

Roma locuta, causa finita

De canonisering van de bisschop van Rome

P.G.J.M. Raedts

Inleiding

In de zomer van 1969 bezocht paus Paulus VI het hoofdkwartier van de Wereldraad van kerken in Genève. Het was een ongehoorde stap en de verwachtingen waren hooggespannen. Het leek erop alsof nu ook de Rooms-katholieke kerk tot in haar hoogste leiderschap deel zou gaan nemen aan het proces van eenwording der christenen en tenminste iets zou gaan opgeven van haar tot dan toe gevolgde politiek dat eenheid der christenen gelijk stond met terugkeer naar Rome. Maar toen de paus zich meteen al aan de vergadering voorstelde met de woorden: 'Onze naam is Petrus', werd duidelijk dat hij geenszins van plan was de dingen gemakkelijker te maken. En de toespraak ging verder met een bescheiden, maar daardoor des te effectievere, uitleg van de eeuwenoude aanspraak dat staan in de waarheid voor een christen onmogelijk is zonder verbondenheid met de kerk van Rome en met de opvolger van Petrus.¹ De deelnemers aan de bijeenkomst waren ontsteld en ook veel katholieken waren woedend over zoveel halsstarrigheid en kortzichtigheid.

Incidenten als dit laten goed zien dat het pausschap nog steeds een heftig omstreden zaak is, zowel in de verhouding tussen de christenen onderling als ook in de katholieke kerk zelf. Dat maakt ook de geschiedenis van de pausen tot een heikele zaak. Huidige opvattingen over de rol van de paus in de kerk bepalen het historisch perspectief in hoge mate. Zowel voor- als tegenstanders proberen hun positie met historische argumenten te onderbouwen en zijn niet in staat de nodige afstand in hun onderzoek in te bouwen. Een van de opvallendste gevolgen van dat gebrek aan distantie is dat, of het pausschap nu als een zegen voor de christenheid of als een vloek beschouwd wordt, de meeste historici de onbedwingbare neiging hebben de geschiedenis van de pausen te zien als een rechtlijnige, continue en noodzakelijke ontwikkeling, vanaf Petrus tot de huidige bekleeder van het ambt, alsof de vele wisselvalligheden van de geschiedenis geen enkele invloed zouden hebben gehad op het voortbestaan en de vormgeving van het pauselijk ambt. Technischer gezegd, in

1. Hebblethwaite, 1993: 535.

de bestudering van het pausschap overheerst het diachrone perspectief te veel, en wordt te weinig aandacht besteed aan het synchrone perspectief, aan de altijd wisselende context waarin de pausen telkens opnieuw hun positie moesten bepalen. Daardoor is de geschiedenis van het pausschap zelf onderdeel geworden van de canonisering van het pauselijk gezag, een stand van zaken waarin de historicus niet kan berusten. In dit artikel zal niet worden ingegaan op de hele ontwikkeling van het pausschap tot nu toe, maar alleen op de geschiedenis tot aan het moment waarop de pausen in het Westen algemeen erkend werden als de hoogste bestuurders van de kerk en als de enige werkelijk gezaghebbende interpretators van de traditie, dus tot aan het moment waarop zij 'gecanoniseerd' raakten. Dat moment kwam met de Gregoriaanse hervorming in de elfde eeuw, maar de ontwikkeling daar naartoe was noch rechtlijnig, noch logisch, noch de enig mogelijke. Het is de bedoeling van deze bladzijden om dat aan te tonen.

1. *De eerste drie eeuwen: een apostolisch geloof in vele vormen*

Het pausschap is een van de vele antwoorden geworden die in de loop der eeuwen gegeven zijn op de klemmende vraag hoe de christelijke gemeenschap haar identiteit kan behouden en vormgeven.² Iedere groep van mensen ontleent haar samenhang en haar identiteit aan gemeenschappelijke herinneringen, die wezenlijk geacht worden voor die groep. Het zijn gemeenschappelijke ervaringen uit een ver of nabij verleden die van zoveel belang zijn dat men ze ten eerste met elkaar wil delen, en vervolgens wil bewaren om ze door te geven aan het volgende geslacht. In de kerk gaat dat niet anders. Haar identiteit en samenhang als gemeenschap ontleent de kerk aan de gedeelde herinnering van een gemeenschappelijk verleden: de geschiedenis van het volk Israël en de levensloop van Jezus van Nazareth en zijn leerlingen. Beide zijn opgetekend in vele vormen, de een in de boeken van het Oude, de ander in de boeken van het Nieuwe Testament, die samen de bijbel vormen. christen is dus ieder die zijn eigen leven herkent in en wil ijken op de oude verhalen en de herinneringen die in de bijbel zijn opgetekend. Het eerste grote gevecht dat de christenen hebben moeten voeren om hun identiteit was dan ook de strijd om te bepalen welke boeken nu wel of niet deel uitmaakten van dat gemeenschappelijk verhaal. Veel groepen van christenen in de tweede eeuw, bekend geworden onder de verzamelnaam Gnostici, waren er vast

2. Het meest fundamentele boek over de rol van de paus in de vorming van een christelijke traditie is Morrison, 1969. Mijn betoeg steunt zwaar op dit werk.

van overtuigd dat men de geschiedenis van Israël wel kon vergeten, nu Jezus gekomen was. Zij wisten geen raad met de joodse verhalen en meenden dat het christendom beter aansluiting kon zoeken bij de Griekse filosofie. Na heftige strijd bleek de meerderheid der christenen ervan overtuigd dat de geschiedenis van Israël deel bleef uitmaken van de gemeenschappelijke herinnering, hoezeer die geschiedenis voortaan ook gelezen werd in het licht van wat er met Jezus gebeurd was. Bovendien werd er ook een keuze gemaakt welke verhalen over Jezus zelf bewaard moesten worden en welke aan de vergetelheid prijsgegeven moesten worden.³

Maar met het vaststellen van de boeken begon het probleem van de traditie pas goed. In het laatste kwart van de tweede eeuw⁴ was het verhaal, zoals dat bewaard moest worden, wel duidelijk: de canon van boeken in de bijbel was uitgekristalliseerd, op een enkele uitzondering, zoals het boek der Openbaring, na. Maar het verhaal moest telkens weer opnieuw verteld worden in een totaal andere tijd en een totaal andere cultuur, waarin vragen gesteld werden die in die oude verhalen helemaal niet aan de orde kwamen. De volgende kwestie die dus wel aan de orde moest komen was wie in de gemeente bevoegd was die oude verhalen voor nieuwe tijden te interpreteren. Bisschop Ireneüs van Lyon (leefde ca. 180) was een van de eersten die zich met die vraag heeft beziggehouden. Ireneüs is vooral beroemd geworden doordat hij Oude en Nieuwe Testament op elkaar betrok door te laten zien dat het lot van Jezus van Nazareth een *recapitulatio* (herneming) was van de geschiedenis van Israël. Maar hoe groot het gezag van de bijbel in zijn ogen ook was, toch was Ireneüs ervan overtuigd dat de bijbel alleen niet voldoende was om de gemeente bij elkaar te houden. In het derde boek van zijn traktaat *Adversus Haereses* vraagt hij zich af: 'Maar als de apostelen ons nou eens niets op schrift hadden nagelaten? Zou het dan niet noodzakelijk zijn geweest de loop te volgen van de traditie die zij hebben overgeleverd aan hen aan wie zij de kerken hebben toevertrouwd? Op deze manier stemmen inderdaad veel barbaarse [= schriftloze, P.R.] volkeren in met het geloof in Christus, hun redding staat geschreven in hun hart door de Heilige Geest zonder papier of inkt.' En elders zegt hij het nog beknopter: niet *per litteras* (door letters), maar *per vivam vocem* (door het levende woord) wordt het geloof doorgegeven.⁵ In laatste instantie is dus niet het gezag van de bijbel doorslaggevend in Ireneüs' ogen, maar het

3. Herrin, 1989: 93vv.

4. Zie ook de bijdragen van Hollander, Jenner en Van de Beek.

5. Ireneüs, geciteerd in Morrison, 1969: 17v.

gezag van degene die door de ingeving van de Heilige Geest de bijbel op de juiste wijze interpreteert.

Wie die interpretator was en waaraan hij/zij nu precies zijn/haar gezag ontleende, bleef lang onduidelijk. In de meeste christelijke gemeentes in de tweede eeuw waren er altijd wel profeten of andere charismatici die hun medechristenen leidden in het juiste verstaan van de Schrift. Zo golden degenen die omwille van Christus gevangen gezeten hadden en geleden hadden, als martelaren en dus als zieners en leiders binnen de gemeente. Door het optreden van dit soort mensen kwam er een apostolische opvolging tot stand, een term die in de tweede eeuw voor het eerst gebruikt werd, maar vaak is misverstaan door de latere ontwikkeling van een monarchisch episcopaat. In de tweede eeuw werd er niet meer mee bedoeld dan dat de Heilige Geest ervoor zou zorgen dat binnen de gemeente er altijd in momenten van nood een gezaghebbend persoon opstond die het geloof, zoals de apostelen dat hadden verkondigd, uitlegde en interpreteerde, die dus liet zien welke weg de gemeente nu moest volgen in trouw aan het oude geloof. Apostolische opvolging werd toen verstaan als opvolging in het geloof der apostelen, niet opvolging in het ambt der apostelen, want niemand in de tweede eeuw accepteerde dat het vervullen van een ambt, voorzover er al vast omschreven ambten waren, automatisch betekende dat de drager ervan stond in het rechte, apostolische geloof.⁶

In de kerk van het Oosten is deze intuïtie nooit helemaal verloren gegaan.⁷ Hoezeer ook daar in later eeuwen het bisschopsambt ontwikkeld is en hoezeer de positie van de keizer in het bewaren van het rechte geloof benadrukt is, altijd, tot op de huidige dag, hebben in de Griekse kerk monniken, kluizenaars, staretsen en andere vaak zeer onconventionele mannen en vrouwen een hoge autoriteit genoten in de geloofsgemeenschap als mensen die direct door de Geest Gods geraakt waren, en die daardoor alle reguliere gezagsdragers in de schaduw stelden.

Om allerlei redenen is in het Westen de ontwikkeling heel anders verlopen. In de Latijns-sprekende landen van het Rijk is het christendom lange tijd, veel langer dan in het Oosten, een heel kleine minderheid geweest, waardoor de christelijke gemeentes daar een sterk bewustzijn ontwikkelden dat zij een kleine uitverkoren groep vormden temidden van een wereld die door de duivel beheerst werd. Een vergelijk met die wereld was onmogelijk, de Carthaagse theoloog Tertullianus formuleerde het kort en krachtig in de beroemde zin: 'Wat hebben eigenlijk Athene

6. Morrison, 1969: 21.

7. Zie voor de Oosterse kerk ook de bijdrage van Jenner.

en Jeruzalem met elkaar te maken?’ Maar niet alleen meenden de christenen in het Westen dat de scheidslijn tussen kerk en wereld scherp getrokken moest worden, ook binnen de gemeente was discipline van wezenlijk belang om staande te blijven in een omgeving die de christenen ten dode toe bedreigde. Het Montanisme, een apocalyptisch-puriteinse stroming ontstaan in het Oosten, maar met veel aanhangers in het Westen (onder wie Tertullianus), had de meeste Westerse christenen duidelijk gemaakt dat door innerlijke verdeeldheid de christengemeenschap onherstelbare schade opliep en dat discipline en eenheid binnen de gemeente een absoluut vereiste waren.⁸

Bisschop Cyprianus van Carthago (ca. 200-258) formuleerde voor het eerst hoe een gedisciplineerde christelijke gemeente gestructureerd behoorde te zijn. In zijn programmatisch geschrift *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, geschreven in 251, toen de eerste grote christenvervolgning op zijn hoogtepunt was, roept hij de gemeente op om een te zijn, zoals de apostelen een waren. Ieder christen die zich buiten ‘dit sacrament van eenheid, deze onverbreekelijke band van nauwe eensgezindheid’ plaatst, is eigenlijk al veroordeeld. Zelfs als zo iemand het martelaarschap ten deel zou vallen, dan nog zou zijn getuigenis vergeefs zijn. Solidariteit met de groep is voor Cyprianus veel belangrijker dan het geloof van het individu. In een latere brief is hij nog strenger. Niemand, zegt hij, moet zich inbeelden dat hij, bijvoorbeeld door het martelaarschap, een bijzondere positie kan innemen in de kerk. Immers niemand kan getuigenis over zichzelf afleggen, behalve Christus en diens plaatsbekleder op aarde: de bisschop. Waar de bisschop geminacht wordt, wordt de eenheid verbroken en ontstaan ketterijen: ‘Daarom moet U weten dat de bisschop in de kerk is en de kerk in de bisschop en dat iemand niet in de kerk is, als hij niet met de bisschop is’.⁹

Cyprianus verwoordt hier wat in het Westen in de derde eeuw een algemene overtuiging en praktijk begon te worden, dat het behoeden van gemeenschap en eenheid niet zozeer gegarandeerd werd door staan in het geloof van de apostelen als wel door gemeenschap met en gehoorzaamheid aan de opvolger van de apostelen, de bisschop. Daarmee gebeuren twee dingen: de uitlegger wordt belangrijker dan het geschrift dat hij uitlegt, een voortzetting van een ontwikkeling die in de tweede eeuw was ingezet. Maar bovendien, en dat is nieuw, is het gezag van de uitlegger niet langer een bijzonder, en daardoor dus toevallig, charisma, als profe-

8. Voor een uitvoeriger discussie over de verschillen in ontwikkeling in het oosterse en westerse christendom zie Raedts, 1988.

9. Raedts, 1988: 33v.

tie of martelaarschap, het is een regulier ambt geworden dat vervuld kan worden door iedereen in de gemeente die volgens het geldende recht daartoe is aangewezen.¹⁰ De Geest is werkzaam boven alles in het ambt van de bisschop, zonder hem is er geen kerk. De bisschop is opvolger in het ambt der apostelen, en daarom staat hij in het geloof der apostelen. Natuurlijk zegt dit alles nog niets over de bisschop van Rome, maar een van de belangrijkste fundamenteën van alle latere aanspraken is hiermee wel gelegd: eenheid en identiteit raakten gekoppeld aan een persoon en aan een ambt in de kerk en niet zozeer aan de inhoud van het geloof.

Tot aan 300 was er nauwelijks sprake van één christelijke kerk, maar van duizenden gemeentes verspreid over het Romeinse Rijk. Eenheid werd wel belangrijk geacht, daarmee werd echter geen bestuurlijke eenheid bedoeld, maar een onderlinge band van liefde, van harmonie, van elkaar inlichten en consulteren. Er zijn vele brieven uit deze tijd bewaard gebleven waarin de leiders van de ene gemeente aan die van een andere raad vragen in een moeilijke kwestie, maar daarmee werd geen gezag van de een over de ander geïmpliceerd. Het lag voor de hand dat in deze onderlinge contacten, zeker in het Westen van het Rijk, de gemeente van Rome en haar bisschop een bijzondere plaats gingen innemen. Rome was niet alleen een zeer grote gemeente, maar het was ook de rijkshoofdstad, van waaruit makkelijk contacten met een groot gebied onderhouden konden worden. Daarom werd de bisschop van Rome veel vaker geraadpleegd dan andere bisschoppen. Dat geldt echter ook voor de andere centra van het Rijk, zoals Antiochië, Alexandrië en Carthago. Rond deze bisschopszetels begon een zekere clustering te ontstaan, niet alleen begonnen hun bisschoppen een groter aanzien te krijgen, maar zij werden ook centra van een eigen interpretatie van het christelijk geloof. Alexandrië werd het centrum van een spiritueel-filosofische visie op het christelijk geloof, in Antiochië en het omringende Syrische land behielden joodse tradities een grote invloed, Carthago stond bekend om zijn streng moralisme, en Rome om zijn pragmatische, bestuurlijke aanpak, bijvoorbeeld in het debat rond de christenen die in de vervolging van het geloof waren afgevallen. Eerder dan in andere gemeentes was de kerk van Rome bereid de zgn. *lapsi* na boetedoening weer op te nemen. Maar het ging hier om een informeel gezag, niet om het begin van een geïnstitutionaliseerd primaat.¹¹

10. Zie voor een andere ontwikkeling van de canonisering van het ambt in het Oude Mesopotamië de bijdrage van Van der Toorn.

11. Schimmelpennig, 1984: 13vv.

2. *Het Concilie en de keizer*

Toen in het begin van de vierde eeuw keizer Constantijn het christendom tot een erkende godsdienst verklaarde, veranderde deze situatie compleet. De Constantijnse dynastie stond aanvankelijk politiek niet sterk. Pas na veel strijd was Constantijn erin geslaagd zijn gezag over het hele Rijk te vestigen, maar ook daarna bleef zijn positie precair en de eenheid van het Rijk bedreigd. Het zojuist erkende christendom kon een sterk hulpmiddel zijn om de politieke eenheid te versterken, maar dan moest het wel van karakter veranderen. Van een losse verzameling van sterk uiteenlopende groepen moest de christenheid omgevormd worden tot een bestuurlijke en juridische eenheid, waarvan de structuur parallel liep met die van het Rijksbestuur. Dit was overigens niet slechts de wens van de keizer, maar evenzeer die van de overgrote meerderheid van de christenen, die niets liever wenste dan complete integratie in het Rijk.¹² Maar toen dit proces eenmaal op gang kwam, bleek hoeveel verschillende tradities en interpretaties van het christelijk geloof er eigenlijk in de afgelopen driehonderd jaar waren gegroeid en hoe uiteenlopend die waren. In het kader van de eenheidspolitiek die vanaf Constantijn gevoerd werd, moest deze diversiteit wel beschouwd gaan worden als verwarring waaraan zo snel mogelijk een einde gemaakt moest worden en die vervangen diende te worden door één orthodoxe interpretatie van de apostolische overlevering waaraan de hele kerk zich diende te onderwerpen.

De beste manier om dit tweeledige doel van eenheid in leer en structuur te bereiken leek om diegenen bij elkaar te roepen waarvan in 340 al algemeen was geaccepteerd dat zij authentieke interpretatoren van de traditie waren, de bisschoppen. Dat is dan ook wat Constantijn deed, toen hij in 325 een vergadering van alle bisschoppen uitschreef in Nicea. Helaas hadden dit eerste Oecumenisch Concilie en de daaropvolgende in Constantinopel (381), Ephese (431) en Chalcedon (451) precies het tegenovergestelde effect van wat zij beoogden. In plaats van eenheid te scheppen, kwamen de tegenstellingen daar pas goed aan het licht, en wat voordien een verschillende interpretatie van het apostolische geloof was geweest, werd door de Concilies verhard tot ketterij en leidde tot uitstoting uit de kerk.¹³ Op die manier gingen in anderhalve eeuw tijds grote delen van de christenheid in Syrië en Egypte voor de Rijkskerk verloren

12. Dat Constantijn de kerk een rol zou hebben opgedrongen die zij niet wenste, is een interpretatie van diens religieuze politiek die voortkomt uit een veel later en typisch Westers ideaal om kerk en staat zoveel mogelijk van elkaar te scheiden. Zie Dagron, 1996: 141-144.

13. Morrison, 1969: 73.

en vormden eigen alternatieve kerken. Daardoor werd ook de politieke eenheid van het Rijk verzwakt in plaats van versterkt, een gevolg waarvan de consequenties pas goed duidelijk werden toen in de zevende eeuw de islamitische Arabieren een stormloop op Byzantium gingen uitvoeren. Door de meeste christenen in Egypte en Syrië werden zij begroet als bevrijders van een juk dat ondraaglijk geworden was.

De mislukking van de Concilie-politiek leidde niet tot twijfels of het wel verstandig was de kerk tot een zo strikte leerstellige en bestuurlijke eenheid te organiseren, maar het wierp wel de vraag op wie, bij zoveel onenigheid onder de bisschoppen, dan toch de autoriteit had om die eenheid tot stand te brengen en wie garant kon staan voor de authentieke overlevering van de apostolische traditie. Het meest voor de hand liggende antwoord op die vraag was: de keizer. Hij was de enige met voldoende macht en overwicht om de strijdende partijen met elkaar te verzoenen, zo nodig met dwang. Bovendien golden al lang in het Romeinse Rijk de keizers als half-goddelijke figuren, die in hun functie van *pontifex maximus* (hogepriester) bemiddelden tussen hemel en aarde. Ook waren er goede bijbelse gronden om aan de keizer het leiderschap van de Kerk toe te kennen. Het voorbeeld van David, Salomo en de andere priesterkoningen van Juda heeft op de ontwikkeling van het christelijk keizerschap in Constantinopel veel meer invloed uitgeoefend, blijkt in het huidige onderzoek, dan het voorbeeld van Hellenistische en Oriëntaalse vorsten.¹⁴ Al aan het einde van de vierde eeuw gold, zeker in de kerk van het Oosten, dat de keizer op aarde vereerd moet worden als plaatsbekleder Gods, het levende Woord op aarde, als de apostelgelijke.¹⁵

3. *De opvolger van Petrus*

Toch rees vooral in het Westen al snel twijfel bij een dergelijke grote rol van de keizer binnen de Kerk. Zoals hierboven al vermeld werd, waren in het Westen de christenen heel lang een kleine minderheid geweest, en had dat een sterk dualistische visie op de verhouding tussen kerk en wereld ten gevolge gehad: Westerse christenen zagen zichzelf als een Gideonsbende, als de kleine kring van uitverkorenen tegenover de boze wereld. De erkenning van het christendom door Constantijn had dat wantrouwen niet doen verdwijnen. In Carthago kwam het zelfs tot een

14. Dagron, 1996: 20, 68vv.

15. Voor het ontstaan en voor de verdere ontwikkeling van deze theorie in het Oosten zie Nicol, 1988. In de Perzische kerk speelt de positie van de keizer en vorst een belangrijke rol, zoals uit de bijdrage van Jenner in deze bundel moge blijken.

afscheiding; daar ontwikkelde zich een nieuwe, radicale kerk die met de grote kerk van Constantijn niets te maken wilde hebben, de Donatisten.¹⁶ Maar ook de christenen in het Westen die Constantijns decreet wel aannamen, zagen hun eigen rol in het Rijk in andere termen dan in het Oosten in de vierde eeuw gebruikelijk werd. Niet een versmelting van kerk en rijk was wat zij beoogden, maar een leidende rol voor de kerk als geweten van het rijk. Het beroemde incident van Ambrosius, die de keizer dwong tot boetedoening voor zijn optreden bij de opstand in Thessalonica in 390, is tekenend voor de wijze waarop brede kringen in de Westerse kerk hun verhouding tot het rijk begonnen te definiëren: niet als een versmelting, maar als een spanningsveld van twee machten, waarin de prioriteit uiteindelijk lag bij de kerk en bij haar bisschoppen, omdat zij het heilige in deze wereld representeerden. Dit hoge zelfbewustzijn van de Westerse bisschoppen werd het beste gedefinieerd door paus Gelasius I (492-496) in een brief aan keizer Anastasius (491-518) waarin de paus schrijft: 'Het zijn er twee, verheven keizer, waardoor deze wereld uiteindelijk geregeerd wordt: het gewijde gezag van de bisschoppen (*auctoritas sacrata pontificum*) en de macht van de vorst (*regalis potestas*). Daarin weegt het gezag van de priesters des te zwaarder, omdat zij ook voor de vorsten der mensen rekenschap van geweten moeten afleggen bij God'.¹⁷ Deze brief is in latere tijden geworden tot de grondwet van de Latijnse kerk in haar verhouding tot de wereldlijke overheden.

In dit Westerse klimaat, waarin al sinds de derde eeuw het ambt van bisschop als opvolger der apostelen binnen de gemeente zwaar benadrukt was, en waarin vanaf de Constantijnse revolutie dat bisschopsambt bovendien gezien werd als door zijn geestelijke hoogte staande boven alles wat van deze wereld was, kon zich in de vierde en vijfde eeuw ook het ambt van de bisschop van Rome gaan ontwikkelen. De zetel van Rome had binnen het geheel van de kerk van het Westen twee unieke trekken: het was de bisschopszetel van de rijkshoofdstad en het was de enige zetel in het Westen die door een apostel gesticht was.¹⁸ De verlegging van het rijksbestuur naar Constantinopel in 330 had kunnen uitlopen

16. Markus, 1974: 110-120.

17. Van deze beroemde brief zijn talloze edities en vertalingen. Zie bijvoorbeeld Oberman, 1986: 1.

18. Ik ga hier niet in op de feitelijke rol van Petrus bij de stichting van de gemeente van Rome, waarschijnlijk gering of zelfs niet-bestaand. Voor mijn argument is het voldoende dat in de vierde eeuw algemeen geaccepteerd werd dat hij de stichter van die gemeente was, ook al trokken de meeste kerkelijke en politieke leiders daaruit niet de consequenties die de bisschoppen van Rome er toen uit begonnen te trekken.

op een verzwakking van de positie van de bisschop van Rome binnen het geheel van de Rijkskerk, maar dat bleek uiteindelijk niet zo te werken. In de eerste plaats bleef het prestige van de stad Rome ook na 330 enorm, Rome was de stad waar het rijk was begonnen en groot geworden. De eerbiedwaardige ouderdom van de stad Rome belichaamde de eeuwigheid van de *Pax Romana* (Romeinse vrede). Bovendien had de verplaatsing het bijkomende voordeel dat de bisschop van Rome niet zo direct gebonden meer was aan het keizerlijk hof en veel onafhankelijker kon gaan optreden.

In de tweede helft van de vierde eeuw begonnen dan ook de Romeinse bisschoppen met een nieuw zelfbewustzijn hun rol binnen de kerk te bepalen. Dat gebeurde aanvankelijk vooral in een soort competitie met de bisschop van Constantinopel. Het lag natuurlijk voor de hand dat met het verplaatsen van de rijkshoofdstad ook de positie van de bisschop van de nieuwe hoofdstad uitgroeide tot die van eerste bisschop. Zeker omdat in het Oosten de idee overheerste dat de structuren van rijk en kerk behoorden samen te vallen, was dit een bijna vanzelfsprekende zaak. Aldus werd dan ook besloten op het eerste concilie van Constantinopel in 381, waarbij de bisschop van Rome als troostprijs een soort erevoorzitterschap van het bisschoppencollege kreeg toegewezen, niet omdat de concilievaarders zo onder de indruk waren van zijn Petrinische autoriteit, maar omdat hij nu eenmaal bisschop was van de legendarische oude hoofdstad. Maar het werd tevens duidelijk waar de eigenlijke macht in de kerk van nu af gelegen was: in Constantinopel, in het samenspel tussen de keizer en de bisschop van het Nieuwe Rome, wier verhouding er een was van meester en dienaar.

Bisschop Damasus I (366-384) van Rome protesteerde hevig tegen deze beslissing van het concilie. In 382 werd op een synode in Rome vastgesteld dat alleen de bisschopszetel van Rome met recht de apostolische stoel genoemd kon worden, een uitspraak die direct gericht was tegen de nieuwe positie van de bisschop van Constantinopel, die wel veel kon claimen, maar niet dat zijn zetel van apostolische oorsprong was.¹⁹ Ofschoon dit op het eerste gezicht lijkt op een kinderachtige strijd om woorden met een hoog gehalte aan opportunisme, was het toch een belangrijke stap. Door vast te stellen dat de bisschop van Rome de eerste in de kerk was, niet omwille van zijn positie binnen het rijk, maar omdat hij de opvolger was van Petrus, de eerste der apostelen, werd in feite ook uitgesproken dat de kerk in haar organisatie zich niet gebonden

19. Later ontstond er wel een legende dat de bisschopszetel van Constantinopel gesticht was door de apostel Andreas.

hoefde te achten aan de politieke constellatie van het Romeinse rijk, maar dat zij haar eigen bestuursstructuur had, gemodelleerd op die van het college der twaalf apostelen waarvan Petrus het hoofd was. De uitspraak van de Romeinse synode paste dus wonderwel in het Westerse aanvoelen dat kerk en rijk twee verschillende zaken waren, die niet onderling verwisselbaar waren. Hoewel de directe consequenties van deze uitspraak gering waren, droeg zij op den duur veel bij aan het prestige van de Romeinse bisschop, die mede hierdoor voor de Latijnse kerk een symbool werd van onafhankelijkheid van de kerk en van verzet tegen keizerlijke willekeur.

Damasus' opvolger Siricius (384-399) was de eerste bisschop van Rome die zich 'paus' noemde, een titel die overigens in die tijd ook nog door andere belangrijke bisschoppen gevoerd werd.²⁰ Veel belangrijker was dat onder Siricius voor het eerst een theologie van het Petrusambt ontwikkeld werd. Volgens Siricius was de paus, zoals de bisschop van Rome van nu af genoemd zal worden, niet alleen de opvolger van de apostel Petrus, zoals alle andere bisschoppen opvolgers waren van de apostelen, maar belichaamde hij de apostel Petrus zelf, was hij dus gelijk aan de apostel Petrus. De consequenties van die gedachte zijn verregaand: het betekende onder meer dat de paus niet, zoals alle andere bisschoppen, als alleen maar opvolger onderhorig was aan de apostolische traditie, maar dat de paus traditie vormde en de bestaande tradities kon beoordelen op hun zuiverheid, omdat hij immers een levende apostel was en dus op gelijke voet stond met de apostelen. Paus Siricius eiste dan ook voor zich het recht op dat zijn decretalen dezelfde geldigheid hadden als conciliaire besluiten.²¹

De gedachtevorming over de rol van de bisschop van Rome die onder Damasus I begonnen was, werd voltooid door paus Leo I de Grote (440-461), die een complete theologie ontwikkelde van het pausschap als hoogste bestuursorgaan in de kerk. De basis daarvoor was dat Leo de paus zag als de - in de zin van het Romeinse recht - wettige erfgenaam van Petrus, die op grond van dat erflaterschap trad in alle rechten en volmachten die door Christus waren verleend aan Petrus, prins der apostelen, met de beroemde woorden: 'Gij zijt Petrus en op deze steenrots zal Ik mijn kerk bouwen'. (Matteüs 16:18) Daardoor had de paus de zorg voor de hele kerk, en had hij een gezag dat boven alle andere bisschoppen en boven de Concilies uitging. Niet alleen was de paus de

20. Nog heden ten dage wordt de Koptische patriarch van Alexandrië, de geestelijk leider van de Egyptische christenen, aangeduid als 'paus'.

21. Morrison, 1969: 80; Barraclough, 1968: 24.

behoeder van het rechte geloof (het zgn. geloofsprimaat), maar hij kon eveneens, beter dan welke andere kerkelijke autoriteit ook, wetten uitvaardigen waardoor de apostolische traditie in iedere generatie opnieuw op authentieke wijze geïnterpreteerd werd (het zgn. jurisdictieprimaat). De paus behoeft dus niet alleen de apostolische overlevering, maar hij kon in nieuwe situaties ook nieuwe wetten uitvaardigen die authentieke interpretaties waren van de traditie.²²

4. *De Paus: universeel bisschop of dienaar der dienaren?*

Theoretisch kon aan een dergelijke hoge opvatting van het pausschap nauwelijks nog iets toegevoegd worden. De vraag was natuurlijk of buiten de kringen van het pauselijk hof iemand zich iets aan dit soort opvattingen gelegen liet liggen. Maar bovendien, en dat wordt vaak vergeten, moet men zich ook afvragen of de pausen na Leo de Grote diens opvattingen wel deelden. Te gemakkelijk wordt ervan uitgegaan dat Leo de blauwdruk maakte en dat alle pausen na hem zijn plannen stukje bij beetje tot werkelijkheid maakten.²³

Wat de eerste vraag betreft, buiten de directe omgeving van Rome deelden weinigen, ook in de Westerse kerk, de aanspraken van Rome. Wel was het zo dat de paus als eerbiedwaardigste van alle bisschoppen beschouwd werd, dat hij een man was die men daarom graag consulteerde in moeilijke gevallen, maar dat betekende niet dat degenen die raad vroegen zich ook aan de uitspraak van de paus gebonden achtten. Ambrosius somde op, wat algemeen de houding van de Westerse bisschoppen werd, zeker tot in de Karolingische tijd, dat de paus een primaat van belijdenis en geloof had binnen de kerk, maar niet van ambt en rang.²⁴ Augustinus stond op hetzelfde standpunt, het was goed de paus te consulteren, maar besluiten vielen in de Afrikaanse bisschoppensynodes. Ook in de bijbel zag Augustinus geen rechtvaardiging van pauselijke claims. In zijn uitleg van Christus' woord 'Gij zijt Petrus', stond Petrus voor de hele kerk, aan haar als gemeenschap waren de sleutels van het hemelrijk gegeven, niet aan één persoon.²⁵ Het lijkt er soms zelfs op dat de voorstelling van zaken dat de paus een graag gehoord raadsman was nog te gunstig is, dat hij eerder een toevlucht was voor malcontenten die zich in hun eigen gemeenschap onmogelijk gemaakt hadden en die probeerden

22. Morrison, 1969: 88-96.

23. Een eminent vertegenwoordiger van deze opvatting is Walter Ullmann in al zijn werken over de geschiedenis van het pausschap, o.a. Ullmann, 1972.

24. Barraclough, 1968: 24.

25. Markus, 1970: 130.

in Rome hun gelijk te halen, zoals die Afrikaanse bisschop die door Augustinus en zijn medebisschoppen was afgezet, omdat hij voor zichzelf een paleis had laten bouwen van het materiaal dat hij had laten halen uit een paar huizen die hij zich met geweld had toegeëigend.²⁶

Maar niet alleen bisschoppen buiten Rome zagen weinig in de theorieën die aan het pauselijk hof tussen 380 en 460 ontwikkeld waren, ook veel pausen definieerden hun rol in de kerk heel anders dan in de formuleringen van Leo de Grote. Het meest opvallende voorbeeld daarvan is wel paus Gregorius I de Grote (590-604).²⁷ Gregorius wordt meestal, zeker in de oudere literatuur, afgeschilderd als de paus die zich afwendde van de vermolmde structuren van de rijkskerk en in plaats daarvan zich ging profileren als de onbetwiste religieuze leider van de jonge volken in West-Europa. Zijn ruzie met de patriarch van Constantinopel en zijn initiatief tot de missionering van Engeland in 596 zouden van deze strategie de meest sprekende uitingen geweest zijn. Op die manier zou Gregorius begonnen zijn de idealen van Leo de Grote in werkelijkheid om te zetten en daarmee het Middeleeuwse pausschap hebben ingeluid.²⁸

Daarmee in tegenspraak is dat hij in al zijn brieven zichzelf aanduidde als 'dienaar der dienaren Gods', een titel overgenomen door alle pausen sindsdien, maar die bij hem werkelijk iets zei over de manier waarop hij in het geheel van de kerk wilde functioneren. Het was zijn vaste overtuiging dat een opvolger van de apostelen dezelfde nederigheid moest betrachten die de apostelen gekenmerkt had, apostolisch gezag betekende dienst, niet macht. Er is ook geen sprake van dat hij buiten de rijkskerk wilde gaan staan, voor hem was de keizer de onbetwiste leider van de christenheid, altijd spreekt hij hem aan als *christianissimus et serenissimus dominus* (allerchristelijkste en eerbiedwaardigste heer). Daarmee is niet in tegenspraak dat paus Gregorius in een ernstig conflict geraakt is met patriarch Joannes van Constantinopel. Deze begon in die jaren de titel te benadrukken van 'oecumenisch patriarch', waarmee hij wilde uitdrukken dat de patriarch deelde in de universaliteit van het christelijk keizerschap. De redenering van Ullmann is dat de paus hiertegen protesteerde, omdat hij goed wilde laten voelen dat er in de kerk maar één bisschop was die werkelijk universeel was, nl. de paus.²⁹ Andere onderzoekers hebben erop gewezen dat dit een volkomen misverstaan is van Gregorius' woede. Volgens hem werd door dergelijke opge-

26. Brown, 1996: 69.

27. Voor een omvattende interpretatie van het pontificaat van Gregorius de Grote zie Markus, 1981.

28. Ullmann, 1972: 54-58.

29. Ullmann, 1972: 56.

blazen titels niet het ambt van de paus gekleineerd, maar dat van alle bisschoppen en dat mocht in geen geval gebeuren. Geen enkele bisschop kon zichzelf universeel noemen, want alle bisschoppen waren gelijken in de nederigheid van het apostolisch ambt. Waarheidsvinding in de kerk vond plaats niet door uitspraken van de paus, maar als alle bisschoppen het met elkaar eens waren, een overeenstemming die zijn uitdrukking vond in Concilies als het om grote kwesties ging, en voor de kleinere zaken in de overeenstemming tussen de vijf rijks patriarchen, dit alles natuurlijk onder het gezag van de keizer.³⁰

Evenmin kan de missie naar Engeland geduid worden als een bezegeling van de breuk met het rijk en een wending naar het Westen. Integendeel, er is veel voor te zeggen dat Gregorius zijn missionarissen naar Engeland stuurde, juist omdat hij als rijksbisschop er niet in kon berusten dat een voormalige provincie van het rijk verloren gegaan was voor keizer en kerk.³¹ Gregorius' pontificaat stond dus nog helemaal in het teken van de oude kerk, zijn horizon was de Middellandse Zee en het rijk, waarvan het centrum in Constantinopel lag. Datzelfde geldt voor zijn opvolgers tot in het midden van de achtste eeuw. Dat blijkt alleen al uit het feit dat de meeste pausen tot 752 Grieken of Syriërs waren die vaak nauwelijks Latijn verstonden. Het enige waarin de pausen zich onderscheidden van alle andere rijksbisschoppen was dat zij in het verre Westen van het rijk en bij de Germaanse volkeren daarbuiten als de vertegenwoordigers bij uitstek golden van de Romeinse beschaving en dat Rome het enige bisdom in het Westen was dat door een apostel gesticht was. Daardoor groeide in deze jaren het prestige van de pausen onder de Germaanse volkeren. Zij werden onweerstaanbaar aangetrokken door de roem van Rome en het graf van Petrus. Maar het ging hier om devotie, niet om macht, want als het om het bestuur van de kerk ging, verzamelden de bisschoppen zich in concilie rond hun vorst en niet rond de paus. Zo was de gewoonte in het Frankrijk, bij de West-Goten in Spanje en in de Angelsaksische koninkrijken.

5. *De grondslag van het Middeleeuwse pausschap*

Toch raakten in de eerste helft van de achtste eeuw de pausen steeds meer vervreemd van de rijkskerk. Dat was echter niet het gevolg van een pauselijke strategie, maar van een doelbewuste politiek van de keizer. In 717 besteeg Leo III de Isauriër de troon in Constantinopel. De nieuwe

30. Morrison, 1969: 133-136.

31. Markus, 1981: 26v.

keizer was afkomstig uit de meest oostelijk gelegen provincie van het rijk, een gebied dat al bijna een eeuw had blootgestaan aan de invloed van de islam. Met name het strenge beeldenverbod dat gold onder Moslims had ook christenen daar aan het denken gezet over de grote risico's van beeldenverering. Met Leo III kwam deze hervormingsstroming aan de macht en al heel snel werden in het hele rijk decreten tegen de verering van beelden uitgevaardigd. De pausen Gregorius II (715-731) en Gregorius III (731-741) protesteerden heftig tegen deze breuk met de traditie, waarop de keizer reageerde met forse maatregelen. De pauselijke landgoederen in Zuid-Italië en op Sicilië, die de financiële basis van het pausdom vormden, werden verbeurd verklaard. Bovendien werd aan de paus, die in zijn functie als patriarch van Rome het toezicht had over kerkelijke aangelegenheden in het grootste deel van Griekenland, dat recht ontnomen en overgedragen aan de patriarch van Constantinopel. Daarmee werd de paus in feite buiten de kerk gezet.

Het was zeker niet de bedoeling van Leo III een blijvende breuk te veroorzaken, hij zag zijn optreden eerder als een tijdelijke maatregel om een tegenstribbelende bisschop tot de orde te roepen. Waarschijnlijk zou het ook allemaal goed gekomen zijn, zeker omdat in 787 tijdens het tweede Concilie van Nicaea de hervormingspartij het onderspit moest delven en de beeldenverering in ere hersteld werd, als niet de paus op het moment van de breuk in grote politieke moeilijkheden had gezeten. Rome en het omliggende land werden juist in de jaren na 730 in toenemende mate bedreigd door de Longobarden die al eerder Noord-Italië bezet hadden. De situatie van de paus was wanhopig, hij was afgesneden van zijn financiële bronnen en hij kon niet rekenen op steun van het keizerlijke leger. Dus moest hij op zoek gaan naar andere beschermers, en die zoektocht leidde tot het eerste werkelijke contact met de volkeren van het Westen, met het christendom buiten de kaders van de rijkskerk.³² Die contacten waren dus niet het gevolg van een doelbewuste pauselijke strategie, zij waren een wanhoopssprong. De pausen wilden niet onafhankelijk zijn en al helemaal niet de leiders van het Westen worden, zij werden door een uiterst ongelukkige samenloop van omstandigheden ertoe gedwongen een beschermer te zoeken buiten het rijk bij de barbaarse volken van het Westen.

De enige vorst die machtig genoeg was om de Longobarden te verslaan was de koning der Franken en tot hem wendden de pausen zich dan ook om hulp. De alliantie tussen de paus en de Franken kwam tot stand in een reeks van onderhandelingen, waarvan het hoogtepunt was de

32. Herrin, 1989: 347-353.

persoonlijke ontmoeting tussen Pepijn de Korte (751-768) en Paus Stephanus II (752-757) in de palts van Ponthion in Noord-Frankrijk in 754. Beide partijen profiteerden ervan: de paus kreeg hulp tegen de Longobarden en in ruil daarvoor steunde hij met zijn prestige de staatsgreep die Pepijn in 751 had gepleegd door zichzelf tot koning uit te roepen. Terecht wordt dit verbond beschouwd als de grondslag van het Middeleeuwse pausschap, ook al werden de consequenties van de wending van de pausen naar het Westen pas in de elfde eeuw helemaal duidelijk. Voorlopig was de verhouding tussen de pausen en de Frankische koningen niet veel anders dan die tot de keizer geweest was. De Franken beschermden de paus en beschouwden hem zonder meer als de meest eerbiedwaardige bisschop in hun rijk, maar hun ideeën over het bestuur van de kerk waren ongeveer dezelfde als die in Constantinopel: het was de taak van de vorst om de kerk te leiden en het rechte geloof te bewaren. Zo veroordeelden de Frankische bisschoppen onder voorzitterschap van Karel de Grote (768-814) op de synode van Frankfort in 794 de beeldenverering, ofschoon zij heel goed wisten dat de paus een verdediger van de beelden was. Een paar jaar later maakte Karel de Grote in een brief aan paus Leo III (795-816) nog eens duidelijk dat hij het als de taak van de koning zag om niet alleen de kerk naar buiten toe met wapens te verdedigen tegen de heidenen, maar ook naar binnen toe haar te versterken door belijdenis van het katholieke geloof. Karel zag de rol van de paus in de kerk als die van Mozes in de strijd tegen Amalek, als de grote bidder en voorspreker bij God die de koning bijstond om op beide fronten te overwinnen.³³

Toch was de verhouding tussen de Franken en de paus niet dezelfde als die tussen de keizer en de paus geweest was, hoe graag de Frankische koningen zich ook spiegelde aan het oude rijk. In de rijkskerk was Rome een buitenpost geweest, de paus werd in ere gehouden, maar hij gold toch meer als een overlevende uit voorbije tijden dan als een lichtend baken voor de toekomst. Voor de Franken vertegenwoordigde de paus het toppunt van beschaving, hij was de erfgenaam van Rome en van alles waar Rome voor stond, politiek, cultureel en religieus. Bovendien was hij de behoeder van de graven van de apostelen Petrus en Paulus en van die van talloze andere martelaren. Alleen daardoor al groeide Rome uit tot het grootste bedevaartcentrum voor Westerse christenen, zeker na de val van Jeruzalem in 638.³⁴ Ook al was dus de feitelijke macht van de paus niet groot, zijn prestige in het Westen was enorm.

33. Morrison, 1969: 165.

34. Krautheimer, 1980: 80-83.

Daar kwam bovendien bij dat in het Westen de kerk sinds het verdwijnen van het Romeinse bestuur vrijwel een monopolie had op alle schriftcultuur. Vanaf 500 waren het de bisschoppen, priesters en monniken geweest die ervoor gezorgd hadden dat een enigszins georganiseerde samenleving in stand gehouden werd. De bisschoppen vormden de spil van het kerkelijk en wereldlijk bestuur, terwijl de kloosters de zorg voor de opvoeding en voor de overdracht van de cultuur op zich namen. De tradities van het oude Rome waren daarbij de voortdurende inspiratie van beide, al was het alleen maar omdat de meeste kerkelijke leiders voortkwamen uit de senatorenfamilies die eens het Romeinse bestuur gedragen hadden. Ook de pauselijke kanselarij in Rome zelf hield bestuurstradities in stand die vrijwel overal elders in het Westen verdwenen waren: er werden akten opgemaakt, stukken werden gearchiveerd, de traditie van een juridisch-administratieve taal werd zorgvuldig gecultiveerd en zelfs in de donkerste dagen werd een aanzienlijk ambtenarenapparaat in stand gehouden om al deze bestuurlijke handelingen te verrichten.³⁵ Daardoor werd Rome een vanzelfsprekend voorbeeld hoe elders een geordend bestuur kon worden opgebouwd.³⁶

Iets van die superioriteit op bestuurlijk gebied moeten de pausen ook zelf vermoed hebben. Dat zou in ieder geval een van de merkwaardigste documenten kunnen verklaren die in de achtste eeuw in Rome zijn opgetekend, de zgn. *Donatio* (of *Constitutum*) *Constantini*. Het enige wat wij van dit geschrift weten is dat het ergens tussen 750 en 800 is opgesteld, in kringen rond het pauselijk hof. De *Donatio* is een vervalste oorkonde waarin keizer Constantijn verklaart dat hij, uit dankbaarheid voor zijn wonderbaarlijke genezing door paus Sylvester, aan deze en aan diens opvolgers de leiding in handen legt van de hele kerk en hun bovendien het bestuur overdraagt over het westelijke deel van het Romeinse rijk, terwijl de keizer zelf zich terugtrekt in Constantinopel. Deze oorkonde is daarom zo wonderlijk, omdat zij de pausen een macht toeschrijft die zelfs Leo de Grote niet geclaimd had, nl. dat zij niet alleen de hoogste geestelijke maar ook wereldlijke bestuurders waren, in ieder geval in het Westen. De interpretatie ervan is des te moeilijker, omdat de *Donatio* in de elfde en twaalfde eeuw inderdaad gebruikt is om de toen opkomende theorie, dat de paus de bron is van alle macht op aarde, te rechtvaardigen. In de context van de achtste eeuw lijkt het er eerder op alsof de

35. Krautheimer, 1980: 83.

36. Noble, 1995: 577-583, toont wel de grote beperkingen van het gezag van de paus in het Westen aan, maar benadrukt te weinig zijn grote overwicht en prestige door het behoud van de Romeinse bestuurstradities.

Donatio een poging was van de pauselijke kanselarij om zichzelf sterk te maken in de onderhandelingen met de Franken door zwaar te benadrukken hoezeer de pausen verbonden waren met de grote tradities van het Romeinse rijk.³⁷

Karel de Grote was zich heel goed bewust van die voorbeeldfunctie van Rome en maakte gebruik van de Romeinse bestuurstradities om in zijn verbrokkelde rijk een zekere eenheid te scheppen. Nergens is dit duidelijker dan in de grote liturgiehervorming die onder leiding van Karel in het Frankische rijk werd doorgevoerd.³⁸ Op zich lijkt liturgie weinig met bestuur van doen te hebben, maar in een samenleving als de Frankische was ritueel en de correcte uitvoering daarvan van levensbelang, niet alleen voor het hiernamaals, maar ook voor succes en orde in het hier en nu. Het was dus zaak zich daarheen te wenden, waar de liturgie het zuiverst bewaard gebleven en in boeken opgetekend was, en dat was alleen het geval in Rome. Paus Adrianus I (772-795) stuurde op verzoek van Karel de Grote de codices waarin de oude Romeinse liturgie opgetekend stond naar het hof, daar werden ze aangepast, gekopieerd en van daaruit verspreid over het hele rijk. In die boeken stond niet alleen het ritueel van Rome opgetekend, maar ook de kerken waarin de liturgie plaatsvond, de routes van processies door de stad op bepaalde feestdagen, en natuurlijk stonden de gedachtenissen van de Romeinse martelaren erin. Door dus deze boeken te verspreiden over het hele rijk tot in het kleinste dorp, ontstond voor het eerst in het Westen onder alle christenen van hoog tot laag een levende band met de kerk van Rome, met haar heiligen en martelaren, ja zelfs met de geografie van de stad, de namen van de grote basilieken en de ligging van de vele kerken ten opzichte van elkaar. Zelfs wie nooit in Rome geweest was, of er nooit zou kunnen komen, had toch een beeld van de stad, van haar heiligdommen en dus ook van haar bisschop. Meer dan bedevaarten, en zeker meer dan een doelbewuste strategie van pausen heeft de romanisering van de liturgie door Karel de Grote ertoe bijgedragen dat de glorie van Rome door de hele Westerse wereld erkend en bezongen werd, dat Rome erkend werd als het middelpunt van de kerk en de paus als het hoofd van de christenheid, lang voordat de pausen zelf actief die rol op zich begonnen te nemen. De kroning van Karel de Grote tot keizer in 800 door paus Leo III is van die spanning tussen theorie en werkelijkheid de meest treffende illustratie.

37. Leupen, 1990: 221, meent dat de *Donatio* ook in een puur lokale context gezien moet worden, als een poging om een ruzie tussen twee groepen van de Romeinse geestelijkheid te beslechten. Daartegenover staat dat de aanspraken zo groots zijn dat zij naar mijn mening het lokale niveau overstijgen.

38. Angenendt, 1990: 328v.

Enerzijds was de kroning een bevestiging van Karels aanspraken dat hij wereldlijk en geestelijk leider van de Latijnse christenheid was, anderzijds, doordat het de paus was die hem zalfde en kroonde, was zij tegelijk een symbool van het feitelijk superieure gezag van paus en kerk over alle andere machthebbers in het Westen. Anders gezegd, hoewel de pausen in de vroege Middeleeuwen weinig macht hadden, was het wel zo, zeker sinds de Karolingische tijd, dat de christenen in het Westen hun identiteit als gemeenschap vooral ontleenden aan hun verbondenheid met de kerk van Rome en met de opvolger van Petrus.

6. *De pauselijke monarchie*

Het was pas in de elfde eeuw dat de pausen zich de enorme mogelijkheden begonnen te realiseren die het geweldige aanzien dat zij in het Westen genoten hun bood. Maar zelfs toen kwam de stoot tot de machtsontplooiing van het pausschap niet vanuit Rome zelf maar van buitenaf, het waren de hervormers uit het noorden die de paus maakten tot spil van het kerkelijk bestuur. Om dit te begrijpen is het noodzakelijk even te laten zien wat er in de elfde eeuw in West-Europa gebeurd is. Voor het eerst sinds de Oudheid maakte het Westen vanaf 1000 een periode van groei door, zowel demografisch als economisch. Zo explosief was die groei dat zij al heel snel niet meer gevat kon worden in de bestuurlijke kaders van de vroege Middeleeuwen. Het hele maatschappelijke en politieke leven raakte uit zijn voegen, en alles moest van boven tot onder opnieuw georganiseerd worden. Nieuwe groepen, zoals stedelingen, moesten een plaats krijgen in de juridische en administratieve structuur, politieke bevoegdheden moesten opnieuw bekeken worden, kortom, heel West-Europa stond vanaf 1050, organisatorisch gesproken, in de steigers. Ook de kerk begon aan een lang proces van reorganisatie, waarin voor het eerst duidelijke grenzen getrokken werden tussen de bevoegdheden van het geestelijk en van het wereldlijk gezag.

Die reorganisatie begon in hervormingsgezinde kringen rond het klooster van Cluny in Frankrijk en van Duitse kloosters zoals Gorze en Hirsau. Van daaruit kwam hevige kritiek op de vroegmiddeleeuwse orde, waarin profaan en heilig helemaal door elkaar liepen, zij werd beschouwd als een corruptie van de oorspronkelijke zuiverheid van de kerk. Het was aanstootgevend dat priesters getrouwd waren en verstrikt waren in de dingen van deze wereld, daarom moest van hen geëist worden dat zij celibatair leefden en het was zeker verkeerd dat zij hun benoeming ontvingen uit de handen van leken. Wat de hervormers wilden, was een professionele priesterkaste, die buiten de wereld stond, die niet afhankelijk was van leken maar die zichzelf coöpteerde en het monopolie bezat

van het heilige, waardoor zij aan de wereld leiding kon geven.³⁹ Daartoe was het nodig dat de kerk een autonome organisatie opbouwde, die niet afhankelijk was van vorsten, maar die haar eigen beleid kon bepalen, een ideaal samengevat in de kreet *libertas ecclesiae* (vrijheid van/voor de kerk). Het werd steeds duidelijker voor de hervormers dat de enige mogelijkheid om die onafhankelijkheid te vestigen en in stand te houden was om gebruik te maken van het eeuwenoude prestige van de paus.

Dat inzicht kwam tot doorbraak met de verkiezing tot paus van de hervormingsgezinde Duitse bisschop, Bruno van Toul, die de veelbetekende naam aannam van Leo IX (1049-1054). Leo IX was de eerste paus die niet in Rome bleef wachten tot hij geraadpleegd werd, maar die zelf op reis ging en overal in Europa de bisschoppen bij elkaar riep om hervormingen door te voeren. Hij verzamelde mannen om zich heen uit alle landen die zijn plannen ondersteunden en uitwerkten, felle hervormers zoals Petrus Damiani en Humbert van Silva Candida. Het waren mannen als deze twee die het prestige van de paus omzetten in macht door Rome te maken tot het actieve centrum van de hervorming en voor de paus het opperste bestuursgezag over alle christenen op te eisen.⁴⁰ Dat was een revolutie, nog nooit had één bisschop in de kerk zoveel macht voor zichzelf geclaimd, maar het werd voorgesteld als een terugkeer naar de zuiverheid van de oude kerk, naar de dagen van Leo de Grote en van Gelasius I. Ook de *Donatio Constantini* werd in deze totaal veranderde context weer te hulp geroepen. Op grond daarvan kon de paus zichzelf ook presenteren als de bron van alle wereldlijke macht, waardoor hij in een positie kwam die hem boven alle vorsten verhief. De bedoeling van dit soort claims was in eerste instantie praktisch, zij vormden een rechtsgrond om de zelfstandigheid van de kerk als organisatie te funderen, maar op den duur werden zij wel meer.

Voorals paus Gregorius VII (1073-1085) trok de volle consequenties uit de aanspraak dat de paus de bron was van alle macht op aarde. Hoe radicaal de hervormingsgezindheid van de pausen tussen Leo IX en Gregorius VII ook geweest was, zij had altijd halt gehouden voor de positie van de vorsten, en met name van die van de keizer, binnen de kerk. Dergelijke terughoudendheid kende Gregorius niet. Hij beschouwde de keizer en alle andere vorsten als puur wereldlijke heren, wier heerschappij niet veel meer was dan die van een roverhoofdman, tenzij ze

39. Dit is de these van Laudage, 1984. Een antropologische interpretatie van deze hang naar zuiverheid, sterk steunend op het werk van Mary Douglas, geeft Moore, 1980: 49-69.

40. Blumenthal, 1991: 70-79.

zich onderwierpen aan het gezag van de paus. Hij beriep zich daarvoor op de beroemde uitspraak van Augustinus: 'Als de gerechtigheid terzijde is geschoven, wat zijn koninkrijken dan anders dan grote roversbenden?'⁴¹ Zijn positie wordt het beste duidelijk in zijn eigen woorden:

Onze Heer Jezus Christus heeft St. Petrus benoemd tot vorst der apostelen. Hij heeft hem de sleutels van het koninkrijk der hemelen gegeven en de macht om te binden en te ontbinden in de hemel en op aarde. Hij heeft ook de kerk op hem gebouwd en hem de taak toevertrouwd om zijn schapen te weiden. Van toen af aan zijn de heerschappij en de macht door St. Petrus op de schouders gekomen van al zijn opvolgers als een goddelijk privilege en door overgeërfd recht, en dat zal zo blijven tot het einde van de wereld. Omdat wij in die opvolging staan, worden wij gedreven door een onontkoombare noodzaak alle verdrukten te hulp te snellen. Wij moeten vechten met het zwaard van de Heilige Geest, dat is het Woord van God, als het moet tot de dood toe, om de gerechtigheid te verdedigen tegen de vijanden van God tot zij bekeerd zijn.⁴²

Volgens Gregorius was er dus maar één man in de hele wereld die kon garanderen dat alles in gerechtigheid geordend werd, en dat was de paus. Zonder de paus zou niet alleen de kerk stuurlaas zijn, maar zou ook de wereld tot anarchie vervallen, omdat alleen de paus erop kon toezien dat heerschappij rechtvaardig werd uitgeoefend. Daarom had de paus ook het recht vorsten, ja zelfs de keizer, zo nodig af te zetten. De paus was hier op aarde de toetssteen van waarheid en gerechtigheid, en hij zelf kon door niemand geoordeeld worden.⁴³ Van dat recht maakte Gregorius VII ook gebruik, toen hij in 1075 keizer Hendrik IV (1056-1106) buiten de kerk sloot en van de troon vervallen verklaarde, omdat deze hardnekkig weigerde het benoemingsrecht van bisschoppen uit handen te geven. Hoewel al gauw bleek dat de paus hiermee een stap te ver was gegaan, bleef de theorie die Gregorius VII van het pausschap ontwierp het beleid van zijn opvolgers bepalen en vormde zij de grondslag van wat later ging heten, de pauselijke monarchie.⁴⁴

41. Augustinus, *De civitate Dei*, IV.3, geciteerd in de vertaling van Wijdeveld, 1983: 187. Zie vooral de brief van Gregorius VII aan bisschop Herman van Metz uit 1081, afgedrukt in Schmale, 1974: 296-317, vooral p. 302 (met Duitse vertaling).

42. Cowdrey, 1970: 136-140, over de opvattingen van Gregorius VII, citaat op pp. 138v.

43. Een korte samenvatting van Gregorius' ideeën vormen de zgn. *Dictatus papae*, een serie van korte uitspraken waarin onder meer staat dat de paus keizers mag afzetten en dat hij zelf door niemand geoordeeld kan worden, zie Oberman, 1986: 62.

44. Duffy, 1997: 99-103.

Hoe krankzinnig dergelijke aanspraken in onze ogen ook mogen lijken, in de elfde eeuw lag dat toch wel anders. Het beeld dat Gregorius van het pausschap had was niet dat van een machtswellusteling maar van een visionair, die een wereld voor zich zag waarin ieder in vrede en gerechtigheid kon leven. En volgens hem kon dat alleen maar, als de paus erkend werd als het onbetwifelde gezag. Hij had daarin niet helemaal ongelijk. Als er al iemand orde kon scheppen in die chaotische eeuw, dan was het wel de kerk. Alleen zij had de rijkdom, de bestuurservaring, en het door iedereen erkende gezag om de Westerse samenleving een weg te wijzen naar een maatschappij waarin recht en niet macht de onderlinge verhoudingen bepaalde. Men zou de rol die de kerk vanaf het midden van de 11e eeuw ging spelen kunnen vergelijken met de rol die de Verenigde Naties nu proberen te spelen, bemiddelaar in conflicten op grond van een autoriteit die dieper gefundeerd is dan alle andere gezag. In de elfde eeuw werd dat geformuleerd als het gezag van God, geconcentreerd in diens plaatsbekleder op aarde, de paus. Paus Gregorius VII heeft zelfs geprobeerd een soort 'blauwe baretten' in het leven te roepen, de *militia S. Petri*, een leger dat onder bevel zou staan van de Paus en dat uitgezonden kon worden naar plaatsen waar in conflicten bemiddeld moest worden.⁴⁵ Dat plan is in die vorm niet doorgegaan, maar het toont de wil van de kerkelijke autoriteiten om een universele, algemeen erkende maatschappelijke en religieuze orde in Europa te vestigen, waaraan alle andere gezagsdragers ondergeschikt waren. En het waren niet alleen de kerkelijke gezagsdragers die orde wilden. Hun acties sproten voort uit een verlangen dat in heel Europa leefde. Dat blijkt alleen al uit het feit dat na 1050 vanuit alle landen van Europa mensen hun geschillen naar Rome brachten om ze daar aan de pauselijke rechtbanken voor te leggen. Totdat de wereldlijke vorsten zelf in staat waren om een rechtsorde te scheppen, en dat was niet voor het midden van de dertiende eeuw, waren Rome en de paus de enige uitdrukking van de wil om Europa op te bouwen tot een plaats waar vrede zou moeten heersen in plaats van oorlog, waar recht zou moeten gaan voor macht en waar orde zou moeten triomferen over chaos.

LITERATUUR

- A. ANGENENDT: *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart etc. 1990).
G. BARRACLOUGH: *The Medieval Papacy* (Londen 1968).

45. Erdmann, 1935: 185-211.

- U.-R. BLUMENTHAL: *The Investiture Controversy. Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century* (Philadelphia 1991).
- P. BROWN: *The Rise of Western Christendom* (Oxford 1996).
- J. COWDREY: *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford 1970).
- G. DAGRON: *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin* (Parijs 1996).
- E. DUFFY: *Saints and Sinners. A History of the Popes* (Princeton 1997).
- K.D. ERDMANN: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935).
- P. HEBBLETHWAITE: *Paul VI. The First Modern Pope* (New York 1993).
- J. HERRIN: *The Formation of Christendom* (Princeton 1982).
- R. KRAUTHEIMER: *Rome. Profile of a City, 312-1308* (Princeton 1980).
- J. LAUDAGE: *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert* (Keulen en Wenen, 1984).
- P. LEUPEN: 'De Donatie van Constantijn', in *Feestbundel D.P. Blok* (Hilversum 1990) 216-224.
- R.A. MARKUS: *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge 1970).
- R.A. MARKUS: *Christianity in the Roman World* (Londen 1974).
- R.A. MARKUS: 'Gregory the Great's Europe', in *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, 31 (1981) 21-36.
- R.I. MOORE: 'Family, Community and Cult on the Eve of the Gregorian Reformation', in *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, 30 (1980) 49-69.
- K.F. MORRISON: *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140* (Princeton 1969).
- D.M. NICOL: 'Byzantine Political Thought', in J.H. BURNS (Ed): *Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450* (Cambridge 1988) 51-79.
- T. NOBLE: 'The Papacy in the Eighth and Ninth Centuries', in R. MCKITTERICK (Ed): *The New Cambridge Medieval History, II: c. 700-c. 900* (Cambridge 1995) 563-586.
- H. OBERMAN E.A. (Ed): *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, II: Mittelalter* (Neukirchen 1986²).
- P. RAEDTS: 'Athene of Jerusalem. Het vroege christendom in confrontatie met de moderne maatschappij', in R. STUIP EN C. VELLEKOOP (Eds), *Culturen in contact. Botsing en integratie in de Middeleeuwen*, Utrechtse bijdragen tot de mediëvistiek 8 (Utrecht 1988) 23-42.
- F.-J. SCHMALE: *Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV* [Freiherr vom SteinGedächtnisausgabe 12] (Darmstadt 1974³).
- B. SCHIMMELPFENNIG: *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance* (Darmstadt 1984).
- W. ULLMANN: *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (Londen 1972).
- G. WIJDEVELD: *Augustinus. De stad van God* (Amsterdam 1983).