



Deel I

Het geding met Rome

1.1. De geloofscrisis van de zestiende eeuw

De Reformatie is in grote lijnen te beschouwen als een kerkelijke vernieuwingsbeweging die ontstond in de late middeleeuwen. Zij wortelde diep in vroegere stromingen die de onmisbaarheid van een levend en persoonlijk geloof benadrukten en kritiek hadden op het verval van de kerk. Een nogal gangbaar beeld in de geschiedschrijving is de metafoor van het ‘licht’ van de Reformatie en de ‘duistere’ middeleeuwen. Het woord ‘duister’ doet vreemd aan. De middeleeuwen gelden immers als een bij uitstek christelijke periode, gedomineerd door de alom aanwezige kerk en tevens hoogtepunt van christelijke wetenschap op het terrein van de filosofie en theologie. De vraag moet dan ook gesteld worden: Waren de middeleeuwen wel zo christelijk? Of was het christelijke slechts een vernis? Drong de theologische bezinning en vernieuwende spiritualiteit van kloosterscholen en universiteiten ook door tot het gewone volk?

Het is erg moeilijk om een voorstelling te maken van het laatmiddeleeuwse christendom. Huizinga typeert het godsdienstig gevoel met deze kenmerkende woorden: ‘Het volk leefde gewoonlijk in de sleur van een geheel veruiterlijkten godsdienst bij een zeer vast geloof, dat wel angsten en verrukkingen bracht, maar den ongeleerde geen vragen en geestelijken strijd oplegde, zooals het Protestantisme zou doen. De gemoedelijke oneerbiedigheid en nuchterheid van allen dag werd afgewisseld door de innigste ontroeringen van hartstochtelijke vroomheid, die telkens spasmodisch het volk aangrijpen.’¹

We weten volgens Woltjer nauwelijks iets over hoe de gewone gelovigen de kerkdienst in die tijd beleefden en wat zij geloofden. Slechts weinigen kenden het Latijn van de liturgie en velen waren zelfs analfabeet. Centraal stond wel het godsvertrouwen, het geloof dat de almachtige God de mens leidt en beschermt. Nauw verbonden met dit besef van Gods almacht en heiligheid was het besef van menselijk tekortschieten, van schuld en zonde enerzijds en hoop op Gods genade en erbarmen anderzijds.² Michel van de Plas stelt dat de gewone gelovige destijds bezig was met de vier ‘uitersten’: de dood, het oordeel, de hemel en de hel, deze alle onlosmakelijk met elkaar verbonden.³ S. Zijlstra schrijft in zijn studie over het (vroeg) doperdom dat rijk en arm, geleerd of ongeleerd zich bezighield met de vraag hoe eeuwig heil te krijgen

1. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, 211.

2. Woltjer, *Op weg naar tachtig jaar oorlog*, 77-78.

3. Van der Plas, *De klokkenluiders*, 31.

en eeuwige verdoemenis te ontlopen. ‘De vraag betreffende de heils(on)zekerheid beheerste het bestaan van de zestiende-eeuw.’⁴

De mediëvist A.H. Bredero maakt in zijn beschouwing over de middeleeuwen een onderscheid tussen kerstening en bekering. Kerstening was – vooral in het begin van het tijdvak – niet veel meer dan een collectief toedienen van het doopritueel en een ‘heidense’ samenleving enigermate vertrouwd maken met christelijke waarden en normen. Maar bekering is er pas als er een daadwerkelijke naleving van deze normen en waarden is.⁵

Bredero constateert dat de middeleeuwse kerk inschikkelijk is geweest in het accepteren van de heidense gewoonten en gebruikgemaakt heeft van een gewelddadige verbreiding van het geloof waardoor de kerstening mogelijk werd. Maar bijgeloof tierde ondertussen welig. Volgens wetenschappers zou de kerstening van het gewone volk in feite niet meer hebben betekend dan een overgang van heidendom naar superstities.⁶

Magisch wereldbeeld

Studies over de middeleeuwen laten zien dat het grootste deel van de bevolking de oude (heidense) religie trouw bleef nadat hun leiders het christendom aangenomen hadden. Er was sprake van een magisch wereldbeeld en natuurbeleving. De leefwereld van de mens was doordrongen van onzichtbare geesten en demonen. Mensen zochten hun toevlucht tot magische ritens ten behoeve van genezing en bevordering van de vruchtbaarheid. Overal in de natuur werden numineuze krachten vermoed, waartegen men zich beschermen moest. Veel van de christelijke predikers werden als wonderdoeners vereerd die mensen van ziekten konden genezen. Zo werden de lichamen van zendelingen als relikwieën verdeeld omdat men geloofde dat ze een genezende kracht bezaten.⁷

Berndt Hamm heeft talrijke studies geschreven over de religiositeit van de late middeleeuwen en er diepgaande beschouwingen aan gewijd. Het beeld van een strenge en verre God Die alleen oordeelt en Die geen barmhartigheid toont, klopt volgens Hamm niet. Juist de vroomheidstheologie van de laatmiddeleeuwse theologen Johannes Gerson en Johann von Staupitz legde de nadruk op de goddelijke barmhartigheid. Vandaar in de middeleeuwen het veelvoorkomende beeld van de lijdende Christus, Die dicht bij de mens staat. De afbeeldingen van ‘de passie van Christus’ en de crucifix waren voor mensen tot troost en hulp in benauwde tijden, hoewel nauw verbonden met de voorspraak van Maria en de heiligen. Hierdoor kon er geen sprake zijn van solus Christus. Maria en de heiligen waren vooral degenen

4. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden*, 13.

5. Bredero, *De ontkerstening der middeleeuwen*, 393-394.

6. Bredero, *De ontkerstening der middeleeuwen*, 411-412.

7. Grabner-Haider e.a., *Kulturgeschichte des frühen Mittelalters*, 104.

die voorspraak deden voor allen die in nood en angst de toevlucht tot hen namen.⁸

Het doorsnee religieuze leven van de middeleeuwse gelovigen stond in het teken van het zoeken naar een ‘nabije God’ of ‘nabije genade’, aldus Hamm. Maar *hoe* God dan te vinden? Welnu, er waren twee belangrijke middelen: of de weg van de innerlijkheid via de mystiek, of via tastbare bemiddelingen, zoals de mis, de hostie, beelden, heiligen, heilige voorwerpen (relikwieën), aflaten of bedevaartsplaatsen.⁹

Hans Küng stelt dat de middeleeuwen de christelijke geloofssubstantie bewaard hadden, maar op de manier van ‘een ver van de Bijbel afstaande, veruiterlijkte, verdinglijkte en primitieve werkvroomheid’. Hij ziet dat als het gevolg van een onafzienbare hoeveelheid bijgeloof die de Germanen het christendom binnenbrachten. Men zocht overal goede en kwade geesten die men door middel van handelingen, gaven en praktijken van de meest uiteenlopende aard zocht af te weren of voor zich te winnen.¹⁰ Toch waren er ook ontelbare middeleeuwse mensen die in het dagelijks leven pretentieloos aan een authentieke navolging van Jezus gestalte gaven. De geschiedenis van het christendom is immers meer dan kerkgeschiedenis. Ja, de geschiedenis van het authentieke geleefde christen-zijn en de geschiedenis van de kerk als instituut in het politieke machtsspel zijn twee verschillende dingen.¹¹ We komen hier later uitvoerig op terug in het kader van de doperse kritiek op de (zichtbare) kerk.

De middeleeuwse mens was zeker religieus georiënteerd. Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg typeren in hun boek over de Nederlandse religiegeschiedenis de periode van 1000 tot 1580 met de term ‘christelijke alomtegenwoordigheid’, met als kernwoorden ‘sacramentele religie’ en ‘verzekerd hiernamaals’. Het eerste betreft de verering van de sacramenten en de praktisering van gewijde rituelen, het tweede het omvattende systeem van bemiddeling door de kerk en de heiligen.¹²

Maar een andere zaak is of de gelovige *rust, troost en zekerheid* uit zijn godsdienstige belevingen en rituelen kon putten. Hierover kan men gerede twijfel hebben. Aan de vooravond van de Reformatie leefde juist in brede kring onvrede over de manier waarop de kerk haar gelovigen bediende. De clerus leefde ver boven het gewone kerkvolk en had nauwelijks een antwoord op de levensvragen betreffende het menselijk heil.

In de eerste reformatorische belijdenisgeschriften staan daarom scherpe opmerkingen richting het kerkinstituut Rome. Het was immers de kerk die zij

8. Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter*, 11 e.v.

9. Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter*, 268 e.v., 285 e.v., 294, 449 e.v., 474 e.v.

10. Küng, *Het christendom*, 385-386.

11. Küng, *Het christendom*, 501-502.

12. Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 90 e.v., 110 e.v.

in een ontaarde vorm aantreffen. Ze had het leven van de gelovigen geknecht met tal van tradities en het levende geloof verhinderd. De *Franse Geloofsbelijdenis* uit 1561 stelt dat de hele christelijke godsdienst verbasterd was, en dat ‘het pausdom [bedoeld wordt de Roomse Kerk, vdZ] zulk een mengsel van bijgeloof, bedriegerijen, misleidingen en voorspiegelingen van Satan is, dat de verwarring in Babel nog nooit zo groot is geweest!’¹³

In dit hoofdstuk willen we verschillende aspecten van deze geloofscrisis onderzoeken. We vatten deze samen als een *geblokkeerde toegang van de godsdienstige mens tot God*. Niet alleen had de Roomse Kerk zich tussen God en de gelovige geplaatst, maar ook werd God eenzijdig gezien als de ongenaakbare Rechter voor de gewone gelovige. Het heil werd bemiddeld door de priester en een galerij van heiligen, maar een directe toegang tot God – en daarmee een ware verlossing – bleef uit. Integendeel, de godsdienstige mens bleef door een uitgebreid boete- en biechtsysteem gevangen in een voortdurende onzekerheid over zijn heil. De Reformatie is tegen die achtergrond te verstaan als een boodschap van verlossing uit een situatie van onvrijheid en angst.

1.1.1. Angst voor hel en oordeel

De middeleeuwse mens was onzeker over het lot van zijn eeuwige bestemming en ging vooral gebukt onder angst voor hellestraffen. Deze werden in de kunst (Jeroen Bosch!) en in kerkelijke beeldhouwwerken breed uitgemeten. De gelovigen zagen de plastische voorstellingen van de dag des oordeels (*dies irae*) in de portalen van de kathedralen en de gebrandschilderde ramen. De middeleeuwer leefde voor zijn gevoel in de eindtijd, waarvan vele rampen (pest, aardbevingen, hongersnoden) voorboden waren. De dood was een realiteit die zich onontkoombaar opdrong in het dagelijks leven van de mens.¹⁴ Bij de dood zouden duivels de verdoemde zielen in levenden lijve ophalen en naar de hel dragen. De duivel, Maria en de heiligen streden daarbij om het behoud van de gelovige. De verschrikkingen van de hel werden daarbij op directe en beeldende wijze verhaald.¹⁵

Engelen en demonen waren levende realiteiten in het dagelijks leven. Terwijl de engelen vooral floreerden in de bespiegelingen der theologen waren de demonen aanwezig onder de veelal niet opgeleide massa der gelovigen.¹⁶ Het geloof in de duivel en zijn helpers (zoals heksen) groeide in de veertiende eeuw uit tot een ware obsessie. Het optreden van de heks stond in het teken

13. Tè Velde (red.), *Confessies*, 389.

14. Vgl. J. Huizinga: ‘Geen tijd heeft de doodsgedachte met zooveel nadruk voortdurend aan allen opgedrongen als de vijftiende eeuw. Zonder ophouden klinkt door het leven de roep van het *memento mori*’ (Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, 163).

15. Eligh, *Leven in de eindtijd*, 118-119.

16. Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideeënwereld 1000-1300*, 142.

van het naderende einde van de wereld. Zij werden verantwoordelijk geacht voor natuurrampen, misoogsten en ziekten.¹⁷

Pieter Eligh drukt het algemene levensbesef van de late middeleeuwen treffend uit: ‘Het dagelijks leven [van de middeleeuwen, vdZ] is verzadigd van zwaarmoedigheid. De diepe blijdschap van het geloof lijkt zich te hebben teruggetrokken in de mystiek van hoven en kluizen; de geestdrift die eenmaal uitgroeide in kruistochten en kathedralen, heeft zijn spankracht verloren en is in de massa verworden tot angst voor kwaadaardige heksen, de alom aanwezige duivel en het dreigende oordeel van de jongste dag.’¹⁸

De gelovigen vreesden volgens Basse niet alleen voor hun eigen zielenheil maar kenden ook angst voor God Zelf, Die immers de gelovigen zou oordelen. De laatmiddeleeuwse voorstelling van de oordelende Christus was een belangrijk iconografisch motief in de vijftiende eeuw.¹⁹ In de vroege middeleeuwen lag de nadruk op de goddelijkheid en majesteit van Christus, Die dikwijls werd afgebeeld als wereldheerser. Christus aan het kruis werd voorgesteld als overwinnaar van de dood. Steeds meer ging men zich met de lijdende Christus identificeren.²⁰ Vanwege deze angst voor een strenge en toornige God en wereldbestuurder probeerde de middeleeuwse mens Hem door kleinere en grotere offers aan heilige plaatsen mild te stemmen. Hij wilde zich met Hem verzoenen door boetedoeningen, bedevaarten en een ascetisch leven.²¹

Het godsbeeld dat Angenendt over deze periode schetst is een God Die ‘bevredigd’ moet worden door menselijke geschenken en godsdienstige verrichtingen, zoals gebed, vasten en het schenken van aalmoezen. De godsdienst die hieruit voortvloeit, is volgens hem een veruitwendigde godsdienst van rituelen. De priester hanteert ‘tarieven’ voor het verzoenen van de zonden, zoals het reciteren van psalmen, al dan niet vergezeld van kniebuigingen. Angenendt typeert dit ‘loskopen’ als een onchristelijke boetedoening. De christelijke boete verlangt immers een innerlijke omkeer van hart en geest tot God, is persoonlijk en kan niet plaatsvervangend gedragen worden door middel van een priester.²²

God als Rechter

Juist het besef dat God vooral Rechter was, in plaats van Verzoener of Verlosser, gaf veel geloofsonzekerheid. De angst voor het individuele gericht was diep in de mens geworteld, wat in de praktijk leidde tot een verhoogde werkgerechtig-

17. Vervoort, *Vrouwen op den besem en dergelijck ghespoock*, 2011.

18. Eligh, *Leven in de eindtijd*, 160.

19. Basse, *Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation*, 29, 190.

20. Woltjer, *Op weg naar tachtig jaar oorlog*, 89-90.

21. Grabner-Haider u.a., *Kulturgeschichte des frühen Mittelalters*, 105.

22. Angenendt, *Offertorium*, 148 e.v.

heid. Er was een angstige ijver om werken te doen die Gods toorn zouden kunnen wegnemen.²³ ‘De angst voor het goddelijke gericht en voor de eeuwige hel was een belangrijke factor om de gelovigen tot moreel handelen aan te sporen.’²⁴ De voorbede voor de levenden strekte zich ook uit tot de *doden*. De middeleeuwen ontwikkelden een dodencultus met hun talrijke zielenmissen. Gefundeerd werd dit in de sleutelmacht van Mattheüs 16:19, gericht op het bevrijden van zielen die al voor het gericht van God verschenen waren. Hier is volgens Angenendt echter op ‘vermete’ wijze de kerkelijke sleutelmacht (om te openen en te sluiten) tot de gestorvenen uitgebreid, en reikt de kerkelijke macht tot het hiernamaals.²⁵

Zich te verzekeren van zo veel mogelijk hulpmiddelen om bij de dood en het oordeel de gerechte straf te verminderen was het universele streven van de doorsneegelovige, en de moederkerk kwam hem in dat verlangen ruimschoots tegemoet. Dat gold vooral het verlenen van aflaten, bedoeld om de straffen in het vagevuur te verminderen of zelfs geheel kwijt te schelden. Het illustreert volgens Van der Plas hoe Rome kon inspringen in het universele verlangen naar zo veel mogelijk garanties voor het hiernamaals.²⁶

In de twaalfde eeuw gingen westerse christenen nog verder in hun ideeën over de bemiddeling voor de doden tijdens de mis. In plaats van de eenvoudige en harde keuze: hemel of hel, speculeerden christelijke denkers over een soort middentoestand: een vagevuur. Zo zouden gestorvenen nog kans hebben om zalig te worden. De aardse overgeblevenen zouden door hun gebed de tijd in het vagevuur kunnen verkorten.

Het resultaat was een bloeiende bedrijvigheid van de kerk in de vorm van een aflathandel en een uitgebreide gebedsindustrie. Het gaf de mensen het idee dat ze de dood konden beheersen. De ene na de andere actie werd ondernomen om het aantal jaren in het vagevuur te bekorten.

In het vagevuur vond een periode van zuivering plaats. De pijnigingen werden breed uitgemeten. Het verblijf kon worden verkort door goede werken en het laten lezen van missen na de dood, een bloeiende bedrijfstak voor zeer veel priesters. Ook door aflaten – een kwijtschelding van tijdelijke zonden (zie verder 1.3.2) – kon vermindering van de straf in het vagevuur worden bekort, soms met duizenden jaren. Woltjer: ‘Het kopen van aflaten werd een karikatuur van berouw, die op gespannen voet stond met de kerkelijke leer, maar toch door vele kerkelijke autoriteiten werd gesteund.’²⁷

23. Evans, *Problems of Authority in the Reformation Debates*, 154-156.

24. Grabner-Haider u.a., *Kulturgeschichte des frühen Mittelalters*, 116.

25. Angenendt, *Offertorium*, 250 e.v., 257 e.v.

26. Van der Plas, *De klokkenluiders*, 39.

27. Woltjer, *Op weg naar tachtig jaar oorlog*, 88. Goswin van Bossut prent in zijn levensbeschrijving van de heilige Ida van Nijvel de gelovigen de angst voor de hel diep in: ‘Als het mogelijk was voor jullie om nu te zien hoe de hel is, zouden jullie niet toelaten dat je werd gevangen door de strikken van de duivel’ (Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 58).

1.1.2. Heiligen als middelaars

Hoe kon de middeleeuwse gelovige rust en vrede vinden bij het naderen van de dood? De priester kon niet de ware vrede geven, zo zagen we, want boete en biecht gaven geen definitieve verlichting. Johanna Rahner zet uiteen dat de middeleeuwse vroomheid en theologie tegemoetkwamen aan de behoefte aan een directere en persoonlijke toegang tot God. Tegenover de bovenpersoonlijke, holistische wereldorde van de vroege middeleeuwen werd nu het accent gelegd op de zekerheid van de verlossing zoals die te ervaren was in uiterlijk grijpbare tekenen, zoals afbeeldingen van de gekruisigde Jezus (crucifix). De *humanitas Christi* werd het centrale thema van de vrouwelijke spiritualiteit in de middeleeuwen, met name in mystieke kringen. Zo werd de distantie van God, zoals aanwezig in de scholastiek, gecorrigeerd door de nabijheid van God.²⁸

Belangrijk facet van de middeleeuwse godsdienstigheid was een toenemende verering van heiligen als *middelaars*. Er ontstond een ongekende galerij van heiligen, aanwezig dicht bij individuele personen of groepen. Dit alles werd gedragen door ‘een drukkende onzekerheid over verlossing vergezeld van een hartstochtelijk verlangen hiernaar’, aldus Bernd Möller. ‘Door de middelaars tussen hen en God te annexeren, probeerde men een garantie voor verlossing te forceren.’²⁹

Een heilige gold als een bijzonder voorbeeld van deugdzaamheid en religieuze toewijding. Hij of zij was een zichtbaar teken van Gods genade, volledig op God gericht en daardoor geschikt als voorspreker en voorbeeld voor andere gelovigen. Heiligen kenmerkten zich door bijzondere tekenen bij hun geboorte en door ongewoon gedrag in hun jeugd. Andere kenmerken waren het vrijwillige martelaarschap, een al dan niet dramatische bekering tot een religieuze levensstijl (*conversio*)³⁰ en een overlijden dat gepaard ging met allerlei wonderen.³¹ Een levensbeschrijving kon de lezer vertroosting en beemoediging bieden, de herinnering aan het goddelijke levend houden en zelfs kerkelijke macht claimen en legitimeren.³²

In de late middeleeuwen kwamen er steeds meer ‘lekenheiligen’ die geen

28. Frank en Leppin (red.), *Die Reformation und ihr Mittelalter*, 189 e.v.

29. Möller, ‘Piety in Germany Around 1500’, 55.

30. Vooral krachtdadige bekeringen maakten indruk. Goswin van Bossut schreef het heiligenleven van Arnulf. Deze leefde in zijn jeugd erg lichtzinnig. Hij was echter verkoren. God greep op een gegeven moment in en zond tot hem de Heilige Geest, waarna hij biechtte, het gezelschap van religieuzen opzocht en zo veel mogelijk kerkelijke missen bijwoonde (Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 63).

31. Volgens haar biograaf Thomas van Cantimpré was Christina Mirabilis (circa 1150-1224) een levend voorbeeld van boetedoening die fungeerde als waarschuwing om te ontsnappen aan de kwellingen door de demonen in het vagevuur (Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 35). Dat Christina evenals Christus stierf om vervolgens terug te keren en een bemiddelende rol te vervullen, versterkte de gelijkenis tussen Christina en Christus (ook qua naam). ‘Door de nadruk te leggen op haar middelaarsrol stelde Thomas haar voor als een *alter Christus*, terwijl in *vitae* van veel andere heilige vrouwen het motief van de *bruid* van Christus werd gebruikt’ (a.w., 37).

32. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 55-56.

priesterwijding gevolgd hadden (en mede om die reden veelal vrouwen waren) en een aparte klasse naast de priesterstand – de officiële clerus – vormden. Al waren de heilige leken niet gewijd, ze concurreerden met de clerus op grond van hun bijzondere openbaringen en beleefde wonderen, zoals bleek uit het leven van lekenheilige Christina. ‘Niet door boekengeleerdheid, maar door de genadelessen van de Heilige Geest en Christus zelf leerde Christina als ongeletterde de heilsboodschap.’³³ Openbaring werd in levensbeschrijvingen voorgesteld als een hogere bron van kennis dan scholing. Vanaf de elfde eeuw was er als gevolg van de kerkelijke en geestelijke hervormingen behoefte aan charismatische personen die idealen van vernieuwing uitdroegen. Mannelijke en vrouwelijke leken vervulden de rol van profeet.³⁴

Mariaverering

Exponent van deze heiligenverering was de Mariaverering, die in deze cultus een hoge vlucht nam. Maria was immers ‘de moeder van God’, die bemiddelde in de voorbeden tot haar Zoon. Ongekend veel zijn de verhalen over de ‘madonna’, daarmee de prominente plek illustrerend die zij innam in het leven van de gelovigen. De toenemende verering van heiligen en Maria getuigde van een sterke ritualisering van het dagelijks leven. Zij beantwoordde aan een behoefte aan bescherming en heil in een tijd waarin mensen bedreigd werden door langdurige pestepidemieën.³⁵

De elfde en twaalfde eeuw vormden het hoogtepunt van de middeleeuwse Mariacultus. De accenten verschoven van de concrete activiteit van Maria als de aardse moeder van Jezus naar de kosmische rol van Maria als de maagdelijke moeder Gods en koningin van de hemel. Formeel hield men vast aan het onderscheid tussen *verering* van heiligen en Maria en *aanbidding* van God, maar in de praktijk speelde het schepsel-zijn en mens-zijn van Maria vaak een geringe rol. In tegenstelling tot de ‘dogmatische supertheorieën’ over Maria, aldus Küng, ontwikkelde zich een mariologie ‘van onderaf’, de Maria van de christelijke vroomheid.³⁶

Uit de beschrijving van Woltjer zien we hoe de verering van Maria en de heiligen zich naadloos verbond aan die van de overblijfselen (*reliquia*, relikwieën) van heiligen en wonderen verwekkende heiligenbeelden. Geloof en bijgeloof, christendom, mirakelgeloof en magie: alles vloeide in die tijd in elkaar over.

33. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 34.

34. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 52. Met name vrouwelijke heiligen legden zich vanaf de twaalfde eeuw toe op het apostolaat van de overleden zielen in het vagevuur. Zoals priesters zich moesten bezighouden met de levenden, zo zouden vrouwen de speciale gaven hebben om het zielenheil van de overledenen te doorzien en de bemiddelende kracht ontvangen om hen uit het vagevuur te redden (67). Zo kende een bekende heilige, Lidwina van Schiedam (overleden in 1433), visioenen waarin zij de zielsbestemming van overledenen te weten kwam. Zij zag hen vertoeven in de martelkamers van duivels, in het vagevuur of de hel (78).

35. Basse, *Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation*, 182.

36. Küng, *Het christendom*, 519-520.

In tijden van gevaar (ziekten, oorlog, misoogst) voerde men de relikwieën in processie rond. Er was niet alleen sprake van volksvroomheid, maar ook van bijgeloof, magische gedachten en sentimenten. Dit kwam zelfs in de hoogste kringen voor: bij keizers en koningen.³⁷

Door de heiligen en hun relikwieën hoopten de gelovigen de demonen krachtiger te kunnen bestrijden en bij God gemakkelijker verhoring te vinden. Er was een florerende relikwieënhandel, zelfs relikwieëntoerisme, met de meest bizarre herinneringen aan Maria: haar vermeende hemd, haren en wat niet al. Ook het aantal bedevaarten en boetedoeningen nam toe, opgeroepen door het verwachte naderende wereldeinde.³⁸

Hostie als reisamulet

De relikwieënverering toonde ook verwantschap met de heiligheidsbeleving in de context van de roomse mis, waarin brood en wijn door de consecratie in het lichaam en bloed van Christus veranderden (zie verder 1.1.5). Het brood, in de zichtbare vorm van de hostie, werd als zichtbaar genade- en wonderteken vereerd. In de volksvroomheid kreeg de hostieverering magische en bijgelovige trekken. De hostie werd bijvoorbeeld als reisamulet gebruikt en als geschenk in het graf meegenomen.³⁹ Godslastering betekende in veel plakkaatn lastering van Maria of het altaarsacrament.⁴⁰

Toch is het niet zo dat de middeleeuwse gelovigen in dit alles ‘domme schapen’ waren, aldus Lexutt. Zij waren juist ‘tevreden’ schapen, omdat zij datgene wat zich in de kerk afspeelde voor waar hielden. Mensen uit die tijd beschikten immers niet over de bronnen van het christelijk geloof en waren daarom aangewezen op het oordeel van de pastoor en de priester. Geen wonder dat het zelfstandig lezen van de Schrift later een reformerend effect op de kerk zou hebben.

Als middelaars fungeerden ten slotte ook de *beelden*. De overgrote meerderheid van gelovigen kon niet lezen of schrijven en was daarom aangewezen op de visuele tekenen van het Woord. Beelden waren de ‘boeken van de leken’, zoals reformatorische confessies dat menigmaal uitdrukten. Hoewel de verering van de beelden door de kerk officieel niet goedgekeurd werd, was dit wel de dagelijkse praktijk van veel gelovigen. Men boog zich letterlijk voor de beelden, zeker voor die van Maria. Dit verklaart mede waarom de Reformatie zich later zou uiten in een grootscheepse beeldenstorm.

37. Woltjer, *Op weg naar tachtig jaar oorlog*, 86-87.

38. Lexutt, *Die Reformation*, 43.

39. Holz, *Die abendländische Kirche im hohen Mittelalter*, 285.

40. Woltjer, *Op weg naar tachtig jaar oorlog*, 141.

1.1.3. *Clerus contra leek*

Kenmerkend voor de middeleeuwen was een groeiende kloof tussen geestelijkheid (clerus) en leek. Die tweedeling had alles te maken met de visie op het ambt. Kende de vroegchristelijke kerk aanvankelijk een 'lage' visie op het ambt, gaandeweg ontwikkelden de opzieners (*episcopi*) van de gemeente zich steeds meer tot leiders met macht en aanzien. We zien dat vooral in de ontwikkeling van het pausdom. De paus kreeg steeds meer zeggenschap over de kerk. 'Het gezag van de paus *in* de kerk werd als een macht *over* de kerk geïnterpreteerd.⁴¹

Men heeft daarin ook de invloed van het Romeinse recht gezien, die de kerkelijke leider steeds meer een juridische positie verstrekke. Zo ontstond er gaandeweg een tweedeling in de kerk: zij die wel en zij die niet gewijd waren. Een geestelijke (*clericus*) was iemand die de tonsuur had ontvangen van een bisschop en onder het kerkelijk recht viel. Er waren clerici met een lagere wijding die later in hun leven konden terugkeren naar de lekenstand. Scholing was aanvankelijk voorbehouden aan jongens die voorbereid werden op het priesterschap. Clerici met de priesterwijding konden op grond daarvan kerkelijke functies uitoefenen en de sacramenten toedienen.⁴²

Oude wortels

Het onderscheid tussen twee soorten christenen, clerici en leken, komen we al tegen bij de kerkvader Hiëronymus (347-420). Aanvankelijk betekende de term *klēros* 'uitverkiezing', wat toepasselijk was op alle christenen. Christenen vormden een uitverkoren volk. Vanaf de derde eeuw werd de term *clericus* gebruikt om iemand aan te duiden die speciaal belast is met de eredienst. De term *laos* betekent 'volk', de grote massa. Degene die clericus werd, verloor de hoedanigheid van leek, en ontving de nieuwe status sinds de dertiende eeuw door de tonsuur.⁴³

Door het sacrament van de priesterwijding werd aan de priester een bovennatuurlijke genade verleend, die hem de macht verleende tijdens de viering van de eucharistie de consecratie [de zegening van de gaven van brood en wijn, vdZ] te verrichten. Het priesterambt was een *character indelebilis*, een onuitroeibaar stempel dat niet tenietgedaan kon worden.⁴⁴ Het sacrament van de wijding gaf de priester tegenover de leek een hogere plaats binnen de goddelijke orde en hij was daardoor bekwaam om het offer van Christus in de mis

41. Van Vliet, *Kerk met twee ogen*, 75.

42. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 28. In het kerkrechtelijke jargon was er nog een onderscheid tussen een leek-geestelijke en een leek-religieuze. De religieuze leefde naar een kloosterregel en had de publieke gelofte van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid afgelegd. Een leek was iemand die, zonder geloften te hebben gedaan, in de wereld leefde. In de geschiedenis van de kerk hebben allerlei tussenvormen bestaan tussen een seculier en een regulier leven (*a.w.*, 28).

43. Martens, 'De leek in de rooms-katholieke traditie', 324.

44. Baudet, *Water bij de wijn*, 139.

te herhalen. Alleen de geestelijke leefde in de stand van de ‘volkomenheid’ en was bevoegd om het heil te bemiddelen.⁴⁵

In deze optiek oefent Christus Zijn onzichtbaar priesterschap door de kerk uit, dat wil zeggen door de priesters. Uit de heilige ritus van de eucharistie, verricht door de hiërarchische stand, breekt het bovennatuurlijke leven baan. De priester heeft de wijdingsmacht (*potestas ordinis*) van de hiërarchie, de macht om te consecreren.⁴⁶

Lekenbewegingen

Vanaf ongeveer 1000 ging er een belangrijker impuls van lekenbewegingen uit, gestimuleerd door paus Gregorius VII (1073-1085) in zijn verzet tegen allerlei simonitische praktijken en de lekeninvestituur (benoeming van bisschoppen en abten door wereldlijke machthebbers). De toenemende betekenis van de leken was het gevolg van een groeiende kritiek op de kerk en een behoefte aan verinnerlijking. Dit was een appel op het algemeen priesterschap van alle gelovigen, het feit dat iedere gelovige door de navolging van Christus zelfstandig tot God kon naderen. ‘De noodzakelijke bemiddeling door priesters in de bediening van de sacramenten was weliswaar officieel vastgelegd, maar tegelijkertijd leerde de Bijbel dat iedere vrome christen, ook een leek, rechtstreeks door Gods Geest kon worden aangeraakt’, aldus Suzan Folkerts.⁴⁷

Terwijl de zogeheten gregoriaanse hervorming enerzijds lekenbewegingen stimuleerde, leidde zij anderzijds tot een splitsing van de kerk in *ecclesiastici* (de eigenlijke kerk) en de leken, die voor *subditi* (letterlijk: onderworpen aan de kerk) aangezien werden. In de elfde eeuw verbreedde zich zelfs de kloof tussen geestelijken en leken en trokken geestelijken de bediening van alle sacramenten naar zich toe. De kerk was in hun ogen identiek aan de kerkelijke hiërarchie, de clericale orde.⁴⁸ De toenemende scheiding tussen clerici en leken kreeg in de *Codex Iuris Canonici* (Gratianus) haar juridische vastlegging. De eersten waren geroepen om de kerk te leiden, de anderen om zich aan de leiding van de kerk toe te vertrouwen (C. 12, q. 1, c. 7).⁴⁹

Na de gregoriaanse hervormingen in de elfde eeuw was de priester nog de enige officiële bemiddelaar van geestelijk heil. De clerus had de sleutelmacht over het heil. Tijdens het Vierde Lateraans Concilie in 1215 werd zelfs de ‘leken-

45. Goertz, *Radikalität der Reformation*, 42.

46. Trimp zegt krachtig: ‘In deze potestas is kennelijk het werk van de Heilige Geest volledig geobjectiveerd en in de beschikkingsmacht van de kerk gekomen’ (Trimp, *Ministerium*, 23).

47. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 47.

48. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 46.

49. Tijdens het Eerste Vaticaans Concilie (1870) werd deze tendens nog eens scherp bevestigd. Gehoorzaamheid zag Vaticanum I als het beslissende: ‘Niemand kan ontkennen dat de Kerk een niet-homogene gemeenschap is, waarin God sommigen heeft aangesteld om te bevelen, anderen om te gehoorzamen. Deze laatsten zijn de leken, de eerste zijn de clerici’ (*Supremi Pastores*, cap. 10).

preek' veroordeeld. Mensen die zich hieraan schuldig maakten, werden met excommunicatie bedreigd. Niet toevallig was dit concilie ook de vergadering waarop de exclusiviteit van de Roomse Kerk vastgelegd werd. 'Eén is de universele kerk van de gelovigen en buiten haar wordt in het geheel niemand gered.' De Parijse Artikelen van 1544 gingen nog verder en stelden dat de macht om te excommuniceren (*potestas excommunicanda*) door Christus naar goddelijk recht (*de iure divino*) en direct (*immediate*) aan de kerk verleend is. 'Daarom moeten de censures van de kerk zeer gevreesd worden', zo stelde de kerk.⁵⁰ Door de toenemende alfabetisering van de leken – zeker in de gegoede burgerij – ontstond er een toenemende spanning tussen clerus en leek. De gelovige werd steeds meer een geletterde (*litteratus*). Vanaf de veertiende eeuw benadrukten de leken in toenemende mate hun vrijheid en werd hun kritiek op de hiërarchische orde van de kerk feller. De groeiende kennis van de leek leidde tot een grotere kritiek op de geestelijkheid, die ontoereikend gevormd werd geacht, al hielden veel gelovigen nog vast aan de heilsbemiddelende bevoegdheid van de kerk.⁵¹

Direct voorafgaande aan de tijd van de Reformatie had de hiërarchisering van de kerk een hoogtepunt bereikt, met een concentratie op de macht van de paus en de priesterlijke bemiddeling. Antiklerikalisme en de opkomende lekenbeweging waren onlosmakelijk met elkaar verbonden. Een belangrijk deel van de populaire vlugschriften had geen ander doel dan om antiklerikale emoties op te roepen, verzet tegen de verdorven kerkelijke hiërarchie.⁵² Er was sprake van een confrontatie tussen twee vormen van gezag. Priesters hadden gezag vanwege hun ambt (*ex officio*), maar vrome leken ontleenden autoriteit en bemiddelingskracht aan rechtstreeks ontvangen vermogens (*ex gratia*).⁵³ 'Waar priesters een brug sloegen tussen God en de gewone gelovigen door de bediening der sacramenten, deden profeten dat door middel van hun visioenen en profetieën.'⁵⁴

1.1.4. Het dieptepunt van de mis

Het lijkt vanzelfsprekend dat ook 'gewone' gelovigen deelnemen aan het avondmaal. Maar de middeleeuwen laten een ander beeld zien. De eucharistie (de roomse aanduiding van avondmaal) heeft zich in deze periode steeds meer zo tot een 'heilige' mis ontwikkeld dat de gewone gelovige van lieverlee werd uitgesloten. De mis was volgens Küng dé vroomheidspraktijk van de middeleeuwen en wie het kon betalen kon honderden missen laten 'lezen' voor zichzelf en voor anderen, voor zijn tijdelijke of eeuwige heil, zonder zelf

50. Evans, *Problems of Authority in the Reformation Debates*, 163.

51. Basse, *Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation*, 38.

52. Goertz (hrsg.), *Umstrittenes Taufertum 1525-1975*, 57-58.

53. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 46-47.

54. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 53.

ooit tegenwoordig te zijn, ‘een schijnbaar onfeilbaar heilsmiddel, dat boven iedere vorm van gebed stond’.⁵⁵

De Griekse en de joodse godsdienst kenden het beeld van het offer en het bloed als genoegdoening (ter uitwissing van onreinheid en schuld) en wisten ook van de geestelijke betekenis ervan (een betekenis achter de bloedige cultus van het Oude Testament), maar het christendom maakte het geestelijke karakter ervan tot een exclusieve gelegenheid, aldus Angenendt.⁵⁶ De Vroege Kerk distantieerde zich van de bijzondere betekenis van tempel en altaar en zag de gemeente zelf als een tempel (1 Kor. 3:16; 1 Petr. 2:5). Tot de diepingrijpende veranderingen die het Nieuwe Testament meebracht, behoorden de relativering van heiligheid van geografische plaatsen en de propagering van de persoonsheiligheid.⁵⁷ In de Vroege Kerk communiceerden de gelovigen allemaal en wilde een regionaal concilie in 342 zelfs personen bestraffen die wel de mis bijwoonden maar niet communiceerden. De communie was vooral een teken van gemeenschap. Lekkerkerker noemt als verklarende factor van de priester- en offercultus de belangstelling van de zogeheten mysteriegodsdiensten voor de sacramenten. Kerkvaders gingen steeds meer de bijzondere betekenis van de sacramenten benadrukken. Ignatius sprak over de eucharistie als een ‘geneesmiddel der onsterfelijkheid’. Justinus stelde dat wij geen gewoon brood en wijn ontvangen; hij gebruikte reeds het woord ‘verandering’. De schrijvers na hem, zoals Tertullianus en Origenes, betoogden dat het doopwater door de aanroeping Gods een bijzondere werking ondergaat.⁵⁸ In de eucharistie leidde een en ander tot de gedachte van een *onbloedig* offer, een *geestelijke* maaltijd waarin de gemeenschap met de opgestane Heere en met elkaar werd beoefend. Toch keert de gedachte van het bloed als ‘oerstof’ van alle religies al snel terug, onder meer bij Tertullianus (tweede eeuw), die van mening was dat ter vergeving van de zonden het eigen bloed nodig is – aangevuld met de betekenis van het martelaarschap, zodanig dat martelaren zelfs de voorbede konden doen. Vanaf de zesde eeuw verdween de gedachte van een onbloedig offer en werd melding gemaakt van bloedende hosties als teken van de bijzondere aanwezigheid van Christus.⁵⁹ Vanwege het toenevende aantal gelovigen nam het aantal altaren en vieringen in een en dezelfde kerk toe en sprak paus Leo de Grote (pauz van 440 tot 461): ‘Daarbij moet het brengen van het offer herhaald worden.’⁶⁰

55. Küng, *Het christendom*, 416.

56. Angenendt, *Offertorium*, 38 e.v.

57. Angenendt, *Offertorium*, 52, 53. G. Sevenster heeft in een bijdrage over het ‘vroeg-katholicisme’ en het Nieuwe Testament uiteengezet dat in het Nieuwe Testament geen sprake was van een klasse van priesters noch dat het avondmaal als een offer werd gezien. Pas in de overgang van de vierde naar de vijfde eeuw is er sprake van een sacrament van de priesterwijding. Bij de kerkvaders is daarvan volgens hem nog geen bewijs te vinden (Berkhof, e.a., *Protestantse verkenningen na ‘Vaticanum II’*, 37).

58. Lekkerkerker, *De Tafel des Heren*, 80, 81.

59. Angenendt, *Offertorium*, 44.

60. Angenendt, *Offertorium*, 59.

Küng heeft aangetoond hoe in de eerste eeuwen de mis een heel eenvoudige, gemakkelijk te begrijpen structuur had. De gelovigen communiceerden onder de gedaanten van brood én wijn. ‘Een maaltijd zonder te eten, een communie vóór de Mis of voordat het dankgebed ten einde was, zou in de gedachten van de eerste christenen volslagen onzinnig geweest zijn.’⁶¹

Toenemende afstand

Onder de invloed van het Romeins-byzantijnse hofceremonieel werd echter een reeks ceremonies overgenomen, soms van heidense afkomst, zoals kniebuigingen, kussen en buigingen. De overplanting van de Romeinse lokale liturgie naar het rijk der Franken had een sterke uitschakeling van het volk tot gevolg: de door het volk niet begrepen Latijnse taal, het scheiden van het koor van de clerici van het schip der gelovigen, de beperking van het meevieren tot het passieve kijken, een van de misteksten losgemaakte willekeurige allegorische misuitleg. Het volk *kijkt* in plaats van dat het de communie ontvangt en het brood *eet*.⁶² De priester voerde de eucharistie uit in de eenzame positie die leek op het bedienen van het levitische zondoffer.⁶³

In de sacramentsopvatting volgde er een verandering van een *symbolische* opvatting van het sacrament als een uitwendig teken van een innerlijke, onzichtbare zaak (de opvatting van Augustinus), naar die van de *verandering* van brood en wijn in het vlees en bloed van Jezus Christus. Deze tendens begon al bij Ambrosius, die sprak over het aanbieden (offeren) van de gaven van deze vlekkeloze onbloedige offergave (*immaculatam incruentam hostiam*). Aanvullend vraagt hij of God dit offer door de handen van Zijn engelen tot Zijn hemelse altaar wil brengen. In plaats van het sacrament alleen als een symbolisch begrip te zien, verhult de liturgische viering het goddelijke en *bewerkt* zo het heil. Volgens een *metabolisch* verstaan (= het ondergaan van een gedaantewisseling) werkt de goddelijke genade als verandering van de materie waarbij de genade het heil in zekere mate een substantieel ding maakt, aldus Angenendt.⁶⁴

Ten aanzien van de aard van het sacrament groeide in de geschiedenis van de westerse kerk een toenemend conflict tussen een *symbolische* en een *realistische* benadering. De eenheid van symbool (brood en wijn) en werkelijkheid (lichaam van Christus), kenmerkend voor de vroegchristelijke wereld, begon in de vierde eeuw af te brokkelen. Het symbool werd niet langer gezien als middel om deel te hebben aan de werkelijkheid van Christus, maar was slechts een teken, gescheiden van de werkelijkheid die het uitdrukte. Het ‘lichaam van Christus’ werd bovendien steeds meer met de kerk vereenzelvigd en de

61. Küng, *Kerk in concilie*, 78.

62. Küng, *Kerk in concilie*, 79-80, 102.

63. Evans, *Problems of Authority in the Reformation Debates*, 170.

64. Angenendt, *Offertorium*, 68-69.

sacramentele tegenwoordigheid van Christus concentreerde zich hoe langer hoe meer op de elementen van brood en wijn op het altaar. ‘De eucharistie wordt niet langer beleefd als een gemeenschappelijke viering maar als een ritueel drama voltrokken door de priester bij het altaar, en de gemeente alleen als toeschouwer’, aldus William R. Crockett.⁶⁵

Brood en wijn als heilige objecten

In de negende eeuw kwam bij de Franse monnik Paschasius Radbertus de gedachte op dat brood en wijn *werkelijk* in het lichaam en bloed van Christus veranderden. Brood en wijn waren niet langer symbolen van participatie aan de verrezen Christus, door een maaltijd met elkaar te delen, maar heilige objecten op het altaar. De centrale vragen van de eucharistische theologie in de middeleeuwen waren vervolgens het probleem *hoe* Christus aanwezig was in de elementen en wat de specifieke relatie was tussen de uitwendige tekenen van brood en wijn en de innerlijke realiteit van het lichaam en bloed van Christus waarnaar zij verwezen.⁶⁶

Volgens Van Eijk werd in het eerste millennium de terminologie van aanwezigheid in verband met de eucharistie en de andere sacramenten nauwelijks gebruikt. Lange tijd was niet ‘tegenwoordigheid’ (*praesentia*), maar ‘gedachtenis’ (*memoria*) een sleutelwoord voor de betekenis van de eucharistie. De term *praesentia* verwees naar Jezus’ aanwezigheid op aarde en Zijn wederkomst, *memoria* naar Zijn aanwezigheid in de tijd daartussenin, en wel in de eucharistie. De controverse die in de negende eeuw ontstond over de eucharistie was ten diepste een ‘crisis van de sacramentele idee’, aldus Van Eijk. De eenheid van teken en betekende werkelijkheid (*figura* en *veritas*) dreigde weg te vallen. De eucharistie werd niet langer aangeduid als *corpus mysticum* (mystiek lichaam), maar als *corpus verum* (waarachtig lichaam). De werkelijke aanwezigheid van Christus in de eucharistie werd verengd tot brood en wijn en gezien als het effect van de consecratie. Vandaar ook de devoties gewijd aan de geconsacreerde hostie.⁶⁷

Door al deze ontwikkelingen was het geestelijk eten van Christus (*manducare Christum spiritualiter*) op de achtergrond geraakt. De verwetenschappelijking van de theologie verplaatste de interesse van het sacramentum naar het zevental sacramenten. Een aristotelisch begrip van causaliteit schreef daaraan specifieke bewerkende kracht toe. De persoonlijke gemeenschap in geloof en liefde met Christus als de bredere bedding van de sacramentele communie is dan verdwenen.⁶⁸

65. Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation*, 107.

66. Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation*, 106-107.

67. Van Eijk, *Eucharistie*, 18-21.

68. Van Eijk, *Eucharistie*, 160-161.

Sacramenten als ‘oorzaken’ van genade

We kunnen deze sacramentele ontwikkeling theologisch duiden als de ontwikkeling van de platoons-augustiniaanse benadering (het teken of symbool verwijst naar de inhoud) naar een meer realistisch begrip van de eucharistie (het teken *is* de werkelijkheid zelf). In de traditie van Augustinus leerde men dat het sacrament pas een heilig teken van een goddelijke ‘zaak’ was als het Woord erbij komt (het Woord maakt het sacrament pas tot een sacrament). Onder invloed van de aristotelische filosofie (met haar onderscheiding van materie en vorm) kwam bij Thomas van Aquino (1225-1274) een realistische benadering op. Niet meer de op *kennis* berustende verwijzende functie stond centraal, maar de (*meta*)fysische werking op de deelnemer.

Was in de platoonse wereld de relatie tussen zichtbaar teken en onzichtbare werkelijkheid die van participatie, nu wordt gezegd dat sacramenten geen tekenen van genade zijn, maar genade ‘veroorzaken’ (causaliteit). De sacramenten *bewerken* wat zij beduiden. God is de hoofdoorzaak, de sacramenten zijn instrumentele oorzaken. De sacramenten zijn secundaire oorzaken of ‘instrumenten’ waardoor Christus’ reddende kracht wordt overgebracht.⁶⁹

Volgens Thomas van Aquino was de eucharistie echter geen nieuw offer, noch een herhaling van het offer op het kruis. Christus’ offer was eens en voor altijd gebracht en kon niet herhaald worden. Toch was volgens Thomas de eucharistie een sacramenteel teken van het lijden van Christus, een teken dat duidt op de werkelijkheid die het weergeeft. Hier volgde Thomas de kerkvader Augustinus, voor wie het sacramentele teken een teken is van de werkelijkheid die het uitdrukt. Het lijden van Christus is aanwezig in de eucharistie niet op de wijze van herhaling, maar op de wijze van herinnering (*anamnesis*).⁷⁰

Sinds de vroege middeleeuwen is niet meer de gedachtenis aan de Heere de aanleiding tot de mis, maar het menselijk verlangen naar boete en verzoening. Hiermee is er volgens Angenendt sprake van een verandering in blikrichting. Niet Jezus Christus is dan de eerste aanleiding tot de mis, maar de intentie van de mens. Vandaar een explosieve toename van het aantal privémissen.⁷¹

Vanwege de verandering van de tekenen van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus, wordt de *consecratie* tot een steeds belangrijker onderdeel van de mis, die ook zacht en geheimenisch wordt uitgesproken. De priester krijgt met deze handeling een zeer grote volmacht die hem een uitzonderingspositie ten opzichte van het volk geeft. De priester offert voor het volk, dat met hem meebidde en ‘aandachtig’ toekijkt. De priester wordt hier nadrukkelijk als middelaar gezien die het offer brengt en het gebed van het volk tot God opzendt. ‘Ingrijpend is de theologische consequentie’, zo becommenta-

69. Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation*, 117.

70. Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation*, 121.

71. Angenendt, *Offertorium*, 104.

riert Angenendt. ‘De priester offert voortaan voor het volk, volk en priesters offeren niet meer samen.’⁷²

Angenendt ziet hier een breuk met de traditie. De priester wordt een middelaar die in de mis het offer *namens* het volk brengt en God aanbiedt. De priester consecreert niet alleen in naam van Jezus Christus, veelmeer voltrekt hij het offer in naam van de Hoge priester en de enige Middelaar Jezus Christus. Gevolg is de tweedeling van de gemeenschap van gedoopten, die toch het heilig priesterschap vormt volgens 1 Petrus 2:5. Alleen de bijzondere klasse van de clerici offert in de volle zin van het woord. ‘Liturgiehistorisch voltrekt zich met deze onderwaardering van het volk een gebeuren van ongekende omvang.’⁷³

De hostie wordt steeds heiliger. Vandaar dat er steeds meer reinigingsrituelen werden voorgeschreven. Vanaf de negende eeuw is het verboden om de communie met de hand te nemen.⁷⁴ De communie wordt daarop steeds minder, vanwege het sacrament als het *tremendum mysterium* (het mysterie dat huiver oproept). Men durfde niet ter communie te gaan wegens onreinheid waardoor men zich onwaardig voelde voor het ontvangen van de communie. Er ontstond een tweedeling, de cultisch bevoorrechten en de achtergestelden.⁷⁵ De twaalfde eeuw geldt als een keerpunt in de middeleeuwen. De *scholastiek* bracht de toenmalig gegroeide leer van de kerk in een systematische vorm. Zo kwam zij tot de vaststelling van de zeven sacramenten. Ten aanzien van het sacrament zelf stelde zij dat het sacrament niet alleen een uiterlijke weergave van een innerlijke en geestelijke zaak is, maar ook een bemiddeling van zijn geestelijke inhoud.⁷⁶ De scholastiek stelde dat de mis niet alleen herinnering of anamnese was maar ook een totstandbrenging, offer. Dat was een breuk met het middeleeuwse hooggebed waarin God de Vader dank werd gezegd voor het heil in de dood en opstanding van Jezus Christus.⁷⁷

Leer van de transsubstantiatie

In de dertiende eeuw werd de leer van de *transsubstantiatie* vastgelegd (Vierde Lateraans Concilie, 1215), wat inhield dat op het moment van de consecratie (het zegenen van brood en wijn) brood en wijn veranderd werden in het lichaam en bloed van Jezus Christus. De vorm (brood/wijn) bleef hetzelfde, maar de substantie veranderde (vandaar *transsubstantiatie*).

Deze leer wilde zich volgens Angenendt juist keren tegen het hyperrealisme en komen tot een vergeestelijkte betekenis van het lichaam van de Heer. Deze

72. Angenendt, *Offertorium*, 198-199, 203.

73. Angenendt, *Offertorium*, 207.

74. Angenendt, *Offertorium*, 214.

75. Angenendt, *Offertorium*, 217-218.

76. Angenendt, *Offertorium*, 296.

77. Angenendt, *Offertorium*, 358 e.v.

duiding wilde het midden bewaren tussen ‘grof sensualisme’ en ‘zuiver spiritualisme’. Het is de verhoogde Kurios Die Zich in de gaven Zelf geeft, als een ‘hogere’ substantie.⁷⁸

Dat Jezus Christus de eigenlijke Middelaar is, heeft de scholastiek voortdurend betoond. Maar in de liturgie greep de scholastiek terug op de sinds de negende eeuw geldende gedachte van de priester als bemiddelaar. Thomas van Aquino stelt onomwonden dat de priester als middelaar (mediator) tussen God en het volk gesteld is. De priester treedt bij het misoffer in voor het volk en offert lichaam en bloed van Jezus Christus aan God de Vader. De volmacht tot de transsubstantiatie gaf aan de priester de beschikking over het lichaam van Christus op het altaar, dat hij aansluitend kon offeren.⁷⁹

Daar zit iets tegenstrijdigs in. De middeleeuwse theoloog Gabriel Biel (gest. 1495) stelde dat de priester ‘het ware lichaam en het bloed van Christus krachtens de sacramentele woorden consecreren kan’, waarbij zijn ‘heilige’ handen de sacramentsgenade overdragen. Aan het misoffer nemen dan allen deel. Iedereen moet zijn wil in deemoedige gehoorzaamheid opofferen en zo de geboden van God vervullen. Dat is dan het ‘geestelijke’ offer, verbonden met de gaven die de gelovigen meebrengen. Maar dit offer wordt uiteindelijk toch hiërarchisch voltrokken, aldus Angenendt. ‘De omstanders offeren slechts indirect, de celebrerende priester direct.’ Dat betekent een opsplitsing van de offerende gemeente met een exclusieve aandacht voor de mispriester.⁸⁰

Terwijl in de Vroege Kerk *alle* leden communiceerden, communiceert nu de priester voor allen. De motivering is dat de kracht (*virtus*) van de priester zich over alle leden van de kerk uitstrekt. De gelovigen zullen vergenoegd moeten zijn met de ‘geestelijke’ communie. Deze brengt ‘geen gevaar’, aldus Gabriel Biel, en is daarom in geval van twijfel als ‘zekerder’ dan de feitelijke communie te waarden.⁸¹

Angenendt concludeert dat de concentratie op de priesterlijke verandering en het offer alsmede de onderwaardering van de leek een ‘verstreckende theologische heroriëntatie’ teweegbrachten, die aanleiding gaf tot de gedachte van ‘het heilige aanschouwen’. Daarmee werd het Bijbelse principe ‘geloof komt door het gehoor’ ingewisseld door ‘geloof komt door het zien’. De sacramentele ontmoeting met Jezus Christus vond plaats na de verandering van brood en wijn bij de elevatie en kon per definitie gemakkelijk zonder eten en drin-

78. Angenendt, *Offertorium*, 364. De term *substantie* verwijst niet naar een materiële substantie, maar naar de innerlijke werkelijkheid (= substantie) in de eucharistie, dat wil zeggen Christus Zelf. De werkelijkheid die present is op het altaar, is Christus. Hij verandert in deze werkelijkheid door een verandering (transsubstantiatie) van de elementen, zodanig dat hun innerlijke werkelijkheid niet langer meer is ‘de substantie’ van brood en wijn, maar de substantie of werkelijkheid van Christus Zelf (DS 1642, 1652).

79. Angenendt, *Offertorium*, 368-369.

80. Angenendt, *Offertorium*, 444-445.

81. Angenendt, *Offertorium*, 446-447.

ken. Na de aanblik van de opgeheven hostie gingen velen weer huns weegs, vaak naar de eerstvolgende gelegenheid om de hostie te aanschouwen.⁸² De scholastici gaven de theologische motivering: de communie kon niet alleen met de mond ontvangen worden, maar ook met de ogen aanschouwd worden. Zeker voor diegenen die van de werkelijke ontvangst waren uitgesloten, werd deze aanschouwing aanbevolen.⁸³

Zo intensief als de scholastiek zich had beziggehouden met het offer en de consecratie, zo weinig deed zij dat met de communie. De praktijk was in de middeleeuwen volgens Angenendt hoogst eenzijdig: er was slechts een sporadische deelname. Hoewel het verboden was de mis alleen te vieren, dat wil zeggen zonder deelnemers, vond de mis in de meeste gevallen plaats zonder gemeente en zonder uitdeling van de communie.⁸⁴

Regelmatige communie

Het Vierde Lateraans Concilie schreef een regelmatige heilige communie en biecht voor. Het geloof in de transsubstantiatie van brood en wijn en van de werkelijke tegenwoordigheid was de voornaamste inhoud van de spiritualiteit van de middeleeuwse mens. De keerzijde van dit geloof was dat een mens zich zo zondaar gevoelde dat men afstand ging houden ten opzichte van Gods heilige tegenwoordigheid. Het gevolg was dat de communiefrequentie afnam en de gelovigen vanuit de verte keken naar de heilige hostie die werd aanbeden in plaats van gebruikt.

Een recent handboek over de eucharistie in de tijd van de Reformatie laat zien hoe in de middeleeuwen, vanaf de twaalfde eeuw, het wijdingsambt van priester tot een volwaardig sacrament groeide. De priester kreeg het alleenrecht om de eucharistie te bedienen. Alle aandacht ging uit naar het moment van de consecratie. Er ontstonden allerlei devoties gericht op de hostie, die in processies rondgedragen werd. Gelovigen knielden ervoor en er werden bedevaarten georganiseerd om hosties te aanbidden die aanleiding hadden gegeven tot bijzondere wonderen.⁸⁵

De kerk beschikte over het heil en deelde het via de priester als haar vertegenwoordiger uit. Niet de doop, maar de eucharistie vormde de kern van het leven van de kerk. De eucharistische theologie is een theologie van en voor de *priester*, meer dan die voor de gedoopte, aldus David N. Poser. In het centrum stond de priester die namens Christus het offer bediende – parallel aan zijn priesterlijke rol van het vergeven van zonden door het boetesacrament.⁸⁶ De rol van de priester was onontbeerlijk, niet in de eerste plaats een kwestie van

82. Angenendt, *Offertorium*, 475.

83. Angenendt, *Offertorium*, 377-378.

84. Angenendt, *Offertorium*, 381, 390.

85. Wandel (red.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, 17 e.v.

86. Fiorenza en Calvin (red.), *Systematic Theology*, deel 2, 278.

bevoegdheid (als ‘opvolger van de apostelen’), maar als een sacramenteel gegeven: de priester symboliseert, representeert in de pregnante sacramentele zin Christus.⁸⁷

Heftig debat over aard van offer

Gary Macy laat zien hoe de leer van de transsubstantiatie onderwerp was van heftige discussies onder theologen en filosofen. Trente sprak wel van ‘een waar en eigenlijk offer’ (*verum et proprium sacrificium*), maar verzuimde uit te leggen wat nu precies verstaan moest worden onder offer. Het gaf aanleiding tot het ontwerpen van allerlei (scholastieke) onderscheidingen die onder meer licht moesten werpen op het verschil tussen het offer van Christus en het offer van de mis.⁸⁸

Kortom, voer voor theologen en filosofen, maar niet besteed aan de gewone gelovigen, aldus Macy, voor wie deze theorie zoiets was als de kwantumfysica voor niet-wetenschappers. De gelovigen hielden het op wonderverhalen en waren vooral onder de indruk van het moment van consecratie, doorgaans aangekondigd met het rinkelen van een bel. Voor de gewone man op het platteland moet de miraculeuze aanwezigheid van het lichaam van Christus in de hostie een bijzondere ervaring zijn geweest.⁸⁹ De opheffing van de heilige hostie werd spoedig als het hoogtepunt van de mis beleefd. De kerkklok werd geluid als dat moment van de opheffing plaatsvond en mensen konden soms via kijkgaten in de kerkmuren ‘naar Jezus kijken’. Het aantal heilige missen vermenigvuldigde zich ten dienste van levenden én doden, ‘maar de liturgie van de eucharistie als viering van de hele gemeenschap, werd uit het oog verloren’.⁹⁰

Vanaf de veertiende eeuw begonnen de meeste filosofen en theologen in Noord-Europa eraan te twijfelen dat door de goddelijke genade de substantie van het brood vervangen werd door de substantie van het lichaam van Christus. Dat waren de zogenaamde ‘nominalisten’, die stelden dat ‘brood’ of ‘schaap’ niet meer waren dan ‘namen’ (*nomina*) die willekeurig gekozen werden als aanduiding van een verzameling objecten die op elkaar lijken. De nominalisten konden van de transsubstantiatie niet meer zeggen dan dat ze als *geloofswaarheid* aanvaard moest worden. Toen het gezag van de middeleeuwse kerkelijke autoriteiten eenmaal in twijfel werd getrokken, in de zestiende

87. Van Eijk, *Eucharistie*, 110.

88. Wandel (red.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, 166 e.v.

89. Wandel (red.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, 23 e.v., 35 e.v.

90. Hamans, *Geschiedenis van de Katholieke Kerk*, deel 1, 446, deel 2, 630. Gelovigen verdrongen zich massaal om de geconsacreerde hostie te zien, al communiceerde men steeds minder. Men zag het sacrament als iets magisch wat bescherming bood tegen ziekten en onheil, evenals het teken van het kruis. ‘De kerk bewerkte niet een veilig toevluchtsoord op basis van haar geloof en leer, maar vanwege de zekerheid die gegarandeerd werd door zijn sacramenten’ (Möller, ‘Piety in Germany Around 1500’, 56 e.v.; Graus, ‘The Crisis of the Middle Ages and the Hussites’, 88-89, 98).

eeuw, viel de basis voor het geloof in de transsubstantiatie weg, of men moest naar de filosofie van Thomas van Aquino terugkeren. MacCulloch: ‘Diegenen die trouw bleven aan de kerk van Rome deden dat over het algemeen dan ook; in het zestiende-eeuwse Europa werden echter duizenden protestanten op de brandstapel verbrand omdat ze niet langer de ideeën van Aristoteles aanhingen, een man die zelf nooit van Jezus Christus had gehoord.’⁹¹

Als de sacramenten bediend worden volgens de instelling van Christus en de intentie van de kerk – waarbij de ‘rechte materie’ met de ‘rechte vorm’ verbonden wordt –, bewerken sacramenten als het ware onfeilbaar de genade. Zij bewerkt deze *ex opere operato*, dat wil zeggen krachtens de voltrokken daad zelf, zo stelde het Concilie van Trente (1545-1563). Wanneer dus een sacrament in overeenstemming met de intentie van de kerk gevierd wordt, werkt de kracht van Christus en Zijn Geest erin en erdoor, ‘onafhankelijk van de persoonlijke heiligheid van de dienaar’.

De eucharistie ontwikkelde zich steeds meer tot een werkelijk *offer*, zo legde Trente vast. ‘Wie zegt, dat in de mis God niet een werkelijk en eigenlijk offer heeft gebracht, of de offerhandeling in niets anders bestaat, als dat Christus tot voedsel aangereikt wordt, die zij vervloekt’ (DS 1751). Trente liet met de woorden *verum* (werkelijk, waarachtig) en *proprium* (eigenlijk) daarover geen misverstand bestaan. Het misoffer is een verwijzing naar het kruisoffer, het is geen lege (*nuda*) herdenking van het kruis, maar een representatief offer. En wie dat loochent, is door Trente vervloekt (DS 1651).⁹² Kritiek op het sacrament van de mis was niet zomaar onschuldig, zij tastte de grondslagen van de middeleeuwse kerk aan, en was daarom niet meer af te doen met lijfstraffen, geldboetes of bedevaarten. De doodstraf werd uitgevoerd, met als eerste slachtoffer in de Nederlanden Jan de Bakker in 1525.⁹³

1.1.5. Het sacrament de gelovige ontzegd

De ontwikkeling van de eucharistie in de middeleeuwen laat zien hoe het avondmaal als gezamenlijke liefdesmaaltijd was ontaard in een onpersoonlijke plechtigheid waar alleen de priester brood en wijn nuttigde (uit angst dat er gemorst zou worden door gewone gelovigen), ongeacht of er gelovigen waren voor wie die deze gaven eigenlijk bedoeld waren. De gelovigen kwamen naar de kerk om de hostie te *zien*, niet om deel te nemen aan de communie, zo zagen we. Ja, de wens om de hostie te zien, was wellicht een compensatie voor een minder frequente communie (eenmaal per Pasen, aldus het voorschrift van het Vierde Lateraans Concilie), stelt Isabelle Brian.⁹⁴

Door de onverstaanbare liturgische taal en een zekere plechtstatigheid in

91. MacCulloch, *Reformatie*, 45.

92. Van 't Westeinde, *De moderne theologie over het misoffer*, 11.

93. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden*, 52.

94. Wandel (red.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, 161, 186 e.v.

de eredienst, keek de vroege middeleeuwer van een afstand vol ontzag naar het mysterieus gebeuren dat zich bij het altaar voltrok. 'De mis werd een schouwspel, dat door het volk meditatief kon worden gevolgd en in adoratie aanschouwd.'⁹⁵ Calvijn spreekt van een geweldige ontheiliging van de sacramenten door de 'tirannie van het pausdom' wat zich uit bij de onverstaanbare woorden (Latijn) van de consecratie. 'Ze denken immers dat het voldoende is als een priester de consecratieformule murmelt, terwijl het volk er zwijgend bij staat zonder er iets van te begrijpen. Ja, ze hebben er alles aan gedaan om te voorkomen dat het volk iets van het sacrament zou leren, want in aanwezigheid van ongeletterde mensen zijn ze alles in het Latijn gaan zeggen. Later is het bijgeloof zo ver gegaan dat ze gingen denken dat de consecratie alleen naar behoren uitgevoerd wordt met wat dofklunkend gemompel dat maar voor een enkeling te horen is.'⁹⁶ De algemene communie van het volk verdween uit overdreven eerbied en door onnodige verscherping van de morele voorwaarden en nuchterheidsvoorschriften, enzovoorts. 'Zo was het oorspronkelijk actief meevierende, meedankende en meezingende volk een passief en stom volk geworden. Pas in 1879 werd het volksmissaal verwijderd van de index van verboden boeken', aldus Küng.⁹⁷

De toenemende isolering van de priester (die het sacrament uitdeelde) van de leek (die passief toekeek), vertaalde zich ook in de architectuur van de kerk. Er ontstond een grote scheiding tussen enerzijds het koor, waar de priester bij het altaar zijn handelingen verrichtte, en anderzijds het 'kerkvolk'. Daarmee kwam er in zekere zin een 'kerk in de kerk', aldus Heinrich Holz, waarbij de kathedraal het verhoogde gedeelte was dat de gelovigen van de priester scheidde.⁹⁸

In de middeleeuwen communiceerden de leken steeds minder frequent. De verheven positie van de eucharistie leidde tot toenemende kritiek op de sacramentsbeleving. Er ontstonden in de late middeleeuwen groepen van 'sacramentariërs' die een geestelijke beleving met het sacrament bepleitten in plaats van een visuele beleving c.q. verering van de geconsacreerde elemen-

95. Boon, 'De critiek der Reformatie op het eucharistisch offer', 139.

96. Calvijn, *Institutie* IV, 14, 4.

97. Küng, *Kerk in concilie*, 103. Ook J.J. Woltjer wijst op het verdwijnen van een gemeenschappelijke maaltijd. 'De gemeenschappelijke tafel was tot altaar geworden waar de priester, met de rug naar de gelovigen, de woorden van de consecratie sprak.' Alleen de priester dronk de geconsacreerde wijn (Woltjer, *Op weg naar tachtig jaar oorlog*, 82-83). Panger spreekt van 'de distantie van het ongenaakbaar geheim dat niet buiten de liturgische ruimte treedt, de distantie ten slotte van het mysterie zelf, dat door eindeloze herhaling telkens opnieuw gerealiseerd moet worden en dat buiten de sacramentele ruimte niet effectief tot gelding kan worden gebracht' (Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideënw wereld 1000-1300*, 96). De hele mis is volgens de ex-pastoor Veluanus 'een nutteloos heidens schouwspel', bovendien in de eerste zes eeuwen van de kerk onbekend. De priester die de mis opdraagt eet en drinkt alles helemaal alleen en wil zijn toeschouwers helemaal niets daarvan meedelen, wat ook tegen de woorden van de canon [het deel van de mis dat bestaat uit een reeks stille gebeden, vdZ] ingaat' (Veluanus, *Wegwijzer voor gewone gelovigen*, 152).

98. Holz, *Die abendländische Kirche im hohen Mittelalter*, 182.

ten. De sacramentariërs, geïnspireerd door humanisten als Wessel Gansfort en Cornelis Hoen, verzetten zich tegen de magische aspecten van de roomse sacramentsleer. De hervormingsgezinde groeperingen concentreerden zich niet op het uiterlijke gebeuren van de rite maar op de innerlijke intenties van de communicant.⁹⁹

Henri Bouchette laat zien hoe de gewone gelovige volkomen op de achtergrond was geraakt. Hij was leek, onmondig en ondeskundig. Dat kwam vooral openbaar in de eucharistieviering. De lagere geestelijkheid kon amper lezen. Voor de plattelandspresbyter was de mistekst vaak nauwelijks begrijpelijk en ‘goeddeels occulte bediening van het mysterie’. Men was veel meer vervuld van relikwieën en van sacramentswonderen dan van levende sacramentservaring. De rekening van het kerklatin en het priestercelebaat was ontstellend hoog. Het presbyterkoor leek het heilige der heiligen te zijn, het kerkchip gold nauwelijks als de tempelvoorhof. De scheiding kon alleen maar diepe verarming brengen. ‘Als de mis-vierders tot mis-aanhoorders in een vreemde taal zijn gedegradeerd, dan kan dat de mis-bedienaars in het koor geestelijk toch niet onberoerd laten. De enorme daling van het aantal communicanten is dan ook gepaard gegaan met de verschijning van een clerus die maar al te vaak haar gezag meer moest ontleen aan de geheimzinnigheid van bevoegdheden dan een voortreffelijkheid van levenswandel.’¹⁰⁰

Bouchette wijst op de termen van ‘neemt en eet’ en ‘doe dat tot Mijn gedachtenis’ om te onderstrepen dat gelovigen de sacramenten alleen maar in de hoedanigheid van hun algemeen priesterschap kunnen ontvangen en daarin ook medebedienen. In de rooms-katholieke eredienst viel vanwege de overaccentuering van het presbyterambt en de tegenwoordigheid van Christus het priesterschap van alle gelovigen praktisch weg. ‘Gevoelsmatig doet bij het belletje van de Consecratie Christus pas Zijn intree in de mis. De medewerking van de “kerkganger” is nergens vereist, *zelfs zijn aanwezigheid niet*’ (cursief van de schrijver).¹⁰¹

99. Basse, *Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation*, 177. De term *sacramentariërs* is overigens omstreden. Deze groep noemde zichzelf liever ‘evangelischen’, gelovigen die samen met Bijbelse humanisten bijeenkwamen in conventikels en een reactie vormden op een kerk van vooral uitwendige rituelen (Williams, *The Radical Reformation*, 95-96). De sacramentariërs vertoonden veel overeenkomsten met de dopers, zoals in hun kritiek op het misoffer, de beelden- en heiligenverering, maar het grote verschil was dat de sacramentariërs nooit een organisatie hebben opgebouwd. Het bleven losse kringen die bijeenkwamen om Gods Woord te horen (Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden*, 69).

100. Bouchette, *Leek en ambt*, 41-42.

101. Bouchette, *Leek en ambt*, 51. Zie ook Van Eijk, die stelt dat de eeuwen van communiemijding talrijker zijn geweest dan die van frequente communie. Al in de vijfde eeuw was het aantal communicerenden gering. Toch had aanwezigheid effect, want men kan veel meemaken van de eucharistie zonder aan de communie deel te nemen, zoals de verkondiging van het Woord en het eucharistisch gebed (Van Eijk, *Eucharistie*, 138). ‘De geringe communiefrequentie werd wel niet veroorzaakt, maar toch zeker in de hand gewerkt door de grotere aandacht voor het offerkarakter van de eucharistie’ (Van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, 245).

Wortels van avondmaalsmijding

Sommige schrijvers hebben gewezen op parallellen met de latere avondmaalsmijding in bepaalde reformatorische kringen. Beelen wijst in zijn proefschrift over dit onderwerp op de wortels in de late middeleeuwen als het gaat om de verering van de hostie, het benadrukken van de geestelijke communie (ten koste van de sacramentele communie). Het sacrament is iets wat de priester viert, terwijl de overige aanwezigen toekijken. ‘De priester fungeert als middelaar tussen God en de gelovigen. Hij verkeert in de nabijheid van de hemel, terwijl de gelovigen op afstand gehouden worden.’¹⁰² Het Concilie van Trente keert zich tegen deze gewoonte, maar de geringe deelname blijft vanwege de heiligheid van het sacrament en de afstand die gelovigen ervaren.¹⁰³

Lekkerkerker stelt dat het duidelijk afzonderen van een deel van het kerkgebouw voor de sacramenten een eerste stap is, gedaan op een weg die zou kunnen leiden tot versterking van de vrees voor het avondmaal. Hij voegt er vervolgens het volgende commentaar aan toe: ‘Wellicht is deze vrees nog al te machtig in ons Gereformeerde kerkvolk, eerder een rest van middeleeuwse huivering voor het mysterieuze, dan voortkomend uit een reformatorische heilszekerheid.’¹⁰⁴ Ook M.A. van den Berg heeft in de verering van het sacrament als gevolg van de roomse misviering een oorzaak van de (latere) avondmaalsmijding gezien. Men *boog* immers voor het brood van het avondmaal. Maar dat is volgens hem niet het sacrament eren. Dat gebeurt alleen op de wijze van nemen en eten. ‘Een van de gevolgen van de sacramentsvroomheid is dat er sprake is van een grote “ramp” in de pauselijke kerk, namelijk dat men het avondmaal nauwelijks durfde vieren. Het volk vierde op zijn best slechts één keer per jaar het sacrament dat God als een genade voor hen had bedoeld om daardoor voortdurend verzekerd te worden van hun heil.’ In de roomse sacramentsvroomheid bleef bij alle eerbied voor de tekenen er een grote afstand tot het ware heil in Christus.¹⁰⁵ Volgens A. de Reuver groeide een legitieme avondmaalschroom uit tot ‘huiver en vervreemding’. ‘Vooral de opvatting dat Christus in het avondmaal lichamenlijk aanwezig was, leidde tot de euvele gewoonte dat velen bij de tafelgemeenschap *afwezig* waren.’ In de middeleeuwen werd deze ‘mijdingsgewoonte’ theologisch gelegitimeerd en onderbouwd door de onderscheiding

102. Van Beelen, *Doet dit tot Mijn gedachtenis*, 25, 27.

103. Van Beelen, *Doet dit tot Mijn gedachtenis*, 30.

104. Lekkerkerker, *De Reformatie in de crisis*, 80. Hij ziet overigens de eerste tekenen van de mijding al in de omkeer met Constantijn de Grote, toen de brede volksmassa binnen de kerk kwam, met lautheid en traagheid als begeleidende verschijnselen. Verder is door kerkhistorici genoemd de nadruk op de waarachtige godheid van Christus sinds de oecumenische vergaderingen in de vierde en vijfde eeuw, die onder meer leidde tot dieper besef van de afstand tussen zondaar en God. De ontzagwekkende liturgie van Chrysostomus met haar dramatisering van het avondmaal zou medeverantwoordelijk voor de mijding zijn, het niet durven naderen. ‘In deze liturgie is nu letterlijk alles heilig: het brood en de kelk, de deuren en de tafel, de priester en de diaken, de communie en de opheffing van het brood’ (Lekkerkerker, *De Tafel des Heren*, 109-110).

105. Van den Berg, ‘Sursum corda – Calvijn en het heilig avondmaal’, 72.

tussen sacramentele communie en geestelijke communie, aldus De Reuver. ‘Ook al gebruikte men het avondmaal niet sacramenteel met de mond, het offer dat door de priester werd gebracht had voor de toeschouwers (!) een geestelijke uitwerking van dezelfde waarde. Zo maakte men van de nood een deugd. In bepaalde mystieke kringen werd de geestelijke communie zelfs hoger ingeschat dan de sacramentele. In wezen maakte het dan niet uit of iemand letterlijk deelnam of niet. Beslissend was immers de innerlijke gesteldheid.’¹⁰⁶

1.1.6. Het wapen van de inquisitie

Omdat de leek zich steeds meer ontwikkelde en kennis kreeg van de Bijbel en andere christelijke bronnen, betekende hij een gevaar voor de kerk. Het gewone kerkvolk hoefde volgens de kerkelijke leiding immers niet zelfstandig ingevoerd te zijn in de kennis van de leer. Het was voldoende dat het de rituelen bijwoonde, de kerk voorzag van financiële middelen, waarvoor de kerk haar leden ‘beloonde’ met een kerkelijke begrafenis.

Opvallend was de angst voor het zelfstandig lezen en bezitten van de Bijbel en voor conventikels waar mensen samen uit de Bijbel lazen en liederen zongen. In de Zuidelijke Nederlanden was er het bevel van landvoogdes Margaretha van Parma om conventikels bij de overheid aan te geven. Wie een Bijbel of een Oud of Nieuw Testament bezat, moest deze binnen veertien dagen laten goedkeuren door de pastoor.¹⁰⁷

De machtige Roomse Kerk in de middeleeuwen deed er alles aan om afwijkende opvattingen van hervormingsgezinde groepen de kop in te drukken. Een belangrijk middel was de *inquisitie*, die in de dertiende eeuw ontstond, en gericht was op het opsporen van ketterijen. Ketterij werd door het Vierde Lateraans Concilie als majesteitsbelediging (*crimen laesa maiestatis*) gedefinieerd, waardoor een beginsel van het Romeinse recht werd toegepast op het gebied van de geloofsleer. Vervolging en geweld in de omgang met andersdenkenden namen de overhand tijdens de tweede helft van de dertiende eeuw.¹⁰⁸ Het begrip *inquisitio* betekende aanvankelijk slechts een bepaald rechterlijk proces, een onderzoek naar afwijkingen, misstanden of delicten. Het prin-

106. De Reuver, *Alle dingen zijn gereed*, 9. Vandaar Luthers felle reactie later tegen hen die het avondmaal niet nodig hebben. ‘Want Christus heeft het niet ingesteld om het als een schouwspel te bekijken, maar aan Zijn christenen geboden om het te eten en te drinken en Hem te gedenken’ (*a.w.*, 23). De nadere reformator W. Teellinck wilde de hand in eigen boezem steken. Hij bekritiseert de ‘naamdragende christenen’ die een dubbele houding hebben ten aanzien van de mis. Zij kritiseren de roomse visie op de mis, maar gebruiken zelf niet het avondmaal. ‘Want waar de roomsen het Heilig Avondmaal anders gebruiken dan Christus wil, gebruiken zij het helemaal niet zoals Christus wil. De Heere Christus zegt: Neemt, eet, doet dat tot Mijn gedachtenis. Zij daarentegen gaan heen en doen niets van hetgeen de Heere Christus hun gebiedt. Zij nemen niet daar Christus hen gebiedt te nemen. Zij eten niet daar Christus hen gebiedt te eten. Zij doen niet wat Christus hen gebiedt te doen. Is dat niet een arm gestel? Zijn dat Zijn christenen?’ (Willem Teellinck, *Het geestelijk sieraad van Christus’ bruilofskinderen*, 27,28).

107. Woltjer, *Op weg naar tachtig jaar oorlog*, 318.

108. Holz, *Die abendländische Kirche im hohen Mittelalter*, 274.

cipe werd sinds de dertiende eeuw steeds meer toegepast in ketterprocessen, waarbij paus en keizer gezamenlijk optrokken, zoals tegen de katharen en de waldenzen. Kettters werden door geestelijke rechters ondervraagd en veroordeeld, met als doel om hen na berouw getoond te hebben weer in de schoot van de kerk terug te brengen. Onboetvaardige kettters werden aan de wereldlijke macht overgeleverd en terechtgesteld.¹⁰⁹

De pausen verhieven de inquisitie als een belangrijk instrument om de ware katholieke leer te beschermen tegen ketterijen. Er werd zelfs van het ambt van inquisitie gesproken. In 1542 richtte paus Paulus II de *Sacra congregatio Romanae et universalis Inquisitionis* op, meestal kort als *Santo Ufficio* bestempeld. Een van de belangrijke punten waarop de inquisitie haar pijlen richtte, was de kritiek op het sacramentele karakter van de kerk van Rome, met name op de mis. De claim van niet-orthodoxe groeperingen zoals de katharen, dat de sacramenten – met name die van de eucharistie – niet nodig waren om heil te ontvangen, raakte de achilleshiel in het rooms-katholieke geloof. Het betekende volgens Pranger een weigering te geloven dat het goddelijke bemiddeld werd door een ‘ritueel tekensysteem’.¹¹⁰

De inquisitie werd door de kerk als heilsmiddel gezien: het opsporen van kettters en hen terugbrengen in de heilzame schoot van de kerk. Maar al in de middeleeuwen was er kritiek op de manier waarop de inquisitie te werk ging, met zelfs gebruikmaking van foltering om bekentenissen af te dwingen. In de zestiende eeuw intensiverde de kritiek door het opkomende humanisme en zijn pleidooi voor gewetensvrijheid contra gewetensdwang. Het geloof was een zaak van innerlijke overtuiging, kettters moesten ‘broederlijk’ gecorrigeerd worden. Overigens bracht de Reformatie later de doodssteek aan de inquisitie. Deze was vooral gericht op kleine groepen kettters en bleek niet opgewassen tegen de zich snel verbreidende Reformatie, waarvan de aanhangers ook gebruikmaakten van de nieuwe druktechnieken om zich tegen de inquisitie te keren.¹¹¹

109. De Lange, ‘Die Inquisition in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation’, 91. Het martelaarsboek van Haamstede geeft verschillende overzichten van de verhoren van de inquisiteurs, zoals van Johannes Pistorius van Woerden (alias Jan de Bakker), die in 1525 werd terechtgesteld. De rode draad is dat Pistorius het gezag van de kerkvaders, van de ‘heilige kerk’, en de besluiten der kerkvergaderingen niet meeweegt en erkent. ‘Zijt u alleen wijzer dan allen?’ (Haemstedius, *Historie der martelaren*, 128). Hem wordt de vermetelheid verweten dat hij meent de Heilige Geest te hebben. Een van de inquisiteurs zegt: ‘Wij willen geen vingerbreed van het gebruik der roomsche kerk afwijken, want het is betamelijker, dat het eenvoudige, domme en onkundige volk zich aan de uitspraak der geleerden en het oordeel van de kerk onderwerpt, dan dat de leraars en voornaamsten in de kerk naar hunnen wil en begeerte zouden luisteren’ (*a.w.*, 122).

110. Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideewereld 1000-1300*, 97.

111. De Lange, ‘Die Inquisition in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation’, 95, 96. De inquisitie – met name de Spaanse tak – is een van de belangrijkste oorzaken geweest van de Nederlandse Opstand tegen Spanje, die de Tachtigjarige Oorlog inluidde. Talrijk waren de publieke pleidooien van de vroege gereformeerden om God naar de vrijheid van het geweten en zonder dwang te dienen (Van der Zwaag, *Onverkort of gekortwiekt?*, 105-106, 136 e.v., 166 e.v.).

1.1.7. Een eindeloze boete- en biechtpraktijk

We zagen hoe de middeleeuwse mens bevangen was door angst voor het oordeel en de dood. Het enige middel om van de schuld af te komen was boetedoening en het afleggen van de biecht. In de middeleeuwse kerk leidde de boetedoening tot een opleving van de biechtpraktijk. Berkouwer spreekt van een ‘boete-nomisme’: de boete krijgt een verdienstelijk karakter, een door de mens te volbrengen voorwaarde. Hij bespeurt deze lijn al in de eerste eeuwen. De boete wordt verstaan als een loon, dat de mens aan God aanbiedt en dat ons genezen kan.

We constateerden een ontwikkeling van een strenge en verre God naar een nabije, barmhartige God. Alleen, was deze wending naar een nabije Christus en Maria in staat om de mensen werkelijk rust en troost te geven? Nee, stelt Hamm resoluut. De zekerheid van de redding werd namelijk *afhankelijk* gemaakt van de voorwaarde van een echt berouw. Het laatmiddeleeuwse denken bleef hangen in het vergeldingsprincipe, *do ut des* (ik geef opdat jij geeft). De mens werd beloond voor zijn inspanningen die hij deed om God ‘tevredden’ te stellen. De zaligheid vereiste van de gelovige een zekere kwaliteit op grond waarvan hij de zaligheid kon krijgen en het verblijf in het vagevuur verkort kon worden. De mens was niet zeker van zijn zaligheid omdat hij zelfs in het stervensuur nog uit de genadestaat kon vallen. Er bleef dus met alle genadeaanbiedingen van de kerk en de voorspraak van Christus, Maria en heiligen een ‘kwellende genade- en heilonzekerheid’, aldus Hamm. Het laatmiddeleeuwse spanningsveld tussen gewetensonderzoek en het troostvolle vertrouwen op de *Christus pro me* (Christus voor mij) bevatte volgens Hamm geen oplossing.¹¹²

Verplichte biecht

Het sacrament van de biecht als instituut voor zondevergeving slaagde er niet in om de gelovige te bevrijden van de schuld en de angst voor God. Want waren de zonden echt vergeven en welke garantie verschaftte berouw? Er waren wel bevrijdende Bijbelteksten die wezen op Gods barmhartigheid, Zijn uitnodiging om tot Hem te komen, maar het heeft er volgens Van der Plas de schijn van dat deze teksten weinig doordrongen tot de doorsneegelovige.¹¹³ De priester sprak weliswaar de vergeving (absolutie) uit, maar elke nieuwe zondige daad leidde tot hernieuwde boetedoening en biecht. Een volledige zondevergeving eens en voor altijd op grond van een toegerekende gerechtigheid en volkomen vrijspraak – zoals de reformatoren dat later zouden verwoorden – was onbereikbaar.

Zo werden de middeleeuwse gelovigen voortdurend geplaagd door zonde-

112. Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter*, 36, 280 e.v.

113. Van der Plas, *De klokkenluiders*, 36.

en schuldbesef. En ook na de dood duurde de onzekerheid voort, gezien het bestaan van het vagevuur. De Britse historicus MacCulloch ziet aan de vooravond van de Reformatie de mis – de liturgie van het offer van Christus in de eucharistie – en het vagevuur samen de eerste zuil van de middeleeuwse kerk vormen (naast de tweede van het primaat van de paus). De mis kon als ‘de krachtigste vorm van openbaar liturgisch gebed’ de mensen dwars door de gevaren van de dood heen rechtstreeks naar Gods zaligheid in het hierna maals leiden. Vanaf de negende eeuw werden westerse kerkgebouwen van zo veel altaren voorzien dat priesters zo veel mogelijk missen konden opdragen voor overledenen.¹¹⁴

Vanaf de dertiende eeuw gold er een verplichte biecht voor alle gelovigen. Minstens één keer per jaar (doorgaans vóór Pasen) moest een gelovige bij de priester de zogeheten oorbiecht ondergaan. Deze oorbiecht werd een uitstekend middel om grip te krijgen op de gelovigen. Iemand die een jaar oversloeg, werd verdacht van ketterij. De biecht maakte de gelovige afhankelijk van de priester die de zonden kwijtschold. Sterven zonder biecht betekende, indien men schuldig was aan ernstige zonden, eeuwige verdoemenis.¹¹⁵

Met de ontwikkeling van de biecht tot een sacrament verkreeg de priester de sleutelmacht van de vrijspraak. De kerk had uiteindelijk het monopolie van het bewaren en uitdelen van het heil in handen. Terwijl Thomas van Aquino nog leerde dat de priester niet meer deed dan verklaren dat God de schuld en de eeuwige straf van de berouwvolle zondaar vergeven had, kreeg bij Duns Scotus (1265-1308) de gewijde priester het alleenrecht in de biecht.¹¹⁶

De middeleeuwse boete bestond uit drie facetten: de wroeging en spijt van het hart, het berouw (*contritio cordis*) c.q. de schuldbelijdenis met de mond (de zogeheten mondelinge biecht (*confessio oris*), en de genoegdoening door een goed werk (*satisfactio operis*). De priester had de volmacht om op grond van de vereiste boetestraaf een kwijtschelding van de straf te geven. Hij daagde als het ware de gelovige voor een tribunaal, waarna de strafeis (*sententia*) van de priester werd ontvangen. De sacramentele vrijspraak (*absolutio sacramentalis*) door de priester was een rechterlijke daad (*actus iudicialis*), niet slechts een dienst van verkondiging of een verklaring dat de gelovige vrij van zonde was.¹¹⁷

Constance boetedoening

In de middeleeuwen werd het leven door gelovigen ervaren als een voortdurende boetedoening. Zo riep de heilige Christina Mirabilis gelovigen op tot het doen van boete om een straf in het vagevuur of de hel te ontlopen. Boete-

114. MacCulloch, *Reformatie*, 31.

115. Eligh, *Leven in de eindtijd*, 135.

116. Speelman, *Calvijn en de biecht*, 189.

117. Vögrmler, *Busse und Krankensalbung*, 173, 182.

doening was een geschikt middel voor leken om bij te dragen aan hun eigen zielenheil. Boete doen was zelfs een middel bij uitstek voor leken, omdat er geen scholing, wijding of professie voor nodig was.¹¹⁸

De kerkelijke en catechetische literatuur werd gekenmerkt door het eeuwigheidsaspect: dood, gericht, hellestraffen én hemelvreugde. Christus als Rechter zal op de jongste dag de mens vragen of hij de Tien Geboden heeft gehouden en een Gode welgevallig leven heeft geleid. Vandaar dat het boete-instituut zo belangrijk was. Aan de hand van lijsten werden de zonden benoemd en qua zwaarte onderscheiden. Voor elke zonde was een 'tarief' voor vergeving en genoegdoening. Doel van de boete was de verzekering van het heil en zedelijke vernieuwing van het leven. Controle van het gedrag en morele verbetering waren het doel van de kerkelijke boetepraktijk.¹¹⁹

De zonde moest tenietgedaan worden en daarvoor was de priester als 'uitdeler' van het sacrament de aangewezen persoon. Het boetesysteem werd in de loop van de middeleeuwen steeds verfijnder, de registrering van het zondig gedrag steeds gedetailleerder. De middeleeuwse biecht kende aan de ene kant het aspect van tucht en sociale controle, aan de andere kant de zorg voor het schuldige geweten, de vergeving der zonden.

Maar werd dat laatste wel bereikt? Hoewel Rome leerde dat de schuld vergeven wordt door de barmhartigheid van God en de schuld vergeven was, bleef de straf (*poena*) nog bestaan.¹²⁰ En de gerechtigheid van God eiste dat die betaald werd, hetzij in dit leven, hetzij in het leven hierna. Kortom, de geloofscrisis verheevde zich steeds meer. Hoe kreeg de mens werkelijk zekerheid aangaande zijn heil, vergeving van zijn zonde en troost in leven en sterven? De roep om hervorming van de kerk klonk luider. Daarover gaat het in het volgende hoofdstuk.

118. Folkerts, *Voorbeeld op schrift*, 62.

119. Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, 31 e.v.

120. Speelman, *Calvijn en de biecht*, 55.