-640; Bakker koppelt Ignatius' martelaarschap ook aan zijn positie als bisschop. “As a Eucharistic sacrifice with Jesus, Ignatius views this death as a potential ransom. Ignatius is, in this way, a scapegoat for the collective that he represents as bishop”, zie Bakker, 198-199.

<sup>405</sup> Zie Bakker, 198-199.

<sup>406</sup> Zie Schoedel, 220ev.; Bakker, 134.

<sup>407</sup> Zie Schoedel, 220-224.

aanval op het docetisme (Sm. 2-3).<sup>408</sup> Hierna waarschuwt hij zijn lezers voor de gevaren van deze dwaalleer (Sm. 4-6, 1).<sup>409</sup> Vanaf Sm. 6, 2 komt hij dan tot praktische consequenties van het volgen van de docetische leer. Zo staan zij afwijzend ten opzichte van de ‘genade’ van Christus<sup>410</sup> en geven zij niets om de zwakkeren (Sm. 6, 2). Zij brengen verdeeldheid door zich te onthouden van de eucharistie en daarvoor in de plaats nodeloze discussies te voeren (Sm. 7, 1). Ignatius waarschuwing aan de Smyrnaeers is dan ook:

“πρέπον ἐστὶν ἀπέχθαι τῶν τοιούτων”  
 (“U behoort uzelf van zulke mensen afzijdig te houden”)<sup>411</sup>

Zoals hij reeds eerder had aangegeven, moesten zij hen geheel uit de weg gaan en hen als het nodig was de deur wijzen (Sm. 4, 1). Hierop geeft Ignatius adviezen om dwaalleer tegen te gaan en de eenheid van de plaatselijke kerk te bevorderen. Het is in deze context dat Ignatius komt te spreken over katholiciteit.

Uit het geheel van Ignatius’ brieven maken we op dat hij wilde voorkomen dat men ‘eigen’ bijeenkomsten ging houden, waarbij geen bisschop aanwezig was (Mg. 4; 7; Tr. 2, 2; Ph. 7-8). Herhaaldelijk lezen we daarom dat zij ‘niets zonder de bisschop mochten doen’ (Mg. 7, 1; Tr. 2, 2), zo ook hier. Voor Ignatius is de bisschop de waarborg van een gekwalificeerde samenkomst. Zijn aanwezigheid staat voor de rechte leer over Christus (zijn daadwerkelijke vleeswording, sterven en opstanding) en daardoor een gekwalificeerde eucharistieviering. Kortom, Ignatius geeft aanwijzingen om de *zichtbare eenheid* van de *plaatselijke kerk* met *Christus* te bevorderen. Immers, de eenheid van de gelovigen in de leer en de gezamenlijke eucharistieviering betekent eenheid met Christus. Daarom zegt Ignatius:

“ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἦτω, ὡσπερ ὅπου ἂν ἦ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.”  
 (“Waar de bisschop verschijnt daar moet het volk zijn. Net zoals waar Christus is de katholieke kerk aanwezig is”).<sup>412</sup>

De aanwezigheid van de bisschop fungeert bij Ignatius als waarmerk voor de aanwezigheid van Christus. Hij is immers degene *door wie* en *in wie* zij leven (Ef. 1, 1; 3, 2; 8, 2; Mg. 9,1; Tr. 2, 1; Sm. 4, 1), in wiens bloed zij delen (Tr. 8, 1; Ph. 4; Sm. 12, 2). Vergelijk Sm. 8, 2 met Ph. 2, 1:

“Τέκνα οὖν φωτὸς ἀληθείας, φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας· ὅπου δὲ ὁ ποιμὴν ἐστίν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε.”  
 (“Kinderen van het licht der waarheid, ontvlucht de verdeeldheid en de slechte leringen. Waar de herder is *daar* moeten de schapen volgen.”) (curs. toegev.).<sup>413</sup>

<sup>408</sup> Zie Schoedel, 225-229.

<sup>409</sup> Zie Schoedel, 230-237.

<sup>410</sup> Schoedel interpreteert dit als ‘het ontkennen’ van Christus, zie Schoedel, 239,

<sup>411</sup> Sm. 7, 2.

<sup>412</sup> Sm. 8, 2.

<sup>413</sup> Net als in Sm. 8, 2 zien we ook hier de vergelijking met behulp van *opou/ekei*.

De bisschop wordt door Ignatius gezien als de hoeder van de plaatselijke gemeente. Eenheid met hem betekent voor Ignatius: afwezigheid van dwaalleer en (daardoor) afwezigheid van verdeeldheid. Terecht ziet Schoedel een relatie tot Mat. 18:18-20, waar de autoriteit van de apostelen wordt verbonden aan de aanwezigheid van Christus:<sup>414</sup>

“Voorwaar, Ik zeg u, al wat gij (de apostelen, JMA) op aarde bindt, zal gebonden zijn in de hemel, en al wat gij op aarde ontbindt, zal ontbonden zijn in de hemel. Wederom, [voorwaar] Ik zeg u, dat, als twee van u op de aarde iets eenparig zullen begeren, het hun zal ten deel vallen van mijn Vader, die in de hemelen is. Want waar twee of drie vergaderd zijn in mijn naam, daar ben Ik in hun midden.”<sup>415</sup>

Bij Ignatius zien we namelijk eenzelfde structuur. Namelijk een verbinding tussen de bisschop en de aanwezigheid van Christus in een bijeenkomst.<sup>416</sup> Hierbij moet tevens worden opgemerkt dat Mat. 18:18-20 spreekt over een concrete bijeenkomst. Waarom zou dit anders zijn bij Ignatius? Te snel wordt de persoon van Christus losgemaakt van de plaatselijke kerk en gekoppeld aan de universele kerk.<sup>417</sup> Waardoor katholiciteit zijn betekenis krijgt als ‘de gehele universele kerk’. Maar dit past niet in geheel van Ignatius’ denken, waarbij Christus gekoppeld wordt aan het concrete en zichtbare, zoals we reeds hierboven gezien hebben.<sup>418</sup> Het is de concrete bisschop die Christus representeert in de concrete bijeenkomst van gelovigen (Ef. 6; Tr. 2, 1; Ph. 3). Daarom worden de gelovigen opgeroepen zich aan de bisschop te onderwerpen (Ef. 2, 2; 20, 2; Mg. 2; Tr. 2). Waar de bisschop is, *daar is Christus*. Als de bisschop en Christus samenvallen, dan geldt dit tevens voor de plaatselijke kerk en de katholieke kerk. De vergelijking die Ignatius maakt, betekent geen onderscheid tussen de plaatselijke kerk (*plēthos*) en de katholieke kerk (*ekklēsia*),<sup>419</sup> maar wil juist de plaatselijke bijeenkomst kwalificeren als de kerk van Christus: als de ‘katholieke’ kerk. De *plēthos* is de *katholikē ekklēsia* omdat Christus *daar*

---

<sup>414</sup> De vergelijking met het evangelie is zeer relevant aangezien men over het geheel een sterke verwantschap ziet. Chadwick: “Johannine themes appear, but of the canonical gospels his nearest affinity is with Matthew or oral traditions close to Matthew,” zie Chadwick, 67; Er wordt wel gedacht dat het evangelie van Mattheus is samengesteld in Antiochië, zie hiervoor Raymond E. Brown en John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York: Paulist Press, 1983), 45-72; of Klijn, 23; Bakker, 100-103; Overigens ziet ook Volf de verbinding tussen Ignatius (Sm. 8, 2) en Mat. 18:20, zie Volf, *After Our Likeness*, 136.

<sup>415</sup> Het is goed mogelijk dat Ignatius inderdaad met deze tekst in zijn achterhoofd spreekt over de plaatselijke kerk. Zo schreef hij eerder aan de Magnesiërs: “οἶδα ὅτι οὐ φυσιοῦσθε Ἰησοῦν γὰρ Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς” (“Ik weet dat u niet hooghartig bent. U hebt Jezus Christus in uw midden”) (Mg. 12).

<sup>416</sup> Schoedel: “His point is that whatever the bishop approves is pleasing to God. Note that just as a previous line (“where two or three are gathered in my name, there I am in their midst”; cf. Eph. 5.2), so the statement about God’s satisfaction with what the bishop approves recalls Matt. 18:18 (whatever the apostles bind on earth will be bound in heaven), zie Schoedel, 244.

<sup>417</sup> Zie zowel Schoedel, 243-244; als Howell, 31-33; als Kelly, 189. Allen interpreteren *katholikos* onmiddellijk met ‘universeel,’ waardoor Christus slechts in zijn universele, kosmische rol wordt belicht.

<sup>418</sup> Zie bijv. Chadwick: “The term ‘catholic’ does not yet carry the sense of ‘orthodox’ or ‘universal’ in geographical extension. The point is intrinsic indivisibility,” zie Chadwick, 77.

<sup>419</sup> Ignatius gebruikt *ekklēsia* regelmatig voor een specifieke plaatselijke kerk, zie Ef. 5, 2; 8, 1; 21, 2; Mg. inscr.: 1, 2; 14; 15; Tr. 3, 2; 13, 1; Rm. 4, 1; 9, 1; Ph. 10; Sm. 8, 1; Brent: “But this (*ekklēsia* in Sm. 8,2, JMA) applies to each individual church or *ekklesia*; as yet there is no *koinon* composed of churches throughout ‘the whole world’ (*oikoumenē*),” zie Brent, 69.

verenigd is met de gelovigen, zichtbaar in bisschop en de eucharistie.<sup>420</sup> Daar worden de plaatselijke gelovigen ‘verenigd’ met Christus (Ef. 2, 2).

We hebben gezien dat Ignatius de eenheid van de plaatselijke kerk met Christus zichtbaar wil zien in liefdevolle eenheid tussen de gelovigen en de gehoorzaamheid aan de bisschop. Voor Ignatius is de bisschop de representant van Christus, de verantwoordelijke voor de bediening van de eucharistie en bovendien de verkondiger van de rechte leer. Daarom moet men samenkomen waar de bisschop is en geen eigen samenkomsten houden met rondreizende dwaalleraars etc. Want waar de bisschop aanwezig is, dáár is Christus en dus de katholieke kerk. Dat wil zeggen de kerk waar Christus betrekking op heeft, *waarmee Hij een eenheid vormt*. Katholiciteit is voor Ignatius de kwalificering van de samenkomst.<sup>421</sup> Dit blijkt ook uit zijn opmerking:

“ἵνα ἀσφαλὲς ἦ καὶ βέβαιον πᾶν ὁ πράσσετε.”  
 (“Zo is alles wat u doet zeker en betrouwbaar”).<sup>422</sup>

Daar waar mensen samenkomen in de naam van Christus is de bisschop de geautoriseerde en betrouwbare persoon die garant staat voor de daadwerkelijk aanwezigheid van Christus.

#### 4.6. De bijdrage van Ignatius

Ik wil hier kort ingaan op de relevantie van Ignatius’ bijdrage voor de definiëring van katholiciteit. Hierna probeer ik zijn ideeën vruchtbaar te maken voor de vaststelling van deze definitie.

De verdienste van Ignatius’ katholiciteitsbegrip is drieledig. Ten eerste zien we bij hem, anders dan Berkhof betoogt, reeds een *kwalitatief* gebruik van katholiciteit. De latere toepassingen van het katholiciteitsbegrip heeft inderdaad geleid tot de 20<sup>ste</sup> eeuwse verwarring over de betekenis, zoals Berkhof wel terecht opmerkt (zie 2.1.2.1.). Katholiciteit is immers gelijk gesteld met de geografische uitgebreidheid (Augustinus), orthodoxie (Vincentius van Lérins) of beide (Cyrillus).<sup>423</sup> Om vervolgens in de 20<sup>ste</sup> eeuw te worden gekoppeld aan Paulus’ *plēroma*-begrip. Bij Ignatius heeft *katholikos* nog enkel een attributieve waarde. Het is niet zomaar een ‘naam’,<sup>424</sup> zoals later bij Tertullianus, waar *catholica* geworden is tot een twee-eenheid met *ecclesia*.<sup>425</sup> Daar geldt wat nu het geval is bij de Protestantse Kerk in Nederland (PKN). Het ‘protestants’ heeft totaal niet meer de betekenis van: ‘zij die protesteren’. Bij Ignatius is dit (nog niet) het geval. Wanneer hij spreekt over *katholikos* wil hij daarmee iets toeschrijven aan de kerk. Hij wil ten aanzien

<sup>420</sup> Schoedel vertaalt *plēthos* in zijn Engelse vertaling dan ook gewoon met “congregation”. Het vreemde is echter dat hij vervolgens *ekklēsia* vertaalt met “whole church,” zie Schoedel, 238.

<sup>421</sup> Klijn houdt beiden (plaatselijke kerk en katholieke kerk) daarom heel dicht bij elkaar en zegt: “Hoe nauw bisschop en gemeente op elkaar zijn betrokken blijkt uit *Smyrn.* VIII 2, waar wordt gezegd dat waar de bisschop is ook het volk moet zijn, zoals waar Christus is ook de katholieke kerk aanwezig is. Het is onmogelijk van Jezus Christus te zijn zonder van de bisschop te zijn (*Philad.* III 2), zie Klijn, 51.

<sup>422</sup> Sm. 8, 2.

<sup>423</sup> Zie hiervoor 2.1.2.1.

<sup>424</sup> Dit verklaart ook het feit dat Ignatius de term maar één keer gebruikt in zijn brieven; het was nog geen gemeengoed geworden om te spreken over de ‘katholieke kerk’.

<sup>425</sup> Tertullianus spreekt zelfs van de ‘katholieken’ (ook wel *psychicis*) als diegene die ‘vleselijk’ zijn, ten opzichte van hen die de Geest volgen, zie Tertullianus, *Adversus Praxean*, 1, 7; De eenheid van de kerk heeft bij hem daarbij ook betrekking op de universele kerk, zie bijv. Tertullianus, *De Virginibus Velandis*, 2, 2; zie David Rankin, *Tertullian and the Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 27-40, 104-105.

van zijn geadresseerden duidelijk maken waarin de relatie van de kerk tot Christus bestaat. Hij wil haar kwalificeren als eenheid met Christus.

Ten tweede zien we dat hij katholiciteit toepast op de lokale of plaatselijke kerk. Een universele kerk of bovenplaatselijke kerk speelt geen enkele rol in het denken van Ignatius. De kerk is voor Ignatius per definitie een *concrete* bijeenkomst van gelovigen onder leiding van de bisschop. Christus aanwezigheid wordt door hem direct betrokken op de plaatselijke kerk. Juist daar is hij aanwezig en verbindt hij de verschillende leden samen in één Lichaam.

Ten derde zien we bij Ignatius een zuiver christologische invulling van het katholiciteitsbegrip. De kerk dient bij hem vooral gekenmerkt te worden door haar relatie tot Christus en haar navolging aan hem. Dit is het gevolg van Ignatius nadruk op de incarnatie. Juist de menswording van God in Christus verbindt de mens aan Christus. Deze verbinding – of beter – deze *relatie* is de basis van het heil dat in de gemeenschap van de gelovigen, de kerk, gevierd wordt. Omdat Christus zich identificeerde met de mens, identificeert de plaatselijke kerk zich met hem. Hieruit volgt dat katholiciteit op de eerste plaats berust op de actie van Christus. Katholiciteit is ten eerste een initiatief van Christus die mensen uitnodigt tot relatie. Het is zoals we lezen in Joh. 10:11-18. Christus als de herder die, middels de inzet van zijn leven, de schapen roept. Het is aan deze roep waar de schapen gehoor geven.

Deze drie elementen moeten allen worden gezien tegen de achtergrond van de voortdurende bedreiging van de plaatselijke kerken door docetische leringen. Ik wil de bijdrage van Ignatius nu vruchtbaar maken voor mijn gesprek met Berkhof, Dulles en Volf.

#### 4.7. *Katholiciteit als kwalificatie van het ‘samenkomen’*

Ik ben mijn onderzoek naar de betekenis van katholiciteit begonnen bij drie 20<sup>ste</sup> eeuwse theologen. Echter zij maken alle drie een methodische fout door hun katholiciteitsbegrip eenzijdig te verbinden aan de Paulinische volheidsworden.

Het sleutelbegrip tot de juiste interpretatie van katholiciteit is *relatie*. We hebben gezien hoe alle drie de gesprekspartners katholiciteit - hoe dan ook - duiden als ‘datgene wat eenheid en veelheid samenbrengt’. Ignatius helpt ons deze relatie verder in te kleuren. Het is de relatie tussen Christus (de Eén) en de kerk (de velen). Een notie die zeker niet ontbreekt bij mijn gesprekspartners, maar slechts door Berkhof – mijns inziens – voldoende voor het voetlicht wordt gebracht. Dit stelt ons in staat om, naast de *plēroma*-teksten, ook andere teksten uit de Schrift te beschouwen waarin de relatie van Christus tot zijn kerk en de eenheid die zij samen vormen worden beschreven (zie bijv. 1Kor. 12:1-31, Ef. 2:18-22, 5:22-33). Het is daarom niet uitsluitend verankerd in de volheidsworden maar in het geheel van de christologie. De kerk is katholiek, omdat Christus in gemeenschap staat *met* én betrekking heeft *op* het geheel. Zijn aanwezigheid in een ieder verbindt tot een eenheid. Het gaat niet om het heil *an sich*, maar om de Persoon die ons het heil brengt. Zij leeft immers in relatie tot Christus als de gekruisigde en opgestane.

<i>De aanwezigheid van: Christus (Persoon)</i>
<i>Deelhebben aan: Christus’ dood en opstanding (daden)</i>

Het heil is het gevolg van deze relatie. De kerk wordt het heil toebedeeld omdat zij zich identificeert met de heilsdaden van haar Heer. Hier stuiten we op een belangrijk punt,

namelijk de prioriteit van Christus. Hij is degene die middels zijn incarnatie en heilsdaden aanzet tot de relatie. Hij roept en vergadert zijn schapen. Hij is wat Barth noemt “des Bundes ersten Partner”.<sup>426</sup> Omdat het heil van hem uitgaat, begint de kerk bij hem. Katholiciteit is daarom dynamisch. Het is een *open relatie* waarin een ieder wordt uitgenodigd. Deze uitnodiging wordt concreet in de plaatselijke kerk.<sup>427</sup> Daar waar mensen ‘in de naam van Christus’ (Mat. 18:20), dat wil zeggen, *op het gezag van Christus* samenkomen. Wanneer Christus roept wordt dit uitsluitend concreet in ‘het *zichtbare* samenkomen’ van zijn kudde. Volf en (in mindere mate) Berkhof leggen terecht de toepassing van katholiciteit bij de lokale gemeente. Het daar waar Christus aanwezig is, het is daar waar de uitnodiging uitgaat en het is daar waar de eenheid met Christus zichtbaar gevierd wordt. Katholiciteit kan daarom alleen relevant zijn wanneer het wordt gezien als kwalificatie van de plaatselijke kerk. Juist hierom is katholiciteit een kwalitatieve term. Het kwalificeert de kerk als kerk van Christus waar het heil wordt beleefd en wordt uitgedeeld. Daarom volgt de kwantiteit uit de kwaliteit, zoals Berkhof terecht opmerkt. In haar katholiciteit wijst zij op *Solus Christus*.<sup>428</sup> Zoals Jüngel zegt:

“Im Zentrum des Christlichen Glaubens steht das Bekenntnis zu Jesus Christus.”<sup>429</sup>

Zo zien we dat een christologische *invulling*, een kwalitatieve *benadering*, en een plaatselijke *toepassing* van katholiciteit samenhangen. Het is begrijpelijk waarom het attribuut van de katholiciteit de belangrijkste naam van de kerk is geworden. Zij verwoordt de essentie van de kerk. Het christelijk geloof kwam immers als een religie van openbaring. Haar uiteindelijke bron is de Persoon van Christus kenbaar in zijn woorden en daden.<sup>430</sup> Daar waar Christus is, daar moet men ‘samenkomen’. Daar vindt men het leven. Daar vindt men de ‘katholieke kerk’.

Ik stel de betekenis van katholiciteit vast als:

**Christus die zich plaatselijk discipelen vergadert  
en met hen gemeenschap heeft  
door zijn incarnatie, dood en opstanding.**

---

<sup>426</sup> Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: Theologischer Verlag, 1962), 22.

<sup>427</sup> Zie Henk Bakker: “Plaatselijke kerken zijn bij uitstek de wijze waarop Gods genade ‘over het rond der aarde’ zichtbaar wordt. Dáár wordt het verlossende raakvlak tussen hemel en aarde gevonden,” zie Henk Bakker, “Congregationalist en katholiek?” in *Kontekstueel* 22 nr. 5 (2008): 16.

<sup>428</sup> De belangrijke rol van de Geest bij de presentstelling van Christus – en ook in het geheel van de ecclesiologie – wordt niet ontkent, maar in het belijden van ‘katholiciteit’ wordt uitsluitend op de relatie tot Christus gewezen.

<sup>429</sup> Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 12.

<sup>430</sup> Zie Kelly, 29; Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Freiburg: Herder, 2007), 283; Williams, 45.

## Zichtbare vereniging met Christus

### 5.1. Criteria voor eenheid met Christus

In het vorige hoofdstuk hebben we nagedacht over de betekenis van katholiciteit. Ik stelde vast dat katholiciteit gedefiniëerd kan worden als: *Christus die zich plaatselijk discipelen vergadert en met hen gemeenschap heeft door zijn incarnatie, dood en opstanding*. We willen nu komen tot (minimale) criteria om als kerk te kunnen belijden ‘katholiek’ te zijn. Hiertoe zal ik eerst een vergelijking maken tussen de criteria die mijn gesprekspartners hanteren. Vervolgens zal ik onderzoeken welke criteria Ignatius van Antiochië gebruikt en waarom. Hierna wil ik zijn bijdrage relevant maken voor mijn gesprekspartners. Ik zal afsluiten met een vaststelling van de criteria waaraan een ‘katholieke kerk’ (minimaal) moet voldoen.

### 5.2. Criteria bij Berkhof, Dulles en Volf

Vanuit hun definitie komen mijn gesprekspartners tot hun criteria voor de katholiciteit van de kerk. Ik zie twee grote overeenkomsten:

- Koppeling van de criteria aan de institutionele kerk
- Eschatologische voorlopigheid

Ten eerste de koppeling tussen katholiciteit en de *institutionele kerk*. Katholiciteit wordt ‘bemiddeld’ in de instellingen van de kerk als organisatorische eenheid. Berkhof spreekt hier van de ‘geleidende elementen,’ Dulles spreekt in algemene zin van ‘sacramenten’ en Volf van “dimensions”. De heren doelen op hetzelfde; namelijk instellingen die voorzien in de presentstelling van het *dominium Christi* (Berkhof), de kerk maken tot sacrament omdat zij deelt in de godheid (Dulles) of de kerk laat anticiperen op de komende “eschatological whole” (Volf).

Berkhof en Dulles delen het belang van doop en eucharistie.<sup>431</sup> Door de doop wordt men onderdeel van het *dominium Christi* (Berkhof) of van de kerk (Dulles) en door de eucharistie wordt men hieraan herinnerd en wordt de realiteit hiervan gevierd. Volf noemt alleen de doop als onderdeel van zijn ‘catholic personality’. Deze is net als bij Berkhof gekoppeld aan het (persoonlijk) geloof. Deze kunnen volgens hen niet los worden gezien. Doop veronderstelt geloof. Volf voegt hierbij het belang van de inter-persoonlijke relaties. Zowel Berkhof als Dulles wijzen op *het ambt* als criterium voor katholiciteit. Berkhof acht het ambt van groot belang voor de toerusting en opbouw van de kerk. Bij Dulles staat het ambt - of liever - de priesterwijding, uiteindelijk in het kader van de bisschoppelijk hiërarchie uitlopend op het pauselijke primaat als het criterium waarmee het geheel staat of valt. Rome is het centrum van de k(K)erk en het maak- of breekpunt voor katholiciteit. Miroslav Volf spreekt liever van *bedieningen*, waardoor het geheel van een kerk deelt in de bemiddeling van katholiciteit en niet slechts een selecte groep van ambtsdragers of priesterlijke hiërarchie. Elke gelovige wordt door de Geest voorzien in een geestesgave en staat hiermee ‘in de bediening’. Toch delen Berkhof en Volf ook hier een overeenkomst. De kerk ontvangt haar katholiciteit namelijk niet via de ambtsdragers of de bedieningen

---

<sup>431</sup> We zullen in het vervolg spreken van ‘eucharistie,’ in plaats van ‘de maaltijd des Heren,’ ‘avondmaal’ of ‘Heilige maaltijd’, verwijzend naar *eucharistia* (“dankzeggen”) in Mar. 14:23, Luk. 22:17, 19, 1 Kor. 11:24 en *eucharistos* bij Ignatius (Ef. 13, 1; Ph. 4; Sm. 7-8).

van een hogere kerkelijke eenheid, zoals bij Dulles bij wie de collegiale bisschoppen (in het bijzonder de paus) de katholiciteit belichamen. Volf wijst liever op de zelfgenoegzaamheid van de plaatselijke kerk. Zij kan op zichzelf katholiek zijn.

De drie theologen onderschrijven verder het belang van interkerkelijke relaties en de openheid naar alle mensen (ongeacht afkomst, ras, sekse etc.). Het verschil wordt gemaakt in de manier waarop zij dit verwerken in hun katholiciteitsbegrip. Berkhof ziet de relatie naar andere kerken (in zijn geval kerkelijke denominaties) en andere mensen, “de oecumeniciteit,” als “de vrucht van katholiciteit”.<sup>432</sup> Het behoort er niet toe, maar komt eruit voort. Voor Dulles behoort de inclusiviteit echter wel tot de katholiciteit zelf als: “catholicity in breadth” (zie 2.2.3.). Oecumeniciteit is als vierde dimensie een onderdeel van katholiciteit. Volf, die zo de nadruk legt bij de genoegzaamheid van de plaatselijke kerk, gaat een middenweg. Het is voor een kerk genoeg om ‘open’ te staan voor relaties tot andere kerken en mensen (“*universal openness*,” zie 3.3.4.). De relaties zelf zijn geen criterium, maar de openheid om tot relaties te komen wel. De plaatselijke kerk hoort iedereen te verwelkomen die ‘Christus belijdt’.

In ieder geval delen de drie theologen de overtuiging dat de katholiciteit naar voren komt in de wijze waarop zij georganiseerd is. Dit betekent dat zij de katholiciteit verbinden aan de *zichtbare kerk*. Berkhof komt tot deze conclusie omdat het *credo catholicam ecclesiam* alleen *kan* gaan over de zichtbare kerk:

“Wij willen de uitdrukking ‘de onzichtbare kerk’ niet geheel verwerpen, maar wij verwerpen wel de gedachte dat deze Kerk een werkelijkheid naast of boven de zichtbare zou zijn. Wij weten alleen van de onzichtbare Kerk, omdat en in zoverre zij in de zichtbare verschijnt.”<sup>433</sup>

Dulles zegt:

“The Church, as a real symbol, charged with the power of the divine life within her, may be called, in a true but analogous sense, a sacrament. Her catholicity achieves a certain visibility through signs that express and sustain her essential reality.”<sup>434</sup>

Volf ontkent zoals gezegd de relevantie van een universele kerk in zijn ecclesiologie en wordt daarom ook gedwongen tot zichtbaarheid. Hij zegt:

“It is, of course, an ecclesiological platitude to say that the invisible church is catholic, for if *it* were not catholic, how then could the visible church be such? The theologically decisive question involves the catholicity of concrete, visible churches. Leaving in abeyance the catholicity of the *ecclesia invisibilis*, one can in Free Church ecclesiology speak only about the catholicity of *local churches*.”<sup>435</sup>

Ten tweede de al eerder genoemde *eschatologische voorlopigheid*. Berkhof en Dulles verbinden deze voorlopigheid aan de criteria. Het is door de structuur van de kerk (haar institutionele kant) dat de heerschappij van Christus steeds zichtbaarder wordt (Berkhof) of

---

<sup>432</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 110.

<sup>433</sup> Berkhof, *De katholiciteit*, 88

<sup>434</sup> Dulles, *The Catholicity*, 168.

<sup>435</sup> Volf, *After Our Likeness*, 270.

dat zij in steeds grotere mate deel heeft aan God (Dulles). Berkhof spreekt van opgave, Dulles van een ‘verdere perfectionering’. Volf daarentegen behoudt een grotere voorzichtigheid en maakt een groot onderscheid tussen de mogelijkheden van de kerk binnen de kaders van de geschiedenis en in het eschaton. In het nu kan zij (slechts) groeien naar haar historisch maximum. We komen tot een volgend overzicht van de voorgestelde structuren:

Berkhof	Dulles	Volf
Doop (geloof)	Doop	‘Catholic personality’
Eucharistie	Eucharistie	
	Biecht	
Verkondiging		
Ambt	Priesterwijding met Rooms centrum: de paus	Bedieningen (geestesgaven)
Samenkomst		
		Openheid: andere kerken, mensen
		Trouw aan apostolische traditie

Er zijn onderlinge verschillen. Ik wil voor mijn beoordeling hiervan bezien welke criteria Ignatius van Antiochië stelt aan een ‘katholieke kerk’.

### 5.3. *Ignatius van Antiochië*

Ik wil voor de vaststelling van onze criteria van katholiciteit bezien welke criteria Ignatius van Antiochië hanteert. Vervolgens zal ik komen tot een algehele beoordeling van de criteria voor katholiciteit en bepalen welke constitutief zijn voor katholiciteit.

We hebben gezien dat Ignatius zijn katholiciteitsbegrip invult als ‘Christus verenigd met zijn discipelen’. Het is deze eenheid die de plaatselijke kerk belichaamt. Om deze eenheid zichtbaar te maken, noemt Ignatius in het geheel van zijn brieven drie grote elementen: 1) leer, 2) de bisschop en 3) de eucharistie. Deze wil ik nader uitwerken.

#### 5.3.1. *Eenheid in de leer*

Zoals reeds in het vorige hoofdstuk uitvoerig naar voren kwam, streed Ignatius in zijn brieven tegen ketterse leringen in zowel judaïstische als docetistische vorm. De juiste leer is voor Ignatius van ‘cruciaal’ belang. Dwaalleer brengt immers verdeeldheid en het lichaam van Christus kan niet verdeeld zijn (Ef. 6, 2; 7, 1; Mg. 8-10; Ph. 2; Sm.7, 1). In zijn brief aan de Efeziërs zegt hij zelfs:

“Μη πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσω μᾶλλον, ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθειρή, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος ῥυπαρὸς γενόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ.”

(“Mijn broeders, vergist u niet. Wie het ‘huis’ verwoesten zullen het rijk van God niet erven, Indien zij sterven die dit doen aan het lichaam, hoeveel te meer als iemand het geloof in God waarvoor Christus is gekruisigd door middel van een slechte leer vernielt. Zo

iemand zal met die naar hem luistert besmeurd en wel verdwijnen in het onuitblusbare vuur”).<sup>436</sup>

Zij moeten zich niet overgeven aan de leer van de heerser van deze eeuw (Ef. 17, 1; Ph. 6, 2), aan afwijkende opvattingen (Mg. 8, 1) aan menselijke opvattingen (Tr. 2, 1) of slechte leringen (Ph. 2, 1). Maar zij moeten de dwaalleer en dwaalleren vermijden, willen zij deelhebben aan het leven in Christus (Ph. 3, 3).

Ignatius is heel duidelijk in het onderscheid tussen dwaalleer en de rechte leer. Een aantal keren geeft hij zijn lezers een korte samenvatting van wat geloofd dient te worden (Ef. 7, 2; 18-19; Mg. 10-11; Tr. 9-10; Ph. 8; Sm. 1; Pol. 3, 2). Hoewel hij het begrip niet gebruikt, hanteert Ignatius deze samenvattingen als een soort *regula fidei*.<sup>437</sup> Wel spreekt hij van ‘apostolische voorschriften’ (Tr. 7, 1). Hij noemt de volgende onderdelen:<sup>438</sup>

God in het vlees gekomen
Geboren uit Maria
Uit het nageslacht van David
Gedoopt door Johannes
Geleden, <sup>439</sup> gekruisigd en opgestaan onder Pontius Pilates

We zien dat Ignatius zijn geloofsregels centreert rond de Persoon van Christus. Het gaat hem om de historische werkelijkheid van het gebeuren van God in Christus. Schoedel:

“Passion and resurrection also stand out, however, as the heart of the Christian gospel and the ground of Faith (*Sm.* 7.2; *Phd.* 8.2). In this connection, Ignatius sometimes speaks of Christ’s birth, death, and resurrection (*Mag.* 11; *Phd.* 8.2).”<sup>440</sup>

Deze geloofsopvattingen over Christus (Mg. 13, 1; Ph. 8, 2) zijn voor Ignatius geen nutteloze theorie (zoals de dwaalleer), maar zijn onmiddellijk verbonden aan het heil. Ignatius spreekt dan ook over ‘de kennis van Christus die tot verlossing leidt’ (Ef. 6) of Christus als het ‘nieuwe gist’ ter voorkoming van het verderf (Mg.10, 2). Immers, het zijn

<sup>436</sup> Ef. 16.

<sup>437</sup> We zien soortgelijke formuleringen later terugkomen bij Irenaeus (*Adversus Haereses*, II, 28, 1) en Tertullianus (*De Praescriptione Haereticorum*, 12-19; 21; 29) onder de noemer *kanon tes pisteos/regula fidei*. Deze geloofsregel is een “komprimierte formulierung” en verwijst naar de apostolische traditie of overlevering als hoogste autoriteit wat betreft de *fides quae*, als norm en toetssteen. Fiedrowicz: “Die Glaubens- oder Wahrheitsregel ist Richtschnur für den subjektiven Glauben der Gläubigen, sie ist der Maßstabm wie er im objektiven Glauben bzw. in der Wahrheit gegeben ist“ (Fiedrowicz, 188). Dit wil niet zeggen dat de geloofsregel zelf in vaste vorm bestond. Veeleer bestond deze uit een ‘set’ van geloofswaarheden die op verschillende wijzen, afhankelijk van de concrete situatie, werden doorgegeven. “Hierbei handelt es sich jedoch nicht um einzelne allgemein gebräuchliche Glaubensbekenntnisse, sondern um situationsbedingte Konkretionen der „Richtschnur der Wahrheit“, die jeweils in heilsgeschichtlicher Anordnung zentrale Glaubenswahrheiten des Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungshandelns Gottes zur Sprache bringen und insbesondere die in den Häretischen Kontroversen umstrittenen Aspekte akzentuieren“ (Fiedrowicz, 190-191). Bij Ignatius zien we hetzelfde; verschillende formuleringen van overeenkomstige anti-docetische inhoud; zie ook Williams, 62-65; Kelly, 142-143.

<sup>438</sup> Niet alle formuleringen omvatten elk element.

<sup>439</sup> Soms maakt Ignatius nog een verschil met het lijden van Christus in zijn menselijkheid en zijn onmogelijkheid tot lijden in zijn Godheid (Ef. 7, 2; Pol. 3, 2).

<sup>440</sup> Schoedel, 27.

Christus' daden waaraan de kerk deel heeft en op grond waarvan zij gemeenschap heeft met haar Heer. Loochening van deze waarheden zou 'het huis' van het geloof verwoesten (Ef. 16). Voor Ignatius is de navolging aan Christus gekoppeld aan de realiteit van zijn daden (Sm. 4, 2).

Christus zelf is voor Ignatius de eensgezindheid (Mg. 15; Tr. 2, 1; Ph. 5, 2). Daarom dat zij hun oren moet sluiten als iemand hen leert zonder de naam van Jezus Christus te noemen (Tr. 9, 1; verg. Rm. 6). Op Christus rust hun 'ene geloof' (Ef. 20, 2; Mg. 1, 2) en hun gemeenschappelijke hoop (Ef. 21, 2).

We hebben reeds gezien dat Ignatius' ecclesiologie geheel ingekaderd is in zijn (mystieke) christocentrische theologie. De rechte leer omtrent Christus, de orthodoxie, is voor Ignatius bepalend voor het heil en daarmee ook voor de betrouwbaarheid van de kerk. Katholiciteit valt zeker niet samen met orthodoxie, maar zij veronderstelt haar als criterium.<sup>441</sup> Christus is daar, waar mensen hem overeenkomstig de apostolische overlevering in eenheid belijden.

### 5.3.2. Eenheid rond de bisschop

Het tweede criterium dat we tegenkomen bij Ignatius is de positie van de bisschop. Deze speelt een zeer centrale rol binnen de plaatselijke kerk. Schoedel ziet bij Ignatius "a growing emphasis on discipline and ministerial authority."<sup>442</sup> In het geheel van de opkomende ketterijen, kerkscheuringen en gescheiden bijeenkomsten, wijst Ignatius op de rol van de bisschop in het kerkelijke leven.<sup>443</sup> Hij is, zoals we zagen, de representatie van de eenheid met Christus (zie 4.5.2.):

“Εἰ γὰρ ἐγὼ ἐν μικρῷ χρόνῳ τοιαύτην συνήθειαν ἔσχον πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν, οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν, ἀλλὰ πνευματικὴν, πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐγκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῶ, καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ᾗ;”

(“Als ik in korte tijd als zo'n nauwe omgang met u bisschop had – en dat niet in de gewoon menselijke sfeer, maar door middel van een geestelijke band – hoeveel te meer prijs ik u

<sup>441</sup> Litfin, 45-46.

<sup>442</sup> Schoedel, 10; zie Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 197, 200-201.

<sup>443</sup> Er is discussie waar de oorsprong ligt van Ignatius' ambtsleer. Brent wijst op de cultische processies (zie Brent, 71-94), Henry Chadwick en Stuart Hall wijzen in navolging van J.B. Lightfoot op de synagogale structuur (Chadwick, 78; Stuart G. Hall, “The Early Idea of the Church” in *The First Theologians: An Introduction to Theology in the Early Church*, ed. G.R. Evans (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 43-47) en Harry Maier op de Grieks-Romeinse huisstructuren (zie Bradshaw, 194). Verder zijn daar nog de charismatische invloeden van personen die als leider werden gekenmerkt vanwege hun specifieke gave (zie Bradshaw, 195). Hoewel het voor ons onderzoek te ver voert, volgen wij Bradshaw in zijn conclusie: “Rather than trying to force the New Testament and post-apostolic testimony to fit into one single mould, therefore, the evidence is better served by the presumption of the probable existence of varied patterns of leadership in different early Christian communities, and also of a variety of influences in bringing those patterns about” (Bradshaw, 194). Het is in ieder geval zo dat we bij Ignatius (voor het eerst?) een drievoudige ambtsleer van bisschop, presbyters en diakenen tegenkomen, die later tot de standaard zou worden in de christelijke kerken van de toenmalige wereld (zie Arthur G. Patzia, *The Emergence of the Church: Context, Growth, Leadership and Worship* (Downers Grove: IVP, 2001), 170-171; Haight, 153); Hall merkt terecht op dat reeds in Hand. 13:1-3 de kerk van Antiochië reeds eenhoofdig leiderschap lijkt kennen, zie Hall, 47; Chadwick wijst op de pastorale brieven van Paulus waar pluraal over presbyters (*presbuteroi*) wordt gesproken en singulier over de bisschop (*episkopos*), zie Chadwick, 77.

gelukkig dat u een band met hem hebt die gelijk is aan die van de kerk met Jezus Christus en die van Jezus Christus met de Vader. Zo stemt alles in eendrachtigheid samen”).<sup>444</sup>

De eenheid met de bisschop is voor Ignatius een zichtbaar beeld van de relatie tussen Christus en de kerk en tussen Christus de Zoon en de Vader. Het is vanuit deze gedachte dat Ignatius de kerken oproept zich te onderwerpen aan hun bisschop (Ef. 2, 2; 4, 1; 5, 2; Mg. 6, 2; 13, 2; Tr. 2; 13, 2; Ph. inscr.; 3, 2; 7; Sm. 8-9. Want wanneer zij in eenheid leven met hun bisschop dan wordt de eenheid met Christus zichtbaar. De schakel is de relatie tussen de bisschop en Christus. Ignatius gaat er vanuit dat de bisschop een navolger is van de wil van Christus (Ef. 3, 2; 5, 2; Ph. 1, 2). Wanneer een kerk Christus wil navolgen, dan dient zij haar (zichtbare) bisschop na te volgen.<sup>445</sup> De bisschop is geen schakel tussen de plaatselijke kerk en de universele kerk, maar hij representeert Christus in een plaatselijke kerk. Gehoorzaamheid aan de bisschop is directe gehoorzaamheid aan God (Ef. 6, 1; Mg. 3, 2; 6, 1; Tr. 2, 1; Ph. 3, 2; Sm. 9, 1) Tegelijk representeert de bisschop ook de plaatselijke kerk naar buiten toe.<sup>446</sup> Zo zegt Ignatius bijvoorbeeld:

“ἐπεὶ οὖν τὴν πολυπλήθειαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι θεοῦ ἀπέιληφα ἐν Ὀνησίμῳ, τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγῆτόν, ὑμῶν δὲ ἐπισκόπῳ,”  
 (“Zo heb ik in de naam van God uw gehele groep ontvangen in de persoon van Onesimus wiens liefde onbeschrijflijk is, uw aardse bisschop”).<sup>447</sup>

Zo zien we dat Ignatius de positie van de bisschop ziet in functie van een concrete (zichtbare) kerk, een groep plaatselijke gelovigen.

De eenheid met de bisschop voorkomt dwaalleer en scheuringen (Ef. 6, 2; Mg. 6, 2; Ph. 2). Zo zien we dat de positie van de bisschop ook samenhangt met de leer (zie boven 5.3.1.).<sup>448</sup>

Ignatius zegt:

“Φυλάττεσθε οὖν τοὺς τοιούτους. τοῦτο δὲ ἔσται ὑμῖν φυσιοῦμένοις καὶ οὓσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων.”  
 (“Weest op uw hoede voor zulke mensen (dwaalleren, JMA). Dit zal niet gebeuren als u niet hooghartig bent en u zich niet losmaakt van Jezus Christus, de bisschop en de voorschriften van de apostelen”).<sup>449</sup>

Hooghartigheid en arrogantie betekenen bij Ignatius opstand tegen de bisschop (Ef. 5, 2). Waar de gelovigen zich echter onderwerpen aan de bisschop en hem gehoorzamen, daar is ‘Jezus Christus in het midden’ (Mg. 12), want “waar verdeeldheid en toorn is, daar woont God niet (Ph. 8, 1).

Hoewel Ignatius een grote rol toekent aan de bisschop, staat de bisschop geenszins alleen. Ook het college van oudsten en de diakenen behoren gehoorzaamd en gerespecteerd te worden (Ef. 2, 2; 20, 2; Mg. 2; 13, 1; Tr. 2, 2; 13, 2; Ph. inscr.; Sm. 12, 2). De bisschop

<sup>444</sup> Ef. 5, 1; verg. Mg. 13, 2; Sm. 8, 1.

<sup>445</sup> We zien dit ook in het NT wanneer Paulus schrijft: “Wordt mijn navolgers, gelijk ook ik Christus navolg” (1 Kor. 11:1, verg. Ef. 5:1, Fil. 3:17, 1 Thes. 1:6, 2:14).

<sup>446</sup> Zie Chadwick, 77.

<sup>447</sup> Ef. 1, 3; verg. Mg. 2; Tr. 1, 1.

<sup>448</sup> Zie Schoedel, 26.

<sup>449</sup> Tr. 7, 1.

opereert in gemeenschap met hen en behoort geen solist te zijn.<sup>450</sup> In de brief aan de Smyrnaeers schrijft Ignatius bovendien:

“μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρᾶσσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἢ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὐσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψη.”  
 (“Laat niemand, wat kerkelijke zaken aangaat, iets doen buiten de bisschop om. Slechts die viering van de eucharistie *is betrouwbaar te beschouwen* die onder leiding van de bisschop of degen *die hij dat toevertrouwt*, plaats vindt”) (curs. toegev.).<sup>451</sup>

Deze opmerking van Ignatius leert ons veel over zijn ambtsvisie. Blijkbaar waren de taken in de samenkomsten niet vanzelfsprekend voorbehouden aan de bisschop. Zij mochten ook door anderen uitgevoerd worden, zo lijkt het. Het ging Ignatius om, zoals we hierboven hebben gezien, de *betrouwbaarheid van kerkelijke handelingen* en daarmee de *betrouwbaarheid van de samenkomst*. Het gaat om de authenticiteit, de kwaliteit, van de kerk. De betrouwbaarheid hangt samen met de rechte leer die we hierboven bespraken. De oproepen van Ignatius om dan ook ‘niets buiten de bisschop te doen’ (Mg. 4; 7; Tr. 2, 2; 7, 2; Ph. 7; Sm. 8, 1) moeten daarom gezien worden in het licht van de betrouwbaarheid van de samenkomsten en niet vanwege een eventueel op zichzelf staande monopoliepositie van de bisschop.

Verder zien we in de brieven van Ignatius nog geen spoor van latere ontwikkelingen zoals ‘apostolische successie’<sup>452</sup> en het Roomse primaat. Ignatius verwijst slechts naar de liefde van God de Vader en Jezus Christus als oorzaak van de aanstelling tot bisschop.<sup>453</sup> Van bisschoppelijke collegialiteit is geen sprake. Verder is het opmerkelijk, dat we in de brief aan de Romeinen geen enkele verwijzing vinden naar een aanwezige bisschop. De hoge achting voor deze kerk (Rm. inscr.) lijkt bij Ignatius meer verbonden met haar historische betekenis,<sup>454</sup> dan als zetel van de bisschop van Rome. Van een bisschop als *primus inter pares* is nog geen sprake. Sterker nog, boven de bisschoppen ziet Ignatius slechts Christus, of de Vader die hij de ‘bisschop van allen’ noemt (Mg. 3, 1).

De bisschop speelt in de ecclesiologie van Ignatius een belangrijke rol. Hij representeert Christus naar de plaatselijke kerk en de plaatselijke kerk naar buiten toe. De eenheid met de bisschop is de zichtbare uiting van de gemeenschap van de gelovigen met Christus. Een kerk kan daarom pas ‘katholiek’ genoemd worden wanneer men leeft in eenheid rond de bisschop.

### 5.3.3. Eenheid in de eucharistie

Het derde criterium bij Ignatius is tegelijk het hoogtepunt van het samenzijn: de eucharistie (Ef. 5, 2; 13, 1; 20, 2; Rm. 7, 2; Ph. 4; Sm. 7-8). Zoals Schoedel zegt: “The eucharist is the center of worship for Ignatius”<sup>455</sup> of Howell: “If Christ stands at the center of Ignatius’s whole theology, the Paschal Mystery stands at the center of his whole theology of

---

<sup>450</sup> Zie Chadwick, 77.

<sup>451</sup> Sm. 8, 1.

<sup>452</sup> Zie Klijn, 54; Schoedel, 22.

<sup>453</sup> Ph. 1.

<sup>454</sup> Als de plaats waar de apostelen Petrus en Paulus zijn gestorven?

<sup>455</sup> Schoedel, 21.

Christ.”<sup>456</sup> Het belang van de eucharistie voor de katholiciteit wordt nog eens onderstreept doordat Ignatius juist spreekt over de ‘katholieke kerk’ in de context van de viering van de eucharistie (zie Sm. 8,2).

Zoals we reeds enkele malen gezien hebben, is de realiteit van de incarnatie en het lijden van Christus voor Ignatius van fundamenteel belang.<sup>457</sup> De gelovige ontvangt ‘het leven’ doordat hij of zij ‘deelt’ in Christus’ dood en opstanding. Daarom verwijst Ignatius naar het ‘vlees en bloed’ van Christus (Tr. 8, 1; Rm. 7, 3; Ph. 5, 1; Sm. 12, 2). Iedere gelovige en de kerk als geheel deelt in het lijden oftewel het bloed van Christus (Ef. 1,1; Tr. 8, 1; 11; Ph. inscr.: 3, 3; Sm. 4, 2; 6, 1). De identificatie gaat zo ver dat Ignatius zegt in de brief aan Smyrna:

“ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὡσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι”

“Ik merkte namelijk dat u voorzien bent van een onwankelbaar geloof en als het ware met lichaam en ziel (lett. ‘geest,’ JMA) vastgenageld bent aan het kruis van de Heer Jezus Christus.”<sup>458</sup>

Het leven van de gelovigen is verbonden aan het sterven van Christus. Door het geloof worden zij aan Christus en aan elkaar verbonden. De eenheid van de kerk ligt daarom in de eenheid van Christus door de gemeenschap met hem, zoals we hierboven gezien hebben.<sup>459</sup>

Voor Ignatius is de eucharistie de *zichtbare verkondiging* van deze identificatie met Christus’ incarnatie, zijn sterven en zijn opstanding:

“μάλιστα ἐὰν ὁ κύριος μοι ἀποκαλύψῃ, ὅτι οἱ κατ’ ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυεὶδ, τῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ κIANOΪΑ, ἓνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.”

(“Dit vooral als de Heer mij zal openbaren dat u stuk voor stuk samen bijeenkomt *op grond van de genade wegens de Naam in één geloof en in Jezus Christus* die naar de mens uit het geslacht van David stamt, Zoon des Mensen en Zoon van God om in gehoorzaamheid aan de bisschop en het college van oudsten *met ongedeelde toewijding één brood te breken. Dat is het geneesmiddel tot onsterfelijkheid, tegengif tegen de dood, ja leven in Christus voor altijd*”) (curs. toegev.).<sup>460</sup>

In de viering van de eucharistie belijdt de plaatselijke kerk zichtbaar haar eenheid (in het samenkomen) in Christus (brood en wijn). Het is daarom van belang dat ieder lid aanwezig is:

<sup>456</sup> Howell, 18; We zullen hier niet ingaan op allerhande discussiepunten rond de viering van de eucharistie, zoals bijv. de relatie tot het Laatste Avondmaal en de transsubstantiatie/consobstantiatieleer.

<sup>457</sup> Zie Schoedel, 21; Chadwick, 73.

<sup>458</sup> Sm. 1, 1.

<sup>459</sup> Bakker: “Unity among people is given a definitive form in Jesus’ blood, when man participates in the Eucharist,” zie Bakker, 168.

<sup>460</sup> Ef. 20, 2; verg. Tr. 8, 1.

“Σπουδάσατε οὖν μιᾶ εὐχαριστία χρῆσθαι: μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις τοῖς συνδούλοις μου.”

(“*Spant u in aan één eucharistie deel te nemen. Er is immers één vlees van de Heer Jezus Christus en één beker om één te zijn met zijn bloed, één altaar, zoals er ook één bisschop is samen met het college van oudsten en diakenen, mijn mededienaren*”) (curs. toegev.).<sup>461</sup>

We zien hier hoe de leer van Christus, de ambtsleer en de eucharistie samenhangen. Zij willen gezamenlijk de eenheid van de kerk met Christus zichtbaar maken en bewaren.<sup>462</sup>

Chadwick zegt: “Above all, the eucharist is the bond which expresses and creates unity in the Church.”<sup>463</sup> (Moedwillige?) afwezigheid bij de eucharistie is voor Ignatius dan ook een ontkenning van de incarnatie van Christus (Sm. 7, 1) en een scheuring van de kerkelijke eenheid (Ph. 3, 2; Sm. 7, 2). Een betrouwbare, authentieke eucharistieviering behoort daarom te gebeuren in de gemeenschap van de gelovigen en in gemeenschap met de bisschop (en de presbyters en diakenen):

“ἐκεῖνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἢ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὐσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψη.”

(“Slechts die viering van de eucharistie is betrouwbaar te beschouwen die onder leiding van de bisschop of degenen die hij dat toevertrouwt, plaats vindt”).<sup>464</sup>

De eenheid van Christus en de kerk is het samenbindende thema voor Ignatius. Want daar is de kerk die de ‘katholieke’ genoemd mag worden.

#### 5.4. Kanttekeningen bij Ignatius

We hebben nu gezien welke drie voorwaarden of criteria Ignatius stelt aan een ‘katholieke kerk. Zij moet één zijn in de leer van Christus, één zijn in de gemeenschap met de bisschop en als eenheid de eucharistie vieren. Zo maakt een plaatselijke kerk haar relatie tot Christus zichtbaar. Ik wil nu kort ingaan op zijn criteria om daarna aan te geven welke bijdrage Ignatius heeft voor het vaststellen van criteria voor katholiciteit.

Er vallen mij een drietal punten op. Ten eerste acht Ignatius het noodzakelijk dat katholiciteit *zichtbaar wordt in de plaatselijke kerk*. De relatie tot Christus en de eenheid met hem behoort zichtbaar te worden in de onderlinge relaties. Deze behoren gekenmerkt te worden door eenheid. Dat is de norm die Ignatius hanteert. De criteria zijn de menselijke reactie op aanbod van Christus. Waar katholiciteit berust op de primaire actie vanuit Christus om zijn discipelen met zich te verenigen, zijn het de discipelen die middels de criteria gehoor geven. Het zijn immers de schapen die *horen* naar de stem van Christus (Joh. 10:16). Zo zien we dat katholiciteit twee kanten heeft, of beter, twee acties kent.

Ten tweede zien dat Ignatius wel een hele sterke nadruk legt op de positie van de bisschop. Katholiciteit krijgt in hem een gezicht. Hierbij moet wel worden gezegd dat Ignatius zeker

<sup>461</sup> Ph. 4; verg. Ef.13, 1.

<sup>462</sup> Kelly: “Clearly he intends this realism to be taken strictly, for he makes it the basis of his argument against the Docetists’ denial of the reality of Christ’s body. Because the eucharist brings Christians into union with their Lord, it is the great bond between them,” zie Kelly, 197; Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 164; Eenzelfde strekking zien we in de *Didaché* (9-14) waar de gezamenlijke maaltijd, zoals Witherington zegt, “is meant to unite the community,” zie Ben Witherington, *Making a Meal of It: Rethinking the Theology of the Lord’s Supper* (Waco: Baylor University Press, 2007), 94.

<sup>463</sup> Chadwick, 76.

<sup>464</sup> Sm. 8, 1.

geen voorstander is van een solistische bisschop. Veeleer krijgen we het idee dat de bisschop het bestuur van de plaatselijke kerk deelt met de oudsten en diakenen. De bisschop heeft daarbij ook een symbolische positie. Hij vertegenwoordigt Christus ten opzichte van de kerk als zichtbare aanwezigheid van Christus. Het accent ligt niet zozeer op de persoon van de bisschop, maar op het *ambt* van de bisschop.<sup>465</sup> Daarom betekent eenheid met de bisschop eenheid met Christus. Onvermijdelijk roept dit bij de 21<sup>ste</sup> eeuwse protestantse/vrijkerkelijke mens direct de angst voor machtsmisbruik en persoonsverheerlijking op. Echter we kunnen deze beweging van Ignatius met zijn hoge waardering van het bisschopsambt niet los zien van zijn context, namelijk de angst voor dwaalleer. Het bisschopsambt is Ignatius' waarborg voor een betrouwbare samenkomst, waar de rechte leer wordt verkondigd en (daarmee) een betrouwbare eucharistie wordt gevierd. De sterke positie van de bisschop lijkt daarom eerder een pragmatische oorzaak te hebben dan een geestelijke. Bovendien heeft de bisschop niet tot taak op zichzelf te wijzen, maar om zelf een 'richtingaanwijzer' naar Christus te zijn. Het gaat niet om de bisschop, maar om Christus.

Ten derde is het opmerkelijk dat Ignatius zo weinig aandacht geeft aan de doop. Deze heeft slechts een plek in de marge (Sm. 8, 2; Pol. 6, 2). Men zou verwachten dat hij doop en eucharistie dicht bij elkaar zou houden, omdat de doop sinds de vroegste tijd gezien werd als initiatie of inwijding tot de kerk (zie Did. 9) en als voorwaarde voor deelname aan de eucharistie.<sup>466</sup> Daarbij gaat het bij de doop, net als bij de eucharistie, om de identificatie met Christus in zijn dood en opstanding. Waarom is dan de doop geen criterium voor katholiciteit?

Hiervoor zijn een paar redenen mogelijk. Ze gaan allemaal terug op Ignatius' doelstelling om met zijn criteria de *gemeenschap* te benadrukken:

- De doop is uiteindelijk een identificatie van het individu met Christus. Natuurlijk is het de gemeenschap die hem of haar doopt in de naam van Christus, maar de doop blijft een persoonlijke identificatie, zoals de eucharistie een gemeenschappelijke identificatie is.
- De doop fungeert als *toegang* tot de gemeenschap, het is niet de gemeenschap zelf, zoals de eucharistie. Niet voor niks stond in veel oude kerken het doopvont buiten de kerk of bij de ingang van de kerk.
- Daarmee in verband staat het feit dat de doop een *eenmalige gebeurtenis* is en de eucharistie een terugkerende gebeurtenis.

Witherington wijst in dit verband op het verschil tussen *rite* en *ceremonie*. Hij zegt:

“A ritual, technically speaking, is something that is practiced only once on a particular person or Group of persons and frequently deserves the label “rite of passage.” Good examples of these would be a circumcision rite, a bar mitzvah, an ordination ritual, the manumission and enfranchising of a slave as a freedman who thus becomes a Roman citizen, and of course *Christian baptism*. In each case the rite marks the crossing of a

<sup>465</sup> Een accent dat we later ook bij Cyprianus naar voren zien komen, zie Henk Bakker, “Congregationalist en katholiek?,” 17-18.

<sup>466</sup> Zie Kelly, 193; Witherington, 93-95; Zo zien we later in een beschrijving van de christelijke samenkomst van Justinus Martyr dat een ‘doopdienst’ wordt afgesloten met de viering van de eucharistie, zie *Apologia I*, 65-66.

*boundary that can be properly crossed only once. Rites of passage make clear the difference between the in-group and the outsiders, between the clean and the unclean, between members and nonmembers, between youths and adults, between slavery and freedom, between noncitizens and citizens, and between one religious group and another. (...) By contrast with a ritual, ceremonies are intended to be repeated. While the ritual of baptism can symbolize the initial passage into the people of God by an outsider, the Lord's Supper is not intended to function in this fashion, any more than Passover was for Jewish persons. The latter are ceremonies of communion or reunion, not rites of initial union. Rituals by definition are about status change, status reversal, status transformation, whilst ceremonies are about status confirmation, including the confirmation of roles one plays within the in-group. To put it another way, baptism is a group-creating ritual, whilst Passover or the Lord's Supper is a group sustaining or renewing ceremony"* (curs. toegev.).<sup>467</sup>

De doop is voor Ignatius geen criterium, omdat de doop een eenmalige rite is, bedoeld om mensen deel te maken van de gemeenschap. De gemeenschap *zelf* viert de eenheid met Christus bij herhaling in en door de eucharistie.

De bijdrage van Ignatius wat betreft de criteria voor katholiciteit is - wat mij betreft - zijn zorg voor de bevordering en instandhouding van de *lokale zichtbare eenheid*. Wanneer we katholiciteit zien als de gemeenschap van Christus met zijn discipelen, door hemzelf bijeengeroepen, dan moet dit zichtbare consequenties hebben. De criteria van katholiciteit moeten juist dit tot uiting brengen. De criteria vormen hiermee een menselijke reactie op de uitnodiging van Christus. Het wil zichtbaar maken waartoe Christus uitnodigt.

Ik wil nu overgaan tot de bepaling van criteria die mijn inziens *tenminste* aanwezig moeten zijn wil een kerk zichzelf 'katholiek' kunnen noemen.

##### 5.5. *Streven naar zichtbare eenheid*

Ik wil hier de criteria van Berkhof, Dulles en Volf beoordelen en komen tot een conclusie. Hiervoor gebruik ik de overeenkomsten uit 5.2.: 1) koppeling van de criteria aan de institutionele kerk en 2) eschatologische voorlopigheid.

Wat betreft het eerste punt is reeds benadrukt dat katholiciteit niet alleen onderdeel kan zijn van het belijden van de kerk, maar ook gestalte moet krijgen in het leven van de kerk. Deze notie was - zoals hierboven naar voren kwam - reeds aanwezig bij Ignatius. Allen spreken van instellingen of houdingen 'waarin' of 'waardoor' katholiciteit wordt gecommuniceerd. Tegelijk komen juist hier de verschillen om de hoek kijken. Want de zichtbare kant van het belijden is verbonden aan de institutionele kant van de kerk. Een kant van de kerk die onmiddellijk is verdeeld in verschillende denominaties. Zoals ook mijn drie gesprekspartners drie verschillende denominaties vertegenwoordigen. Dit heeft tot gevolg dat ik hier geen objectiviteit kan nastreven. Mijn kerkelijke achtergrond en overtuiging zullen altijd grote invloed hebben op mijn interpretatie en argumentatie. Zoals dit ook bij Berkhof, Dulles en Volf het geval is. Toch wil ik het hier niet bij laten. Ik geloof namelijk dat de verschillende denominaties wel van elkaar kunnen leren en daardoor hun katholiciteit steeds verder gestalte kunnen geven. Hiertoe zie ik drie leerpunten die helpen te streven naar zichtbare eenheid met Christus:

- Oog voor de lokale kerk

---

<sup>467</sup> Witherington, 10-11.

- Oog voor de ambten
- Oog voor de leer

Het eerste punt komt ‘typisch congregationalistisch’ over. Maar dit is geenszins wat ik wil communiceren. Niet elke denominatie of kerk moet per definitie congregationalistisch zijn. Maar ontegenzeggelijk is het de lokale kerk of gemeenschap waar kerkzijn beleefd wordt en waar de kerk zichtbaar wordt. Katholiciteit is daarom per definitie (ook) onderdeel van de lokale samenkomst. Een universele kerk of bovenplaatselijke kerk mag nooit het belang van de plaatselijke kerk wegdrücken of verwaarlozen. Sterker nog, een universele kerk of bovenplaatselijke kerk kan nooit katholiek zijn als dat plaatselijk niet tot uiting wordt gebracht. Bovendien is het te midden van de lokale gelovigen waar de eucharistie gevierd wordt en kan worden.<sup>468</sup> De eucharistie als zichtbare viering van de eenheid met Christus. Ten tweede de ambten. Dit is voor het (egalitaire) congregationalisme een ondergeschoven kind. De strijd voor ‘het algemeen priesterschap der gelovigen’ heeft vaak de betekenis gekregen van ‘iedereen mag alles’. Dit is niet alleen jammer, maar ook onbijbels. Zoals Ef. 4:11-12 aangeeft zijn gelovigen juist vanwege hun *specifieke gaven* aangesteld tot ambtsdragers:

“En Hij heeft zowel apostelen als profeten gegeven, zowel evangelisten als herders en leraars, om de heiligen toe te rusten tot dienstbetoon, tot opbouw van het lichaam van Christus”.<sup>469</sup>

De ambten – bisschop, voorganger, predikant, oudsten of ouderlingen<sup>470</sup> - sluiten de inbreng van de gehele gemeente niet uit, maar juist in. Ze impliceren geen *monarchie* of *oligarchie*, maar functioneren in het geheel en voor het geheel van de gemeente:

“En aan Hem ontleent het gehele lichaam als een welsluitend geheel en bijeengehouden door de dienst van al zijn geledingen naar de kracht, die elk lid op zijn wijze oefent, deze groei des lichaams, om zichzelf op te bouwen in de liefde.”<sup>471</sup>

De ambten staan ten dienste van het geheel van de kerk en behoren ieder lid te activeren tot participatie in plaats van passiviteit. De ambten behoren daarom tot de zichtbare kant van katholiciteit omdat Christus deze geestesgaven present stelt *opdat het geheel tot eenheid komt met hem*.

Ten derde moet men oog hebben voor de leer. Hierbij doel ik specifiek op de leer rond de Persoon van Christus. In hem ligt het heil van de kerk geborgen. Het is op zijn uitnodiging dat de kerk samenkomt en op zijn gezag dat zij anderen uitnodigt hieraan deel te nemen. Centraal staan daarom zijn incarnatie, zijn dood en opstanding. Zonder het geloof in deze heilsfeiten verliest de zondaar zijn heil, verliest de eucharistie zijn betekenis en verliest de

---

<sup>468</sup> Zie Van de Beek die doop en eucharistie aan elkaar koppelt: “Als we alle teksten over de maaltijd in het Nieuwe Testament overzien, ontstaat een beeld van een viering van het nieuwe leven dat ze bij de doop ontvingen en dat onderhouden wordt in de wekelijkse viering van de eucharistie, “ zie A. van de Beek, *God doet recht: Eschatologie als christologie* (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2008), 330.

<sup>469</sup> Ef. 4:11-12.

<sup>470</sup> Ik spreek in het vervolg telkens van het ambt. Echter het gaat mij niet zozeer om de naam, maar om de functie. Vandaar dat gesproken kan worden van bisschop, voorganger of predikant.

<sup>471</sup> Ef. 4:16.

*communio fidelium* haar Heer. Immers, katholiciteit kan slechts beleden worden wanneer Christus gelovigen opneemt in zijn gemeenschap door zijn menswording,<sup>472</sup> hen bevrijdt van de dood door zijn dood en is opgestaan opdat zij met hem kunnen leven.<sup>473</sup> De belijdenis aangaande Christus is het *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.<sup>474</sup> Catholiciteit als attribuut wil juist hiervan een uitdrukking zijn. Catholiciteit is daarom een belijdenis van *solus Christus* die in de Schriften tot haar komt.

Dan kom ik nu tot de *eschatologische voorlopigheid* van katholiciteit. Naar katholiciteit moet gestreefd worden. De eenheid met Christus is niet slechts een ‘gegeven’ voor de kerk. Zij moet dit tot uitdrukking brengen in het gezamenlijke leven. De ‘eschatologische voorlopigheid’ is daarom gekoppeld aan discipelschap. De kerk als gemeenschap van discipelen, *zichtbare* navolgers van Christus, zijn altijd in ‘navolging’. Zo blijft katholiciteit altijd een *opgave* tot aan het eschaton. Catholiciteit is en blijft ‘voorlopig,’ omdat de eenheid met Christus steeds verder doordringt in ons bestaan:

“totdat wij allen de eenheid des geloofs en der volle kennis van de Zoon Gods bereikt hebben, de mannelijke rijpheid, de maat van de wasdom der volheid van Christus” (Ef. 4:13).

Het groeien in Christus, dat is discipelschap, is direct gekoppeld aan de verkondiging van Christus en de openheid naar de wereld. Het is vanuit de exclusiviteit van Christus, dat de kerk openstaat voor ieder mens ongeacht zijn afkomst, huidskleur of sekse.<sup>475</sup> Vanuit de gemeenschap met Christus kan en moet de kerk een *open gemeenschap* zijn. Hij roept immers daartoe op. Paulus verwoordt dit prachtig:

“Want de liefde van Christus dringt ons, daar wij tot het inzicht gekomen zijn, dat één voor allen gestorven is. Dus zijn zij allen gestorven. En voor allen is Hij gestorven, opdat zij, die leven, niet meer voor zichzelf zouden leven, maar voor Hem, die voor hen gestorven is en opgewekt. Zo kennen wij dan van nu aan niemand naar het vlees.” (2 Kor. 5:14-16).

Juist omdát Christus geen onderscheid maakte, maken ook wij geen onderscheid meer. Onze openheid naar alle mensen is daarom gegrond in Christus. Deze openheid is echter

---

<sup>472</sup> Zie voor geweldige uiteenzetting Karl Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5*, trans. T.A. Smail. (London: Oliver and Boyd, 1956), 22-23. Hij zegt: “Men who share the sin of Adam have become men who share the grace of Christ, men who belong to Adam now belong to Christ. It is once more from the Risen and Exalted Christ that the light breaks through the darkness to shine on Adam and his children and heirs. He who was crucified and He who identified Himself with those who shared Adam’s sin.”

<sup>473</sup> Jüngel: “Der rechtfertigende Gott is der dreieinige Gott, der in der Person des Sohnes Gottes Mensch geworden, für uns gestorben und um unserer Rechtfertigung willen von den Toten auferweckt worden ist. Jesus Christus wird von der christlichen Gemeinde als wahrer Gott und wahrer Mensch geglaubt und bekannt. In der Rechtfertigungslehre geht es pointiert um die Identität des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus. Denn daß der Tod Jesu Christi eine den Sünder rechtfertigende Bedeutung haben soll, das ist überhaupt nur dann einde sinnvolle Aussage, wenn im Tod dieses Menschen zugleich *Gott selbst* auf dem Plan ist. Käme der Kreuzestod Jesu Christi *nur* als das – wie auch immer zu qualifizierende – Ende eines *Menschenlebens* in Betracht, dann wäre das Kreuz Christi *ohne* soteriologische Wirkung, dann hätte es keine den Sünder rechtfertigende Kraft und keine Bedeutung für unser Heil, “ zie Jüngel, 127-128.

<sup>474</sup> Zie Jüngel, 19.

<sup>475</sup> Zie Jüngel, 129. “Exklusiv dieser Eine! Dieser eine aber aller anderen Stelle im Gericht einnehmend und so alle anderen vertretend – das ist die *Inklusivität*, auf die die Exklusivität Jesu Christi zielt.”

geen criterium voor katholiciteit, maar *een gevolg van katholiciteit*. Het is een gevolg van onze navolging aan Christus.

Hieruit volgt:

**De (plaatselijke) kerk is katholiek wanneer zij,  
in antwoord op Christus,  
zichtbare eenheid met hem nastreeft door (tenminste):  
eenheid in de leer over Christus,  
de samenkomst rond één tafel  
en de zorgzame leiding door de ambtsdragers.**

## 6. Epiloog: De kerk als één geheel

### 6.1. Onderzoeksvraag

Ik begon mijn onderzoek met het doel te komen tot een definitie van katholiciteit en bijbehorende criteria te vinden. Hiervoor ging ik in gesprek met Hendrikus Berkhof, Avery Dulles en Miroslav Volf. Anders dan mijn gesprekspartners heb ik mij niet geconformeerd aan de 20<sup>ste</sup> eeuwse tendens om – als gevolg van de verschillende interpretaties door de voorgaande eeuwen – mij aan te sluiten bij de koppeling tussen katholiciteit en het *plēroma*-begrip. Katholiciteit heeft een eigen *Sitz im Leben*, een eigen context waarin het begrip voor het eerst werd gebruikt. Om de verwarring te doorbreken heb ik Ignatius van Antiochië geconsulteerd die als eerste het *katholikē ekklēsia* bezigde. Vervolgens heb ik zijn bijdrage vruchtbaar gemaakt voor mijn gesprek met Berkhof, Dulles en Volf. Ik wil hier, na de beantwoording van mijn onderzoeksvraag, komen tot (praktische) gevolgen van deze uitkomst.

Mijn onderzoeksvraag luidt:

*Wat is de betekenis van katholiciteit en aan welke criteria moet een kerk voldoen om 'katholiek' genoemd te worden?*

Mijn uiteindelijke antwoord hierop is:

**Christus die zich plaatselijk discipelen vergadert  
en met hen gemeenschap heeft door zijn incarnatie, dood en opstanding,  
welke zichtbaar wordt in het streven naar:  
eenheid in de leer over Christus,  
de samenkomst rond één tafel  
en de zorgzame leiding door de ambtsdragers.**

We zien dat katholiciteit van twee kanten komt of behoort te komen. Het is vanuit het initiatief van Christus die zich wil verenigen, dat zijn discipelen streven naar de vereniging met hem. De gestelde criteria fungeren daarom als een reactie op de uitnodiging van Christus. Beide bewegingen zijn de basis van een katholieke kerk: de kerk als één geheel.

### 6.2. *Katholiciteit: conditio sine qua non voor de hedendaagse kerk*

Welke relevantie heeft mijn uitkomst voor de verdeelde kerken in Nederland in de 21<sup>ste</sup> eeuw?

Ten eerste wat betreft de waarde van de bijdrage van Ignatius. Er zijn wat mij betreft parallellen tussen de huidige situatie en de situatie van de vroege kerk. Net als in de tijd van Ignatius staat 'de kerk' niet in het centrum van de maatschappij en behoren christenen niet tot de meerderheid. Maar er zijn belangrijker overeenkomsten. In de eerste eeuwen waren de verschillende christelijke kerken, net als nu, alles behalve één organisatie. Het waren plaatselijke kerken die met elkaar in contact stonden (voor zover toen mogelijk was) en elkaar aanmoedigden in het geloof. Van een organisatorische eenheid was geen sprake. Dit wordt pas realiteit met de Constantijnse wending. Verder waren de verschillende

plaatselijke kerken zeker niet homogeen.<sup>476</sup> Zo zijn ook nu de verschillen binnen de denominaties zo groot.<sup>477</sup> Als voorbeeld: de kerken die zich verenigd hebben onder de naam Protestantse Kerk in Nederland (PKN) vertegenwoordigen kerken waar zowel een dominee Klaas Hendrikse, als een dominee H.J. Lam kan functioneren.<sup>478</sup> Dan spreken we nog niet over de onafhankelijke, vrije (huis)kerken, die buiten het bestel bestaan.

Kerkelijke organisaties zijn geen garantie voor de katholiciteit van de plaatselijke kerk. Wat dit betreft is het elke plaatselijke kerk voor zichzelf. Geen organisatie of denominatie is (uiteindelijk) bepalend voor de identiteit van de plaatselijke kerk. Deze is geheel afhankelijk van de plaatselijke invulling en uitvoering. Zo is ook de betrouwbaarheid van de plaatselijke kerk een plaatselijke aangelegenheid. Zoals katholiciteit van waarde was voor Ignatius om plaatselijke kerken te kwalificeren als ‘betrouwbaar,’ zo zou ook nu katholiciteit een waarmerk kunnen zijn voor plaatselijke kerken. Een plaatselijke kerk is betrouwbaar, niet door de bovenplaatselijke denominatie, maar door hun plaatselijk belijden van Christus in overeenstemming met het apostolisch getuigenis: de erkenning van zijn waarachtige menswording, zijn sterven en opstanding. Zij zijn betrouwbaar wanneer zij in eenheid leven en samenkomen met hun – door Christus zelf aangestelde – ambt dragers tot opbouw van het geheel.<sup>479</sup> Zo zijn zij een plaatselijke zichtbare uitdrukking van hun eenheid met Christus. Een eenheid die gevierd wordt in de eucharistie, een zichtbare verkondiging van het lijden en sterven van Christus waarmee zij zich één weten. De betrouwbaarheid van de plaatselijke kerk is verbonden aan Christus. Waar Christus gevonden wordt, dáár is de kerk (*ubi Christus, ibi catholica ecclesia*). Hoewel de kerk organisatorisch verdeeld is, komt haar eenheid plaatselijk tot uitdrukking in de samenkomst van discipelen met hun Heer. Dat is katholiciteit.

Juist vanuit hun katholiciteit hebben plaatselijke kerken een geschikte basis voor de relatie tot de andere plaatselijke kerken.<sup>480</sup> Want de eenheid van christenen in Nederland behoort niet ten eerste zichtbaar te worden in een organisatie of denominatie, maar in het gezamenlijk belijden van de ene Heer Jezus Christus. De horizontale eenheid (oecumeniciteit) vindt zijn basis in de verticale eenheid (katholiciteit). Christus verenigt de velen in zichzelf. Küng zegt daarom: “Juist de erkenning van de in Christus reeds bestaande eenheid roept op tot het zoeken naar de eenheid.”<sup>481</sup> Het manifest *Wij kiezen voor eenheid* dat onlangs verscheen is daarvan een mooi en actueel voorbeeld. Het eerste artikel luidt:

“Wij kiezen voor eenheid omdat Christus niet gedeeld is. Christus heeft de muren afgebroken die mensen gescheiden houden. Als Christus muren heeft afgebroken,

---

<sup>476</sup> Zie James D.G. Dunn, *Hoe het christendom begon: Enkele notities bij controversiële thema's* (Baarn: Uitgeverij Ten Have, 1987), 97-120.

<sup>477</sup> Zie hiervoor Gerard Dekker, *Zodat de wereld verandert: Over de toekomst van de kerk* (Baarn: Uitgeverij Ten Have, 2000), 247-249; Stuart Murray, *Church after Christendom* (Carlisle: Paternoster Press, 2004), 67-70; zie ook het rapport van de Anglicaanse kerk, *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context* (Londen: Church Publishing House, 2004), 25.

<sup>478</sup> De Zeeuwse predikant Klaas Hendrikse schreef in 2007 het boek *Geloven in een God die niet bestaat*, waarin hij verklaart een ‘atheistische predikant’ te zijn. Ds. H.J. Lam is de voorzitter van de Gereformeerde Bond (GB) in de PKN, het was de GB die met name de onrust uitsprak over de uitspraken van Hendrikse, zie bijv. redactie kerk, “Bond ‘geschokt’ door Hendrikse” in *Nederlands Dagblad*, 22 november, 2007.

<sup>479</sup> De titel ‘bisschop’ zelf is geen vereiste, maar wel de rol die hij speelt in en voor het geheel van de kerk.

<sup>480</sup> Zie Hendrikus Berkhof, *Gods éne kerk en onze vele kerken* (Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, n.d.), 65.

<sup>481</sup> Küng, 330.

mogen wij ze niet oprichten. Wij kiezen voor eenheid omdat Christus heeft gebeden: ‘opdat zij één zijn’ (Johannes 17:22).”<sup>482</sup>

De studie naar de katholiciteit van de kerk vormt de basis voor de openheid naar de andere ‘katholieke’ kerken. Immers, hoe kunnen wij ons isoleren van anderen die dezelfde Heer belijden en in eenheid met hem samenkomen?

“Maar neen, voor deze zaak is geen menselijke moed nodig. Moed is er voor nodig, om nog maar steeds te berusten in de veelheid der Kerken<sup>483</sup> en Avondmalen. Laten wij ons afvragen, waar wij deze euvele moed eigenlijk vandaan halen en hoelang wij daarmee nog denken voort te gaan. Voor de nieuwe weg naar de eenheid is geen moed nodig, maar een zelfverloochenende en niet versagende geloofsgehoorzaamheid.”<sup>484</sup>

Katholiciteit is niet alleen actueel, maar ook urgent. Het is *conditio sine qua non* voor de hedendaagse kerken. Het is discipelschap.

---

<sup>482</sup> Wilkin van der Kamp, Joke Tan e.a. *Wij kiezen voor eenheid: Dertien geestelijke leiders onderschrijven het Manifest van Eenheid* (Aalten: Crosslight Media, 2009), 11.

<sup>483</sup> Hij doelt hiermee op denominaties.

<sup>484</sup> Berkhof, *Gods éne kerk*, 71.

## Geraadpleegde literatuur

- Anglicaanse kerk, *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context*. Londen: Church Publishing House, 2004.
- Bakker, Henk. “Congregationalist en katholiek?” in *Kontekstueel* 22 nr. 5 (2008): 15-18.
- Bakker, Henk. “Exemplar Domini: Ignatius of Antioch and His Martyrological Self-Concept.” Diss., Rijksuniversiteit Groningen, 2003.
- Balke, W. “De eigenschappen van de kerk” in *De kerk: wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*. Edited by W. van 't Spijker, W. Balke, K. Exalto en L.van Driel. Kampen: Uitgeverij De Groot Goudriaan, 1990.
- Barth, Karl. *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5*. Translated by T.A. Smail. London: Oliver and Boyd, 1956.
- Barth, Karl. *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag, 1962.
- Bavinck, Herman. “De katholiciteit van Christendom en kerk.” Lecture, Theologische school, Kampen, 18 december, 1888.
- Beek, A. van de, C. Graafland, A.W.J. Houtepen, H.M. Kuitert, e.a. *Waar is God in onze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1994.
- Beek, A. van de. *God doet recht: Eschatologie als christologie*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2008.
- Beker E.J. en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek 5*. Kampen: Kok, 1990.
- Berkhof, A.W. “Zin in de geschiedenis. Biografische bemerkingen bij Berkhofs meedenken en –doen in Gods heilsgeschiedenis” in *Waar is God in onze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1994.
- Berkhof, Hendrikus. *Gods éne kerk en onze vele kerken*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, n.d..
- Berkhof, Hendrikus. *Christus de zin der geschiedenis*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1958.

- Berkhof, Hendrikus. *De mens onderweg: Een christelijke mensbeschouwing*. Den Haag: Uitgeverij Boekencentrum, 1960, 1969<sup>5</sup>.
- Berkhof, Hendrikus. *De katholiciteit der kerk*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1962.
- Berkhof, Hendrikus. *De leer van de Heilige Geest*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1964.
- Berkhof, Hendrikus. *Inleiding tot de studie van de dogmatiek*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1982.
- Berkhof e.a., Hendrikus. *Voorbij domineesland: De gevolgen van de secularisatie*. Amersfoort: De Horstink, 1988.
- Berkhof, Hendrikus. *Christelijk geloof: Een inleiding op de geloofsleer*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1993.
- Berkouwer, Gerrit C. *Vatikaans Concilie en nieuwe theologie*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1964.
- Berkouwer, Gerrit C. *De kerk I: Eenheid en katholiciteit*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1970.
- Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Brent, Allen. *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the origin of Episcopacy*. London: T&T Clark, 2009.
- Brown en Raymond E., John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press, 1983.
- Bruce, F.F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, NICNT. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1984.
- Calvijn, Johannes. *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst IV*. Vertaald door A. Sizoo. Delft: W.D. Meinema, n.d.
- Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Congar, Yves. *Chrétiens Désunis: Principe d'un "oecuménisme" catholique*. Paris: Éditions du Cerf, 1937.
- Cunningham, Lawrence S. *An Introduction to Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Cyprianus, *De catholicae ecclesiae unitate* (ANF 5:421-229).

- Dekker, Gerard. *Zodat de wereld verandert: Over de toekomst van de kerk*. Baarn: Uitgeverij Ten Have, 2000.
- Denzinger, Heinrich Joseph Dominicus en Adolf Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum: de rebus fidei et morum*, ed. XXXVI. Freiburg: Herder, 1976.
- Didaché*. Vertaling Klijn (1967): 106-123.
- Dunn, James D.G. *Hoe het christendom begon: Enkele notities bij controversiële thema's*. Baarn: Uitgeverij Ten Have, 1987.
- Dulles, Avery. "Church Unity" in *Worship* 29 no. 9 (1955): 509-517.
- Dulles, Avery. "The church, the churches and the Catholic Church" in *Theological Studies* 33 no 2 (1972): 199-234.
- Dulles, Avery. *The Catholicity of the Church*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Dulles, Avery. "A Half Century of Ecclesiology" in *Theological Studies* 50 no. 3 (1989): 419-442.
- Dulles, Avery Cardinal. *Models of the Church*. New York: Image Books, 1991, 2002<sup>5</sup>.
- Erwich, René. "Ecclesologie van de participatie: De ecclesologie van Miroslav Volf" in *Soteria* 22 nr. 4 (2005): 8-16.
- Evangelicals and Catholics Together IV: "The Communion of the Saints," First Things* (maart 2003): 30.
- Eusebius, *Historiae Ecclesiasticae*. Translated by C.F. Cruse. Peabody: Hendrickson Publishers, 1998.
- Fiedrowicz, Michael. *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg: Herder, 2007.
- Fredriksen, Paula. Judith Lieu, "Christian Theology and Judaism" in *The First Theologians: An Introduction to Theology in the Early Church*. Edited by. G.R. Evans. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Gassmann, ed. Günther. *Documentary History of Faith and Order 1963-1993* (Faith and Order Paper no. 159): 10-18.
- Genderen J. van, en W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*. Kampen: Uitgeverij Kok, 2001.

- Graaf, J. van der. *De kerk in het midden: Een positiebepaling vanuit het reformatorisch belijden*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1983.
- Graafland, C. *Kinderen van één moeder: Calvijns visie op de kerk volgens zijn Institutie*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1989.
- Grosheide, F. "Nieuwe theologie" in *Christelijke Encyclopedie Vol. 5*, Kampen: Uitgeverij Kok. 1960.
- Haarsma, Frans. *Geest en kerk: Een pastoraal-oecumenische studie over de ecclesiologie van dr. O. Noordmans*. Utrecht/Baarn: Uitgeverij Ambo/Uitgeverij Bosch&Keuning, 1967.
- Haight, Roger. *Christian Community in History: Vol. 1 Historical Ecclesiology*. New York/London: Continuum Press, 2004.
- Hall, Stuart G. "The Early Idea of the Church" in *The First Theologians: An Introduction to Theology in the Early Church*. Edited by G.R. Evans. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Hanson, Anthony. Richard Hanson, *The Identity of the Church: A Guide to Recongnizing the Contemporary Church*. Londen: SCM Press, 1987.
- Howell, Kenneth J. *Ignatius of Antioch: A New Translation and Theological Commentary*. Zanesville: CHResources, 2008.
- Humphrey, Edith M. "One, Holy, Catholic, and Apostolic: Awaiting the Redemption of Our Body" in *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?*. Edited by John G. Stackhouse. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2003.
- Ignatius, *Ad Ephesios*. Vertaling Klijn (1966): 79-87.
- Ignatius, *Ad Magnesios*. Vertaling Klijn (1966): 88-92.
- Ignatius, *Ad Trallios*. Vertaling Klijn (1966): 93-96.
- Ignatius, *Ad Romanos*. Vertaling Klijn (1966): 97-101.
- Ignatius, *Ad Philadelphenses*. Vertaling Klijn (1966): 102-106.
- Ignatius, *Ad Smyrnaeos*. Vertaling Klijn (1966): 107-111.

- Ignatius, *Ad Polycarpus*. Vertaling Klijn (1966): 112-115.
- Irenaeus, *Adversus Haereses* (ANF 1:315-567).
- Jong, Otto de. *Nederlandse kerkgeschiedenis*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1978.
- Jüngel, Eberhard. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Justinus Martyr, *Apologia I*. (ACW 56: 23-72).
- Kamp, Wilkin van der, Joke Tan e.a. *Wij kiezen voor eenheid: Dertien geestelijke leiders onderschrijven het Manifest van Eenheid*. Aalten: Crosslight Media, 2009.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An introduction to ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*. Downers Grove: IVP Academic, 2002.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Creeds*. London: Longman Group Limited, 1960.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. Peabody: Prince Press, 1978.
- Klijn, A.F.J. *Apostolische Vaders 1: Ignatius en Polycarpus*. Baarn: Bosch en Keuning, 1966.
- Kronenberg, Hans. René de Reuver, eds. *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit*, Heerenveen: Protestantse Pers, 2007.
- Kronenberg, Hans. René de Reuver, “Woord vooraf” in *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit*. Edited by Hans Kronenberg en René de Reuver. Heerenveen: Protestantse Pers, 2007.
- Kronenburg, Hans. “Protestantse identiteit en katholieke horizon” in *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit*. Edited by Hans Kronenberg en René de Reuver. Heerenveen: Protestantse Pers, 2007.
- Küng, Hans. *De kerk*. Vertaald door Hans Wagemans. Hilversum: Uitgeverij Paul Brand, 1967.
- Lim, “D.S. Fullness” in *Dictionary Dictionary of Paul and his Letters*. Edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Litfin, Bryan M. *Getting to Know the Church Fathers: An Evangelical Introduction*. Grand Rapids: Brazos Press, 2007.

- Lubac, Henri de. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Éditions du Cerf, 1938.
- Lumen Gentium*. Documents of the Vatican II. Boston: Books and Media, 1965.
- Mannion, Gerard. *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church of Our Time*. Collegeville: Liturgical Press, 2007.
- McClendon, James Wm. *Systematic Theology 2: Doctrine*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- McGrath, Alister. *Christelijke theologie: Een introductie*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1997.
- Mead, Sidney E. *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*. New York: Harper and Row, 1963.
- Meijering, Eginhard. "Hendrikus Berkhof" in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme: Deel 5*. Edited by J. van Sluis. Kampen: Uitgeverij Kok, 2001.
- Meijering, Eginhard, *Geschiedenis van het vroege Christendom: Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*. Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2004.
- Möhler, John. A. *De eenheid in de kerk*. Vertaald door A.T.W. Bellemans. Utrecht: Paul Brandt, 1967.
- Moltmann, Jürgen. *Kerk in het krachtenveld van de Geest: Bouwstenen voor een messiaanse ekklesiologie*. Baarn: Amboboeken, 1975.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom of God: The doctrine of God*, London: SCM Press. 1981.
- Stuart Murray, *Church after Christendom*. Carlisle: Paternoster Press, 2004.
- Newbigin, Lesslie. *Godsdienst in een gesecculariseerde wereld*. Utrecht/Antwerpen: Aula-Boeken, 1968.
- Newman, John H. *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Londen: Longmans, Green, 1909.
- Noll, Mark A. Carolyn Nystrom, *Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*. Grand Rapids/Carlisle: Baker Academic/Paternoster Press, 2005.
- Noordmans, Oepke. "Protestantse Katholiciteit", in *Verzamelde Werken 1*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1978.

- Olson, Roger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*. Downers Grove: IVP Press, 1999.
- Olson, Roger E. "Free Church Ecclesiology and Evangelical Spirituality" in *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?*. Edited by John G. Stackhouse. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Pannenberg, Wolfhart. *The Church*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- Patzia, Arthur G. *The Emergence of the Church: Context, Growth, Leadership and Worship*. Downers Grove: IVP, 2001.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Rahner, Karl. *Naar een volwassen kerkelijk leven*, Pastorale Cahiers 26. Hilversum/Antwerpen: Uitgeverij Paul Brand, 1967.
- Rankin, David. *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Reuver, René de. "Gemeente en katholiciteit: Katholiciteit als graadmeter voor het kerkelijk gehalte van de gemeente" in *Wij zijn ook katholiek: Over protestantse katholiciteit*. Edited by Hans Kronenberg en René de Reuver, Heerenveen: Protestantse Pers, 2007.
- Ridderbos, Herman. *Paulus: Ontwerp van zijn theologie*. Kampen: J.H. Kok, 1966.
- Ruler, A. A. van *Ik geloof: De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdingen*. Nijkerk: Uitgeverij Callenbach, 1972.
- Schoedel, W.R. *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch, Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Schreier, Robert J. *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books, 1997.
- Snyder, Howard A. "The Marks of the Church" in *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?*. Edited by John G. Stackhouse. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Stählin, Wilhelm "Katholizität, Protestantismus und Katholizismus" in *Die Katholizität der Kirche*. Edited by Hans Asmussen en Wilhelm Stählin. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1957.
- Tertullianus, *Adversus Praxean* (ANF 3:597-627).

- Tertullianus, *De Virginibus Velandis* (ANF 4:27-37).
- Tertullianus, *De Praescriptione Haereticorum* (ANF 3:243-265).
- Unitatis Redintegratio*. Documents of the Vatican II. Boston: Books and Media, 1965.
- Vleugels, Gie. Maria Verhoeff, *De leer van de twaalf: De boodschap van de apostelen en de traditionele geloofsbelijdenissen*. Heerenveen: Uitgeverij Protestantse Pers, 2006.
- Volf, Miroslav. "Catholicity of 'Two and Three': A Free Church Reflection on the Catholicity of the Local Church," *The Jurist* 52 (1992): 525-546;
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Volf, Miroslav *After Our Likeness: The Church in the Image of the Trinity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997.
- Williams, D.H. *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Witherington, Ben. *Making a Meal of It: Rethinking the Theology of the Lord's Supper*. Waco: Baylor University Press, 2007.
- Wright, Nigel G. *Free Church, Free State: The Positive Baptist Vision*. Milton Keynes: Paternoster Press, 2005.
- Yudin, Victor. "Does Sobornost match Catholicity? - A. Khomyakov on Believing in Community." Lecture, LEST Conferentie, Leuven, november 2007.

### Lijst met afkortingen

CKK	Catechismus van de Katholieke Kerk
DI	Dominus Iesus
LG	Lumen Gentium
MC	Pius XII, encycliek, <i>Mystici Corporis</i> (29 juni, 1943): AAS 35 (1943).
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NTT	Nederlands Theologisch Tijdschrift
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament (Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament), Gerhard Kittel, 10 vols., 1968, 1975 <sup>5</sup> .
UR	Unitatis Redintegratio

## Summary

In this thesis I try to define catholicity and find suitable criteria to discern the ‘catholic church’ today. For this purpose I examine the definition and criteria used by three important theologians: Hendrikus Berkhof, Avery Dulles and Miroslav Volf. They all build their definition of catholicity on a presumed connection with the Pauline use of *plēroma* in the letters to the Ephesians and Colossians. I disagree. Catholicity should be considered as a historical attribute to the church and therefore be examined within its own context. Therefore I researched the letters of Ignatius of Antioch, the first to speak of *katholikē ekklēsia*. Than I used his definition and criteria as a contribution and reflection for my conversation with Berkhof, Dulles and Volf.