

Omstreden

maaltijd

Debatten over de
kerkelijk-liturgische maaltijd
in de Nederlandse vrijzinnigheid

YVONNE HIEMSTRA

Omstreden Maaltijd

Foar ús heit en mem.
Yn tankberens en leafde.

Zolang ik God verzin, bestaat Hij niet.

Clarice Lispector in: 'God vergeven' (*Alle verhalen*, 2016: 376)

*The theology I was raised on wasn't just a series of grand cosmic dramas.
It was a way of life'.*

Serene Jones in: *Call it Grace, finding meaning in a fractured world* (2019: 103)

De uitgave werd mede mogelijk gemaakt door de financiële steun van
J.E. Jurriaanse Stichting, Stichting Sormani Fonds en De Vrijzinnige Fondsen.

Dit proefschrift heeft geen eigen ISBN. Het ISBN van de handelsuitgave is 9789087049072.

© 2022 Yvonne Hiemstra
Uitgeverij Verloren
Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum
www.verloren.nl

Omslagontwerp en opmaak: Rombus/Patricia Harsevoort, Hilversum

No part of this book may be reproduced in any form without written permission from the publisher.

Omstreden Maaltijd

*Debatten over de kerkelijk-liturgische
maaltijd in de Nederlandse vrijzinnigheid*

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.H.J.M. van Krieken,
volgens besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op

donderdag 1 september 2022

om 14.30 uur precies

door

YVONNE JOHANNA HIEMSTRA
geboren 20 juni 1975
te Leeuwarden

Promotoren prof. dr. C.W. Anbeek
 prof. dr. P.J.A. Nissen

Manuscriptcommissie prof. dr. T. Quartier
 prof. dr. C.A.M. van den Bergh
 prof. dr. M.A.C. de Haardt
 prof. dr. C.H. Doude Van Troostwijk
 (Vrije Universiteit Amsterdam)
 dr. T.E.M. Krijger
 (Universiteit Leiden)

Inhoudsopgave

1	Inleiding	9
1.1	Probleemverkenning	9
1.2	De liturgische maaltijd in de vrijzinnige geloofspraktijk	11
1.3	Het belang van rituelen	13
1.4	De maaltijd als ritueel	15
1.5	Probleemstelling en onderzoeksvragen	18
1.6	Methode van onderzoek	18
2	Geschiedenis en praktijk van de christelijke maaltijdviering	22
2.1	Inleiding	22
2.2	De vroegchristelijke beweging en de antieke maaltijd	23
2.2.1	De open tafelgemeenschap van Jezus	24
2.2.2	Paulus en de vroegchristelijke maaltijdpraktijk	28
2.2.3	De maaltijd volgens de Didachè	31
2.3	De ontwikkeling van de christelijke maaltijd in de eerste eeuwen	34
2.4	Vroeg-liturgische reflecties over de maaltijd	38
2.5	Brood en wijn; de kerkelijke leer van de transsubstantiatie	42
2.6	De rol van de maaltijd in de opbouw van de geloofsgemeenschap	47
2.7	Conclusie	53
3	Historiek en karakteristiek van het vrijzinnig protestantisme in Nederland	55
3.1	Inleiding	55
3.2	Achtergrond en context van de Nederlandse vrijzinnigheid	55
3.2.1	Afbakening van de term vrijzinnigheid	56
3.3	Het verstand en het gevoel als kenmerken van vrijzinnigheid	59
3.3.1	De rationele pool van de vrijzinnigheid	60
3.3.2	De ervaringsgerichtheid binnen de vrijzinnigheid	61
3.4	Het Nederlands vrijzinnig protestantisme in vogelvlucht	64
3.5	Vrijzinnige opvattingen en richtingen	68
3.5.1	De Groningers	68
3.5.2	De linksmoderneren	71
3.5.3	De rechtsmoderneren	72
3.6	Poging tot organisatie en de vrijzinnige ‘kerkelijke wending’	74
3.7	‘Armoe aan vormingsvermogen’: het modernisme onder vuur	78

3.8	De zoektocht naar religieuze integriteit: kritiek op de maaltijd	81
3.9	Conclusie	82
4	Debat I: De gebroeders Hugenholtz. Gemeente zonder maaltijd	84
4.1	Inleiding	84
4.2	Geloof verdraagt geen compromis	84
4.3	‘Een blijde, onvergetelijke dag’	88
4.4	De theologische opvattingen van de gebroeders Hugenholtz	89
4.5	Kritiek op de kerkelijke maaltijdviering	93
4.6	De erfenis van de gebroeders Hugenholtz	96
4.7	Conclusie	98
5	Debat II: B.C.J. Mosselmans en de Groningse remonstranten. Een tijdelijk afscheid van de maaltijd	100
5.1	Inleiding	100
5.2	‘Wij hebben wat anders en beters te doen’	100
5.3	De strijd tegen ‘letterknechting en vormvergoding’	102
5.4	Waarom de kerkelijke vormen moesten sneuvelen	104
5.4.1	Kritiek op de doop	105
5.4.2	Kritiek op de liturgische maaltijd	106
5.5	De vraag naar de geloofsrelevantie van de kerkelijke vormen	107
5.6	De worsteling met de kerkelijke vormen in bredere context	108
5.7	De Groninger remonstranten en het avondmaal; geen definitief afscheid	111
5.8	Conclusie	113
6	Debat III: K. Beversluis en de vrijzinnig hervormden. Waarde en onwaarde van de kerkelijke maaltijd	114
6.1	Inleiding	114
6.2	Karel Albertus Beversluis en de Vereniging van Vrijzinnig Hervormden	114
6.3	De strijd om de geloofsvrijheid	119
6.4	De inzet vanuit de VVH voor de kerkvernieuwing	121
6.5	Beversluis’ vrijzinnige opvattingen	124
6.6	De maaltijdviering als het hart van het christelijk geloof	125
6.7	Conclusie	132
7	Debat IV: L. van Holk en zijn liturgisch ontwerp van de maaltijdviering	133
7.1	Inleiding	133
7.2	Een veelzijdig verbinder	134
7.3	Van Holks opvattingen over kerk en vrijzinnig geloven	137
7.4	Van Holk over de kerkelijke maaltijd	141
7.5	‘De goddelijke offerande, een godsdienstig ontwerp’	143
7.6	Kritiek of onbegrip?	145
7.7	Conclusie	147

8	Debat V: M. van Leeuwen. Oecumenische verbreding van de liturgische maaltijd	148
8.1	Inleiding	148
8.2	Van Leeuwens opvattingen over liturgie	149
8.3	De remonstrantse maaltijdpraktijk	151
8.4	De maaltijd vanuit oecumenisch perspectief beschouwd	155
8.5	Hoe het verder ging na Lima	158
8.6	Conclusie	163
9	De maaltijd als articulatie van kwetsbaarheid en hoop	164
9.1	Inleiding	164
9.2	De oogst van de verkende debatten	165
9.3	Het geleefde leven als theologisch vertrekpunt	167
9.4	De vroegchristelijke maaltijdpraktijk als kader van betekenisgeving	171
9.5	De kerk als ‘veldhospitaal’	173
9.6	Tot slot: een pleidooi voor vrijzinnig maaltijdviereen	179
	Samenvatting	181
	Summary	187
	Bronnen en literatuur	192
	Dankwoord	204
	Over de auteur	206

I Inleiding

1.1 Probleemverkenning

‘Van negaties alleen kan men niet leven’.¹ Deze uitspraak deed J.H.W. Bisschop Boele in zijn herdenkingstoespraak na het overlijden van ds. B.C.J. Mosselmans (1830-1911). Als modern predikant en oprichter van de Remonstrantse Gemeente te Groningen in 1878 beschouwde Mosselmans het als een hoogtepunt in zijn carrière, dat hij de doop en de maaltijdviering in zijn gemeente had weten af te schaffen. Onder invloed van de inzichten van de negentiende-eeuwse moderne theologie, had Mosselmans zich ten doel gesteld het geloof in overeenstemming te brengen met de contemporaine tijdgeest. Hij stelde, geheel overeenkomstig de opvattingen van zijn geestverwanten en tijdgenoten, de vraag naar de relevantie van deze oeroude christelijke gebruiken. Deze relevantie kon volgens de negentiende-eeuwse moderne theologie alleen gegeven worden als geloofsvoorstellingen en gebruiken verbonden waren met de ervaring van de gelovige zelf. Ook dienden zij in lijn te zijn met inzichten die zowel de natuurwetenschappen als de Bijbelwetenschap voort hadden gebracht.

De moderne theologie streefde naar een geloof dat op redelijke argumenten gebaseerd was. Dit werd onder meer ingegeven door het Verlichtingsdenken dat in de negentiende eeuw doorwerkte. Zo ontwikkelde zich een optimistischer mensbeeld en een eigen visie op de zondeval en zag men de Bijbel steeds minder als goddelijk geïnspireerd, maar eerder als een verzameling menselijke getuigenissen. Dit betekende dat de Bijbel niet langer de status had het onfeilbaar Woord van God te zijn en het transcendente en theïstische godsbeeld maakte plaats voor een immanent of deïstisch godsbeeld. Bijbelwetenschappelijk onderzoek naar de historische Jezus genoot grote belangstelling en mede onder invloed hiervan werden de wonderen die in de Bijbel staan opgetekend, door veel moderne theologen afgewezen. Ook achtten zij wonderen in strijd met natuurwetenschappelijke inzichten. Om deze redenen werd Jezus niet langer als de ‘ver boven ons verheven’ Christus omarmd, maar werd hij meer gezien als een zedelijk-moreel voorbeeld die navolging verdiende. Ingeven door het optimistische mensbeeld waren moderne theologen ervan overtuigd dat de mens in staat zou zijn zichzelf boven de macht van de zonde te verheffen, zolang Jezus’ levenswandel nagevolgd zou worden.

¹ J.H.W. Bisschop Boele, *Toespraak ter herdenking van wijlen ds. B.C.J. Mosselmans emer. predikant, gehouden in de Remonstrantse Kerk te Groningen op 22 januari 1911* (Groningen 1911).

De beweging die de negentiende-eeuwse moderne theologie in gang zette, leidde tot een grote verscheidenheid in opvattingen over het vrijzinnig gedachtegoed en welke gevolgen dit zou moeten hebben. Bisschop Boele preeste Mosselmans om diens vrijzinnige zoektocht naar redelijkheid en zuiverheid in het geloof, maar wees erop dat dit méér moet behelzen dan het louter formuleren van wat men *niet* langer kon geloven. Zo is het afschaffen van de doop en de kerkelijke maaltijd lang niet door iedereen (remonstrantse) gemeente nagevolgd. En waar het eerst was afgeschaft, werd het niet zelden later weer ingevoerd. Dit maakt duidelijk dat de geloofspraktijk kennelijk weerbarstiger was dan de in die tijd geldende modern-theologische opvattingen. Ook lijkt er sprake te zijn van een spanningsveld binnen de vrijzinnige traditie: die tussen ratio en gevoel. Deze raakt de verantwoordelijkheid voor de precare balans tussen gevoel en verstand waar de vrijzinnige theologie van oudsher mee belast is.

Werden een aantal kerkelijke gebruiken, zoals doop en maaltijdviering, in de negentiende eeuw nog opgegeven, in de periode vanaf 1905 tot 1940 veranderde de algemene koers. Het optimistische mensbeeld van de moderne theologie brokkelde af. De gruwelijkheden van de Eerste en de dreiging van de Tweede Wereldoorlog versterkten deze ontwikkeling. Er klonken nieuwe geluiden en de roep om een godsbeeld dat de nadruk minder legde op het eigen kunnen van de mens, nam toe. Dit had ook gevolgen voor het kerkbegrip in vrijzinnige kringen. Niet dat de moderne theologie zich ineens alsnog een kerkopvatting als 'bovennatuurlijk heilsinstituut' aanmat, maar er ontstond een verlangen naar gemeenschapszin als tegenwicht voor het individualisme dat in de periode hiervoor zo belangrijk werd geacht. Als gevolg hiervan werd de vrijzinnige theologie meer christocentrisch. Deze ontwikkeling wordt ook wel aangeduid als 'rechts-modernisme', waarvan Karel Hendrik Roessingh (1886-1925) de voorman was. Roessingh gebruikte de term rechts-modernisme om het verschil te markeren met de voorgaande generatie moderne theologen die hij vervolgens linksmodern noemde. Deze waren volgens hem te algemeen religieus in hun theologische reflecties. Hij wilde de vrijzinnigheid opnieuw doordenken en bracht met zijn christocentrische theologie een heroriëntatie op de traditionele kerkelijke vormen teweeg. Hij legde het accent niet langer bij het streven naar overeenstemming tussen geloof en de natuurwetten. Voor Roessingh diende geloof in eerste instantie te worden opgevat als een 'gerichtheid van de ziel'. Roessingh waarschuwde voor de eenzijdigheid die de oud-modernen in hun denken hadden ontwikkeld door Jezus vooral als leraar te zien. Roessingh wees op het gevaar dat het christelijk geloof op deze manier gereduceerd zou kunnen worden tot een zedenleer waarbij er voor specifiek christelijke thema's weinig tot geen ruimte meer zou zijn. Het resultaat van de rechts-moderne beweging was onder meer dat zaken als liturgie en kerkelijke gebruiken zoals de maaltijdviering, weer in de belangstelling kwamen te staan.

Er zijn binnen de vrijzinnigheid in de loop der tijd verschillende pogingen ondernomen de kerkelijk-liturgische maaltijd opnieuw te doordenken. De meest opvallende van deze reflecties komen tot uiting in de debatten die in dit onderzoek zullen worden behandeld. Aan de hand hiervan zal worden nagegaan hoe de afgelopen anderhalve eeuw over deze kwestie in de vrijzinnige geschiedenis in Nederland is nagedacht en hoe deze reflecties doorwerken in het heden. Het gesprek over wat men

wel of niet de moeite waard vindt aan geloofsvoorstellingen en hoe deze eventueel gestalte kunnen krijgen in kerkelijke praktijken en rituele vormen, is tot op de dag van vandaag gaande. De zogenoemde ‘vormverlegenheid’ is nog altijd merkbaar in de hedendaagse vrijzinnige geloofspraktijk en vormt daarom ook de aanleiding voor dit onderzoek.

1.2 De liturgische maaltijd in de vrijzinnige geloofspraktijk

Al bijna twintig jaar ga ik voor in erediensten in diverse (vrijzinnige) kerkelijke gemeenten, ook in maaltijdvieringen. In de praktijk vinden deze vieringen in de meeste vrijzinnige gemeenten hooguit vier keer per jaar plaats. Bij de maaltijdvieringen wordt mij veelal verzocht de viering vooral niet ‘te zwaar aan te zetten’, omdat ‘wij daar niet van houden’. Het advies: ‘Houd het wat luchtig’ blijkt bij navraag concreet te betekenen dat het tafelgebed bij voorkeur weinig tot geen elementen bevat die gedachten aan het zoenoffer oproepen. Ook is er in vrijzinnige gemeenten sprake van maaltijdmijding. In sommige gevallen bleek het mogelijk hier later, buiten de kerkdienst om, dieper op in te gaan en sommige ‘mijders’ gaven reacties als: ‘Ik eet en drink me toch geen oordeel?’ Ook geven de instellingswoorden (de vermeende opdracht van Jezus: ‘Doe dit tot mijn gedachtenis’) ongemak. De maaltijd zou te veel neigen naar een herdenkingsmaal en daarmee te beladen zijn. Een regelmatig terugkerende uitspraak als: ‘Het lijkt wel een begrafenismaal’ onderstreept dit en ook lijkt men zich niet te herkennen in het achterliggende klassiek-theologische idee van Jezus als zoenoffer.

Met betrekking tot de vorm tref ik in de praktijk variatie aan en men lijkt zoekende: in de ene gemeente wil men het brood veranderd zien in matzes. Dit om de link te leggen met het joodse Pesachfeest, zoals de evangeliën met betrekking tot wat de laatste maaltijd zou zijn tijdens Jezus’ leven, dit ook doen. Ergens anders mag de wijn vooral niet rood zijn maar kiest men voor witte druivensap (‘want rood vlekt zo op het witte kleed’), terwijl dit in een andere gemeente te veel neigt naar ‘Roomse praktijken’. De ene keer wil men blijven zitten, dan juist weer staan in een kring rondom de tafel met brood en wijn. De manieren van omgaan met de kerkelijke maaltijd levert her en der ongemakkelijke (onwennige?) gevoelens op bij gemeenteleden waarbij men hoopvol naar de (gast)voorganger kijkt die ter plekke een oplossing mag bedenken: ‘Zeg jij maar hoe het moet’. Bij de nodiging aan de maaltijd wordt mij als voorganger vooral op het hart gedrukt ‘allen te nodigen, want je hoeft hier geen lid te zijn van welke kerk dan ook’. Dit laatste element, de openheid van de maaltijd, blijkt in vele vrijzinnige gemeenten van wezenlijker waarde te zijn dan bijvoorbeeld het noemen van de instellingswoorden. Dit is een opvallend en belangrijk verschil met onder andere PKN-gemeenten.

De praktijk toont dat er niet alleen variatie is, maar ook een bepaalde verlegenheid met de kerkelijke vorm van de maaltijdviering. Omdat deze maaltijd gemiddeld genomen twee tot vier keer per jaar wordt gehouden, is het ritueel geen vanzelfsprekendheid. Ook dit kan gevoelens van onwennigheid en ongemak in de hand werken.

In het theologische debat, zowel binnen als buiten vrijzinnige kringen, is sprake van een hernieuwde belangstelling voor de kerkelijke maaltijd. Ook binnen de vrijzinnige traditie, met name in remonstrantse kringen, zijn de afgelopen jaren pogingen gedaan om de traditionele kerkelijke vorm van de maaltijdviering opnieuw een plek te geven binnen de geloofspraktijk. Omdat een algemeen liturgisch formulier voor het vieren van de maaltijd binnen de vrijzinnige traditie ontbreekt, is er ruimte om invulling en betekenis te geven aan dit ritueel. De eerdergenoemde opmerking richting mij als gastvoorganger: ‘Zeg jij maar hoe het moet’, leek een verzoek de onwennige gevoelens van de vraagsteller te doen verdwijnen. Maar de vraag is op zichzelf in vrijzinnig-kerkelijk opzicht misplaatst. In die zin: er bestaat geen algemeen kerkelijk en voorschrijvend formulier voor een ‘correcte’ uitvoering van de maaltijdviering.

Dat de vrijzinnige praktijk verscheidenheid laat zien met betrekking tot de maaltijdviering wordt onder meer duidelijk binnen de context van Vrijzinnigen Nederland (voorheen Nederlandse Protestanten Bond). Binnen de afdelingen van Vrijzinnigen Nederland zijn mensen actief die een verschillende achtergrond hebben en ook eigen ideeën ten aanzien van de liturgische maaltijd inbrengen. Algemeen secretaris van Vrijzinnigen Nederland Wies Houweling hield onder haar afdelingen en leden in 2016 een enquête die heeft geresulteerd in een notitie voor de landelijke Raad Van Kerken. De NPB heeft vanouds altijd veel leden van buiten aangetrokken. Binnen afdelingen melden zich ook wel nieuwe leden die zich niet meer thuis voelen binnen hun eigen kerkelijke context. Soms doen zij het verzoek om maaltijdvieringen te houden maar er is geen sprake van een voorgeschreven liturgie. Ook voorgangers binnen Vrijzinnigen Nederland zijn uit verschillende tradities afkomstig en brengen in de plaatselijke liturgie in wat zij waardevol vinden. Houweling geeft aan dat ongeveer de helft van de ondervraagde gemeenschappen (zo’n 45 in totaal) jaarlijks een viering organiseert waarin brood en wijn worden gedeeld. De rest geeft volgens haar aan er geen behoefte aan te hebben. In deze notitie schrijft Houweling dan ook: ‘In het grootste deel van onze afdelingen (kerken) wordt weinig brood en wijn gedeeld, wel heel veel koffie’.² De afdelingen die wél maaltijd vieren doen dit meestal rondom Pasen, op Witte Donderdag of Goede Vrijdag. Houweling spreekt in de notitie van ‘een historische aansluiting bij het christelijke evangelie’ en schrijft dat men het inhoudelijk meestal beladen en lastig vindt om de liturgische maaltijd op een ander moment in het kerkelijk jaar te vieren.

Wat uit haar onderzoek ook naar voren kwam, is dat er binnen de afdelingen, voor wat betreft het ervaren van gezamenlijkheid, een accent werd gelegd op de dankbaarheid en de hoop en dat het samen eten als waardevol wordt ervaren. Deze niet-liturgische maaltijden drukken een gevoel van gezamenlijkheid uit. Houweling: ‘Deze maaltijd, die in een gemeenschap samen gevierd wordt, kun je zien als een voorafbeelding van de maaltijd van het koninkrijk, waarmee wij het ideaal van een wereldgemeenschap met vrede, vrijheid en gerechtigheid voor allen bedoelen’. In een voor dit onderzoek gehouden telefonisch interview gaf Houweling nog aan dat bin-

² Wies Houweling, ‘Vrijzinnig vieren’, *Beleving, eucharistie en avondmaal, oecumenische bezinning* (Amersfoort 2016) 42-43, aldaar 42.

nen Vrijzinnigen Nederland de (kerkelijke) vormen altijd in beweging zijn. Het is in de lokale en specifieke gemeenschap dat de rituelen hun betekenis en vorm krijgen.³

Dit laatste is een kenmerkend aspect van de vrijzinnigheid. De vrijzinnige geloofstraditie heeft zich van oudsher willen verstaan met de tijdgeest en context waarin zij zich bevindt. Tevens heeft de vrijzinnigheid het accent willen leggen bij de ervaring. In de negentiende-eeuwse vrijzinnigheid vatte men ervaring op als iets dat zetelde in het ‘gemoed’, iets dat verbonden was met een ‘zielsgerichtheid’ of iets dat vooral tot uiting kwam in een zedelijke levenswandel. Binnen dit onderzoek is een nadere definitie of theoretisering van de term ‘ervaring’ niet verder uitgewerkt. Wel wordt bij het gebruik ervan rekenschap gegeven van de hedendaagse inzichten van Ann Taves en wordt religieuze ervaring opgevat als ‘experiences deemed religious’, dus ervaringen die door de betrokkenen als religieus worden geduid. Deze opvatting laat de mogelijkheid open voor mensen om zelf betekenis te geven aan hun ervaringen.⁴

Religieuze vormen, zoals doop en de maaltijdviering, zijn gemeenschappelijke uitdrukkingen van geloof. Zoals geconstateerd hebben de kerkelijke rituelen in het verleden geleden onder de zucht het geloof te willen ontdoen van onwaarheden en onzuivere claims. Dit roept de vraag op of de menselijke behoefte aan ritualiteit hiermee niet tekort is gedaan. Ook stelt het vraagtekens bij hoe relevant een kerkelijk ritueel als de maaltijdviering voor de individuele gelovige maar ook voor de religieuze gemeenschap eigenlijk is of kan zijn. Op de één of andere manier blijft de klassieke kerkelijk-liturgische maaltijd met brood en wijn ongemakkelijk aanvoelen voor vrijzinnig gelovigen.

1.3 Het belang van rituelen

Juist omdat de vrijzinnigheid de ervaring altijd boven de leer heeft willen stellen, is de vraag naar de betekenis van rituelen gerechtvaardigd. Over rituelen zijn de afgelopen decennia veel onderzoeken gepubliceerd. Deze onderzoeken leveren geen eenduidige theorie en definitie op van wat rituelen nu precies zijn en wat zij bewerkstelligen. Onderzoekers zijn het over één ding echter wel eens, namelijk dat een ritueel zich eigenlijk niet laat definiëren. Zo is Catherine Bell van mening dat er dan ook niet gestreefd zou moeten worden naar een universele beschrijving van wat een ritueel is, omdat dit geen recht doet aan de veelheid in variatie van rituelen en de veelheid aan mogelijke interpretaties hiervan. Het gebruik van rituelen is volgens haar vooral een uitdrukking van kijken naar de wereld en een poging deze van structuur en betekenis te voorzien. Rituelen helpen mensen hun ervaringen te duiden en van betekenis te voorzien. Dit proces van betekenisgeving is altijd persoonlijk en situationeel. Het streven naar een definitie schiet daarom altijd tekort.⁵ In een studie van liturgiewetenschapper Paul Post wordt niet ingezoomd op één centraal kenmerk van

3 Interview gehouden op 22 augustus 2018.

4 Ann Taves, *Religious experience reconsidered. A building block approach to the study of religion and other special things* (New Jersey 2009).

5 Catherine Bell, *Ritual theory, ritual practice* (Oxford 1992) 219.

ritueel handelen, maar wordt als uitgangspunt genomen dat ritualiteit: ‘...exists by the grace of symbolic order’.⁶ Het wordt ondersteund door een samenspel van elementen als tekens, symbolen en mythen die de dragers van betekenis zijn die mensen eraan toekennen. Volgens Post is een studie naar rituelen ook altijd een studie naar cultuur omdat rituelen betekenis krijgen binnen een bepaalde context.⁷

Het zoeken naar een abstractie en naar het wezen van rituelen verklaart ook niet wat er precies gebeurt in de uitvoering ervan. Welke gedachten, gevoelens en intenties de participant mogelijk heeft, is volgens filosoof Herman de Dijn ook niet het meest belangrijke als het gaat om rituelen. Het is de deelname aan het gebeuren waar mensen betekenis aan verlenen én ontlenen: ‘De eigenlijke betekenis van het ritueel bestaat niet, tenzij in het ritueel handelen zelf (‘in de dans’ om zo te zeggen)’, aldus De Dijn.⁸ De overgave aan het gebeuren, de herhalende dynamiek van het ritueel, biedt de mens de mogelijkheid zijn gevoelens te uiten en te kanaliseren.

Het niet nader kunnen definiëren van rituelen leidt tot een andere focus, namelijk de vraag naar wat rituelen voor mensen *betekenen*. Zo leveren de vele onderzoeken het inzicht op dat rituelen onlosmakelijk verbonden zijn met het menselijk bestaan. Het ritueel is volgens Roy A. Rappaport een ‘mode of communication’ en ‘the basic social act’.⁹ Ronald Grimes sluit hierbij aan door te stellen dat rituelen: ‘...one of the oldest forms of human activity we know’ zijn.¹⁰ Ritueel handelen is volgens de onderzoekers kennelijk wat mensen ‘nu eenmaal’ doen. Bell ziet rituelen ook in de eerste plaats als primair menselijk sociaal handelen.¹¹ Volgens Grimes leeft de mens van en dankzij betekenis en is de mens van nature een naar betekenis zoekend wezen. Ook De Dijn vertrekt vanuit het uitgangspunt dat de mens ten diepste geen rationeel maar een ritueel wezen is, ook al werd onder invloed van de Verlichting wel van de mens verwacht zich rationeel te gedragen. De gevolgen van de Verlichting zijn geweest dat er voorbij is gegaan aan de natuurlijk neiging en behoefte van de mens de wereld te begrijpen door middel van mysteries, symbolen en riten.¹²

Het begrijpen van de wereld waarin we leven ontstaat door middel van het vertellen van verhalen, maar ook door het uitvoeren van betekenisvolle handelingen. Plaatsen, handelingen, objecten en gebeurtenissen kunnen de concrete, naakte werkelijkheid overstijgen door haar van betekenis te voorzien. Volgens de antropoloog Clifford Geertz die toonaangevend etnografisch onderzoek verrichte in Zuidoost-Azië en Noord-Afrika, zijn symbolen van grote waarde, zowel op individueel-menselijk als op maatschappelijk niveau. Volgens Geertz is cultuur een geheel van overgeleverde concepten en ideeën die vervolgens uitdrukking vinden in symbolen. Door middel van deze symbolen geven mensen betekenis aan de wereld en worden zij in staat gesteld te handelen, te communiceren en de wereld te begrijpen. Ervaringen van kwaad

6 P. Post e.a. ed., *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire* (Leuven 2003) 31.

7 Post e.a., *Disaster ritual*, 14.

8 Herman de Dijn, ‘Een eredienst is geen feestje’, www.destandaard.be [11 december 2020].

9 Roy A. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge 1999) 51, 138.

10 Ronald Grimes, *Deeply into the Bone. Re-inventing rites of passage* (Berkeley, Los Angeles en Londen 2002)

13. Zie ook zijn eerder verschenen *Beginnings in ritual studies* (Washington 1982).

11 Catherine Bell, *Ritual perspectives and dimensions* (New York en Oxford 1997) X.

12 Herman de Dijn, *Rituelen. Waarom we niet zonder kunnen* (Antwerpen 2018).

en lijden krijgen op deze manier een plaats in een wereld die zonder symbolen zou leiden tot ervaringen van chaos en angst.¹³

Van veel van onze rituele handelingen zijn wij ons niet bewust, maar onderzoekers benadrukken dat rituele processen van betekenisgeving niet plaats vinden in het luchtledige, maar in een context die wij zelf niet hebben gemaakt of bedacht. Zo schrijft Bell: ‘...no ritual stands by itself. It is always embedded in a thick context of traditions, changes, tensions, and unquestioned assumptions and practices’.¹⁴ Rituelen zijn reflecties van hoe wij tegen de wereld aankijken. Het zijn manieren die ons ‘zelfverstaan’ weergeven en het zijn uitingen van hoe wij zoeken naar eenheid in een wereld die gefragmenteerd en onzeker is. Ze geven gestalte aan datgene wat wij beschaving noemen, aldus Bell: ‘...all these [...] practices illuminate our shared humanity’.¹⁵ Grimes benadrukt eveneens dat rituelen in verbinding staan met een traditie. Ze komen niet zomaar uit de lucht vallen maar dragen een dimensie in zich van ‘once-in-a-life times’ en tegelijkertijd ‘here-we-go-again times’.¹⁶ Grimes geeft aan dat, hoewel rituelen weliswaar een geformaliseerde kant kennen, ze alles behalve statisch zijn en niet louter uit gewoonte worden uitgevoerd.¹⁷ Rituelen beginnen als menselijke praktijk en niet met of vanuit een voorgeschreven format.¹⁸ Er zit iets onomkeerbaars in een ritueel waardoor er met de uitvoering van het ritueel tevens een nieuwe situatie wordt gecreëerd. Ook zijn rituelen niet gefixeerd en onveranderlijk. Ze kunnen evolueren en aangepast worden aan de tijdgeest. Volgens Rappaport zijn rituelen vandaag de dag belangrijker dan ooit omdat rituelen ons helpen het leven als samenhangend te ervaren in een toenemend globaliserende wereld.¹⁹

1.4 De maaltijd als ritueel

In het christendom draait het om het getuigenis van en over Jezus. Dit komt tot ons in de Schrift en de traditie. Deze zijn gevormd door invloeden als tijd, plaats en context en worden geïnterpreteerd en geactualiseerd door mensen in hun eigen bestaan. Zo schrijft liturg Gerard Lukken: ‘Het evangelie kan niet om mensen heen, met hun talige en niet-talige uitingen, en die zijn, of je wilt of niet, altijd aan tijd en plaats gebonden, en dus cultureel bepaald [...] Elke uiting van het christendom is cultureel geladen, met inbegrip van die van de eerste christengemeenschappen’.²⁰ Processen van betekenisgeving en actualisatie gaan, zoals diverse onderzoekers hebben aangetoond, gepaard met rituele handelingen.

13 Clifford Geertz, ‘Religion as a cultural system’, in: Idem, *The interpretation of cultures. Selected essays* (z.p. 1993) 87-125. Geertz schrijft over ontregelende ervaringen van chaos en de ‘quest for lucidity’: 100-101.

14 Bell, *Ritual perspectives*, 252.

15 Ibidem, 267.

16 Grimes, *Beginnings*, 65.

17 Bell, *Ritual theory*, 92.

18 Ibidem, 88.

19 Rappaport, *Ritual and religion*, 3.

20 Gerard Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur* (Baarn 1999) 128.

De godsdienstfilosoof Dewi Zephaniah Phillips heeft, staande in de traditie van Wittgenstein, veel aandacht besteed aan de zeggingskracht van rituelen. Net als de hiervoor genoemde onderzoekers ligt voor Phillips de nadruk op hoe het ritueel functioneert en is ook hij niet op zoek naar een antwoord op de vraag wat een ritueel precies is.²¹ De focus zou volgens Phillips moeten liggen bij wat rituele handelingen willen uitdrukken. Volgens hem is een ritueel een expressie van iets waar mensen een zekere waarde aan toekennen en als zodanig zegt het (vrijwillig) deelnemen aan het ritueel altijd iets over de deelnemer zelf en waar hij naar verlangt of voor staat. In dit proces laat zich iets ontdekken aan betekenis die vervolgens relevantie heeft voor het eigen geleefde leven.²² Phillips: 'If religion, or anything else, is to have a redeeming sense, it will have to be expressed in a pattern of meaning which informs everyday life. Only this way can a timeless truth be said again effectively'.²³

Een zelfde gedachte treffen we aan bij filosoof Ger Groot. In gesprek met theoloog Theo de Boer geeft Groot aan dat hij het geloof van mensen niet ziet als iets dat betrekking heeft op een objectieve werkelijkheid. Dit betekent volgens hem echter niet dat het geloof daarmee zijn zeggingskracht verliest. Groot ziet met name een belangrijke rol weggelegd voor het ritueel: 'In het ritueel *bestaat* de godsdienst, als een zichtbaar en onomstotelijk *werkelijk* gegeven. Wát men over goden, hemel en onsterfelijkheid ook denken mag, zelfs de grootste scepticus zal toegeven dat een ritueel dat voltrokken wordt daadwerkelijk plaatsvindt'.²⁴ De mens is volgens Groot gebonden aan de materiële werkelijkheid waarin de rituele handeling bij uitstek een betekenis scheppende kracht kent. Volgens Groot behoort de rite tot de materiële kernelementen van geloof en religie.²⁵ Groot: 'De rite geeft iets te denken wat het denken zelf niet helemaal vermag te doorgronden; anders zou het de rite immers niet nodig hebben gehad'.²⁶ Groot vult aan: 'De handeling *zelf* is haar betekenis, het ritueel *belichaamt* de zinvolheid waarnaar de gelovige zoekt'.²⁷

Net als Phillips, Bell, Grimes en Rappaport geeft ook Groot aan dat rituelen niet zomaar bedenkzels van mensen zijn, maar dat zij ons worden aangereikt vanuit een context, zoals traditie. Ook 'nieuwe' rituelen worden hierdoor beïnvloed en staan niet zomaar op zichzelf. Rituelen die zijn voortgebracht en overgeleverd vanuit een oudere traditie worden niet zelden als onveranderlijk gezien. Onderzoekers wijzen er echter op dat rituelen ontwikkeld zijn in een context die op zijn beurt onderhevig is geweest aan invloeden van buitenaf.²⁸ Dit onderzoek zal duidelijk maken dat dit ook geldt voor wat wij kennen als de kerkelijk-liturgische maaltijd. Religieuze praktijken hebben vanaf het vroegste begin deel uitgemaakt van de christelijke traditie en zij hebben het christendom mede identiteit, vorm en betekenis gegeven. De liberale theoloog Theo Hobson houdt vanuit deze constatering, dat het christendom culti-

21 D.Z. Phillips, *From fantasy to faith. Morality, religion and twentieth-century literature* (Londen 2006) 17.

22 Phillips, *From fantasy to faith*, ibidem.

23 Ibidem, 9.

24 Ger Groot en Theo de Boer, *Religie zonder God. Een dialoog* (Amsterdam 2013) 74.

25 Groot en De Boer, *Religie zonder God*, 107.

26 Ibidem, 111.

27 Ibidem, 116.

28 Bell, *Ritual perspectives*, 210 en 252.

sche wortels heeft, een pleidooi voor het opnieuw omarmen van het ritueel, zeker binnen vrijzinnige kringen.²⁹ Volgens Hobson is binnen vrijzinnige kringen de focus te eenzijdig komen te liggen op de verkondiging van het woord en de ratio. Hobson betreurt dit, omdat rituelen volgens hem ook dragers zijn van primaire, basale (religieuze) gevoelens.³⁰

Hobson is één van de exponenten van de hernieuwde (vrijzinnige) belangstelling voor liturgie, door hoogleraar missiologie Stefan Paas omschreven als een: ‘Vernieuwende aandacht voor *sacramentaliteit*. ‘Daarmee bedoel ik’, zo zegt Paas, ‘dat het besef sterker doordringt dat God zich niet alleen manifesteert in woorden, maar ook in beelden, materie, symbolen en lichamelijke handelingen’.³¹ De laatste jaren staan rituelen zoals de kerkelijke maaltijd, binnen de theologie dan ook volop in de aandacht. Mirella Klomp, Peter-Ben Smit en Iris Speckmann zien de kerkelijke maaltijd als een uitdrukking van een bepaalde visie op de wereld en een zoektocht naar zin en samenhang: ‘In een maaltijd komen deze aspecten over het algemeen bij elkaar: het samenkomen zelf is een ritueel, het staat in het teken van een bepaald verhaal [...] en geeft aanleiding tot een bepaalde manier van omgaan met disgenoten, andere mensen en de schepping’.³²

Binnen de vrijzinnigheid in Nederland is er de afgelopen jaren vanuit met name remonstrantse hoek veel gepubliceerd over dit onderwerp. Zo verscheen de bundel *Ons leven vieren, remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk*.³³ Ook het boek *Vieren en Brevieren* van de remonstrantse Christiane Berkvens-Stevelinck en Sytze de Vries is in dit opzicht een noemenswaardige publicatie.³⁴ Eerder verscheen van Berkvens-Stevelinck het boek *Vrije rituelen, vorm geven aan het leven*.³⁵ De remonstrantse predikante Annegien Ochtman-de Boer besteedt in haar boek *Nieuwe rituelen, vorm geven aan de belangrijke momenten in je leven* aandacht aan het markeren van belangrijke levenservaringen. Ook zij doet dit vanuit de overtuiging dat rituelen een wezenlijk onderdeel zijn van het menselijk bestaan. Ook met betrekking tot de maaltijd zijn aanzetten tot reflectie gegeven. Zo verscheen van de remonstrantse predikant Bert Dicou het artikel *Maaltijden en de Maaltijd*³⁶ en heeft vrijzinnig voorganger Peter Korver een onderzoek gedaan naar de beleving en de viering van de kerkelijke maaltijd binnen vrijzinnige gemeenten.³⁷ Dit onderzoek toont dat er binnen verschillende gemeenten

29 Theo Hobson, *Reinventing liberal christianity* (Grand Rapids en Cambridge 2013) 3.

30 Hobson spreekt over vrijzinnigheid en het volgens hem hiervoor kenmerkende ‘... sacramental weakness and [...] fear of ritual’: Hobson, *Reinventing*, 7.

31 Stefan Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving* (Zoetermeer 2015) 167.

32 Mirella Klomp, Peter-Ben Smit, Iris Speckmann, in: Idem ed., *Rond de tafel, maaltijd vieren in liturgische contexten* (Abdij van Berne 2018) 9-11, aldaar 9.

33 *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk*, Bert Dicou, Claartje Kruijff en Joost Röselaers ed. (Utrecht 2019).

34 Christiane Berkvens-Stevelinck en Sytze de Vries, *Vieren en brevieren. Liturgische bouwstenen voor kleine geloofsgemeenschappen* (Zoetermeer 2009).

35 Christiane Berkvens-Stevelinck, *Vrije rituelen. Vorm geven aan het leven* (Zoetermeer 2007).

36 Bert Dicou, ‘Maaltijden en de Maaltijd’, in: Sigrid Coenradie en Koen Holtzapffel ed., *Spelen met Grenzen. Over contrastervaringen* (Utrecht 2018) 142-150.

37 Peter Korver, *De maaltijd die verbindt. Pleidooi voor vernieuwing van de Vieringen van brood en wijn in vrijzinnige geloofsgemeenschappen* (Amsterdam 2018).

meerdere lagen van betekenisgeving te ontwaren zijn met betrekking tot de maaltijd. Zowel in de publicatie van Korver als in die van Dicou klinkt een pleidooi om de maaltijd kerkelijk gezien meer aandacht te geven en vaker te vieren. De vrijzinnige praktijk, getuige ook het onderzoek van Korver, laat echter zien dat dit nagenoeg geen navolging krijgt. Op de één of andere manier bestaat er nog steeds een zekere onwennigheid ten aanzien van de kerkelijke maaltijd binnen vrijzinnige kringen.

1.5 Probleemstelling en onderzoeksvragen

Dit onderzoek wil nagaan waar de vrijzinnige onwennigheid ten aanzien van de kerkelijk-liturgische maaltijdviering theologisch gezien in geworteld is. Daartoe is (historische) exploratie, voorzien van context en analyse, onmisbaar. Tot dusver ontbreekt een verhelderend en systematisch-analyserend onderzoek over dit specifieke thema. Als in deze leemte wordt voorzien, kan van hieruit op positief-constructieve wijze een bijdrage worden geleverd aan een antwoord op de vraag hoe een vrijzinnige maaltijdviering als kerkelijke vorm opnieuw relevant zou kunnen zijn. Deze relevantie zal zich moeten verstaan met wat van oudsher de agenda is geweest van de vrijzinnige theologie: recht doen aan de contemporaine tijdgeest en de ervaring van de gelovige.

De centrale vraag binnen dit onderzoek luidt: *Met welke theologische reflecties is de verlegenheid ten aanzien van de kerkelijk-liturgische maaltijd binnen vrijzinnige kringen in Nederland in de afgelopen anderhalve eeuw verbonden en wat zijn de gevolgen hiervan (geweest) voor de omgang met de liturgische maaltijd in de kerkelijke praktijk?*

De centrale probleemstelling wordt beantwoord door middel van de volgende onderzoeksvragen:

- hoe heeft de liturgische maaltijd zich ontwikkeld binnen het Nederlandse protestantisme in algemene zin?
- wat is de (historische) context van de vrijzinnigheid in Nederland en welke karakteristieken kent zij?
- welke bezwaren kent de vrijzinnigheid van oudsher tegen de liturgische maaltijd?
- wat zijn de gevolgen hiervan geweest voor de praktijk van de liturgische maaltijd binnen de Nederlandse vrijzinnigheid?
- op welke wijze kan de maaltijdviering van meerwaarde zijn voor (vrijzinnige) gelovigen en welke betekenisvolle perspectieven kunnen hiertoe worden aangereikt?

1.6 Methode van onderzoek

In dit onderzoek wordt getracht een antwoord te construeren aan de hand van een aantal casestudies/debatten die in de afgelopen anderhalve eeuw binnen de Nederlandse vrijzinnigheid hebben plaatsgevonden over de maaltijdviering. Voor wat betreft de

context van vrijzinnigheid in Nederland is gekozen voor het type vrijzinnigheid dat zich expliciet op intellectuele wijze heeft willen verstaan met de contemporaine cultuur en tijdgeest. Het gaat hier met name om de vrijzinnigen binnen de toenmalige Nederlandse Hervormde Kerk, die al dan niet deze kerk verlieten of hiernaast contacten onderhielden met de Nederlandse Protestantenvbond. Ook komt de Remonstrantse Broederschap aan bod. Binnen dit verband is veel gereflecteerd op de kerkelijke maaltijd. Gezien de geheel eigen kleur die de doopsgezinden van oudsher geven aan de kerkelijke maaltijd, is deze geloofsgemeenschap buiten beschouwing gelaten. Hiervoor geldt ook dat recent een onderzoek over de doopsgezinde maaltijd is gepubliceerd. Dit betreft de dissertatie van Iris Speckmann. In dit onderzoek is gekeken naar de beleving van de liturgische maaltijd in een doperse gemeente. Hoewel de doperse traditie eigen kenmerken kent, is het opvallend dat ook in deze traditie sprake is van weerstand tegen wat Speckmann noemt ‘archaïsche taal’ in relatie tot de kerkelijk-liturgische maaltijd. Speckmann interviewde deelnemers aan de maaltijd en schrijft hierover in haar onderzoek: ‘...bijbellezingen en inleidende teksten leiden nogal eens tot weerstand of tot een concentratiebreuk, als ze archaïsche of bloederige voorstellingen of het klassiek theologische motief van het “verzoenend sterven” bevatten’.³⁸ Net als de doopsgezinde traditie kent ook de Evangelisch-Lutherse kerk een eigen specifieke geschiedenis en opvatting van de kerkelijke maaltijd. Om deze reden is ook de vrijzinnige vleugel van deze denominatie buiten de focus van dit onderzoek gehouden.

De voor dit onderzoek gehanteerde methode is vooral historisch van aard. De behandelde casussen worden geanalyseerd aan de hand van historische bronnen (publicaties, preken, pamfletten enz.). Door analyse van historische bronnen kunnen theologische debatten binnen hun historische context worden gereconstrueerd om zo uiteindelijk een bijdrage te kunnen leveren aan een actuele maaltijdtheologie. De schets die aan de hand van de uitgewerkte casussen ontstaat, heeft niet de pretentie uitputtend en volledig te zijn. Het betreft een dwarsdoorsnede-onderzoek door de vrijzinnige geschiedenis vanaf de negentiende-eeuwse moderne theologie tot de hedendaagse vrijzinnigheid. Deze doorsnede wil exemplarisch zijn voor de vraag welke belangrijke en toonaangevende vrijzinnig-theologische reflecties er de afgelopen anderhalve eeuw zijn geweest ten aanzien van de kerkelijk-liturgische maaltijdviering.

Het onderzoek vervolgt na een inleiding en verantwoording (hoofdstuk een) met een globaal overzicht van de geschiedenis van de protestants-kerkelijke maaltijdviering (hoofdstuk twee). Hoewel er verschillende accenten zijn gelegd en er diverse stromingen en kerkelijke denominaties bestaan in Nederland, valt er iets te zeggen over hoe de liturgische maaltijd in algemene zin theologisch wordt geduid. Er zal aandacht worden besteed aan de maaltijdpraktijk van Jezus zelf en hoe deze naar voren komt in de (schriftelijke) overleveringen. Bij Paulus treffen we de oudste vermelding aan van de vermeende laatste maaltijd van Jezus’ leven. Ook de evangelisten beschrijven deze, naast ook andere maaltijden waarbij Jezus’ verkondiging van het koninkrijk van God centraal stond.

³⁸ Iris Speckmann, *Bijeen om te eten. Het doopsgezind avondmaal vergeleken met seculiere groepsmaaltijden* (Amsterdam 2021) 148.

De Reformatie betekende een breuk met de macht van de kerk en haar leer met betrekking tot de eucharistie. Met name de verbondenheid tussen het sacrament en de clerus van de kerk en de veronderstelde aanwezigheid van Christus in de elementen brood en wijn werden door de reformatoren onder kritiek gesteld. De verschillende reformatoren hebben hun eigen interpretatie gegeven ten aanzien de kerkelijke maaltijd. Allen hebben echter gemeen dat zij de legitimatie van het ritueel funderen in de vermeende opdracht die Jezus aan zijn leerlingen zou hebben gegeven tijdens de laatste maaltijd van zijn leven (de zogenaamde instellingswoorden).

In het derde hoofdstuk zal een korte historiek worden gegeven van het vrijzinnig protestantisme in Nederland. In dit overzicht zal worden gezocht naar karakteristieken die de vrijzinnigheid kenmerken. Duidelijk zal worden dat de zoektocht naar zuiverheid in het geloof, het streven het geloof in overeenstemming te brengen met de contemporaine tijdgeest en de vraag om relevantie van het geloof een grote rol spelen. Hiernaast heeft de vrijzinnigheid als kenmerk dat zij de ervaring en geloofspraktijk boven de leer stelt. Het is deze spanning tussen intellect en gevoel dat de vrijzinnigheid zo typeert.

In hoofdstuk vier wordt de eerste casus gepresenteerd. Hierin komen de broers Philip Reinhard Hugenholtz en Petrus Hermannus Hugenholtz jr. en de oprichting van 'hun' vrije gemeente in Amsterdam aan bod. De gebroeders Hugenholtz wazen de kerkelijke maaltijd radicaal af, als ook andere kerkelijke gebruiken. Zij wilden zelfs geen kerk heten maar kozen bewust de rechtsvorm van vereniging. In dit hoofdstuk wordt onderzocht welke argumenten zij hiervoor hadden en wat de gevolgen hiervan waren.

In het vijfde hoofdstuk komt de situatie in Groningen aan de orde. De stichter van de Remonstrantse Gemeente alhier, ds. Boudewijn Cornelis Jacobus Mosselmans, nam ook afscheid van de liturgische maaltijd. Zijn motieven en argumenten worden in deze casus besproken. We zullen echter zien dat het afscheid van de kerkelijke maaltijd voor de Groninger Remonstranten niet definitief is geweest; jaren na de dood van Mosselmans is het ritueel wederom ingevoerd.

Bij de vrijzinnig Hervormden speelde de discussie over de kerkelijke vormen ook. Hoewel de vrijzinnig Hervormden zich binnen de Nederlandse Hervormde Kerk bevonden en de kerkelijke maaltijd binnen het kerkgenootschap zelf niet ter discussie stond, was er volgens predikant en voorman van de Vereniging voor Vrijzinnig Hervormden (VVH) Karel Albertus Beversluis, onder de vrijzinnigen sprake van een afnemende belangstelling voor het kerkelijke gebruik. Beversluis hield een pleidooi voor het vieren van de kerkelijk-liturgische maaltijd. Zijn motieven worden uiteengezet in hoofdstuk zes.

In hoofdstuk zeven wordt aandacht besteed aan een andere pleitbezorger van de rituele maaltijd, de remonstrantse predikant en hoogleraar Lambertus Jacobus van Holk. Hij ontwikkelde een eigen maaltijdtheologie en pleitte voor een eerherstel van het ritueel. Ook was hij de oecumene zeer toegedaan en hij zag een gemeenschappelijke maaltijdviering tussen verschillende christelijk-kerkelijke denominaties als een nastrevenswaardig ideaal.

In hoofdstuk acht wordt nader ingegaan de waarde van de kerkelijke maaltijd in oecumenisch opzicht. De remonstrantse predikant en hoogleraar Marius van Leeu-

wen heeft zich vanuit de Remonstrantse Broederschap ingezet voor het oecumenische proces van de Wereldraad van Kerken ten aanzien van een gemeenschappelijke maaltijdviering. De resultaten hiervan zijn beschreven in het zogenaamde Lima-rapport. Deze casus zal laten zien dat de remonstranten de kerkelijke maaltijd in oecumenisch opzicht positief wisten te waarderen en dat zij zelfs pleiten voor een hogere frequentie van de kerkelijke maaltijd in eigen kring.

In het laatste hoofdstuk zullen tenslotte de conclusies van het historisch onderzoek worden verbonden met meer recent verschenen publicaties en inzichten, waarna een poging zal worden gedaan voor perspectiefontwikkeling van een vrijzinnige beleving van de kerkelijke maaltijd. Dit hoofdstuk is meer systematisch-theologisch georiënteerd. Aangezien de historische debatten zijn gevoerd door mannen, zal in dit hoofdstuk worden onderzocht welke vrouwelijke stemmen hieraan kunnen worden toegevoegd. De vraag die hierbij centraal staat, is welke meerwaarde deze stemmen kunnen hebben in de zoektocht naar een nieuw betekenisgevend kader voor een vrijzinnige maaltijdviering.

Tot slot: de geciteerde Bijbelverzen in dit onderzoek zijn afkomstig uit de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV 2022), Nederlands Bijbelgenootschap (Haarlem). Het annotatiesysteem is conform P. de Buck, *Zoeken en schrijven. Handleiding bij het maken van een historisch werkstuk* (10^e druk; Baarn 2003).

2 Geschiedenis en praktijk van de christelijke maaltijdviering

2.1 Inleiding

Dit onderzoek spitst zich toe op de vrijzinnig-protestantse discussies over de maaltijdviering die zich in de afgelopen anderhalve eeuw hebben voorgedaan. Dit hoofdstuk behandelt in vogelvlucht de ontwikkeling van de liturgische maaltijd. Er is sprake van een schaarste aan bronnen voor wat betreft de vroegchristelijke liturgie van de eerste drie eeuwen. Dit betekent dat er met voorzichtigheid moet worden gesproken over de vroegchristelijke liturgie. Ook wat betreft de praktijk van de maaltijdviering is het zeer complex hier algemene uitspraken over te doen.¹ Dit in ogenschouw nemende, zal dit hoofdstuk aandacht besteden aan recente inzichten over de maaltijden die Jezus tijdens zijn leven zou hebben gehouden met zijn leerlingen en andere mensen in zijn omgeving. Voorbeelden van dergelijke maaltijden vinden we in overgeleverde bronnen zoals de evangeliën en de brieven van Paulus. Ook wordt ingegaan op een belangrijke niet-Bijbelse maar wel vroege bron, genaamd de *Didachè*.

Vervolgens komen in dit hoofdstuk aspecten aan bod van de gangbare leer die de kerk is gaan ontwikkelen met betrekking tot de maaltijd. We zullen zien hoe deze verbonden is geraakt met de macht en de clerus van de kerk. Dit alles kwam met de Reformatie onder druk te staan. De kritiek en opvattingen van de meest bekende reformatoren Luther, Zwingli en Calvijn komen kort aan bod. Zij wezen met name de macht van de kerk af en hun kritiek had gevolgen voor de opvattingen en de praktijk van de kerkelijke maaltijd. Als gevolg van hun afwijzing van de macht van de kerk zochten de reformatoren een ander fundament om de kerkelijke maaltijd van legitimatie en relevantie te voorzien. Zo fundeerden zij de maaltijd in de Schrift als objectieve bron en legden zij het accent bij het delen van het brood en de wijn als belangrijk sacrament van de geloofsgemeenschap. Dit betekende dat er met de Reformatie ruimte ontstond voor zowel de gelovige als voor reflectie op welke rol de maaltijd speelde bij de geloofsopbouw van de gemeente.² Omdat de maaltijd als sacrament volgens de reformatoren terug te voeren moest zijn op de instelling door Je-

¹ G.A.M. Rouwhorst, 'De viering van de eucharistie in de vroege kerk' (oratie Katholieke Theologische Universiteit (KTU) Utrecht 1992) 3-4.

² Dit onderzoek focust op wat na de Reformatie is uitgegroeid tot het Protestantisme in Nederland. Echter, naast het feit dat de Reformatie een beweging op gang bracht die zich losmaakte van het toenmalige kerkelijke instituut, heeft de Reformatie ook geleid tot binnenkerkelijke hervormingen in wat vanaf de Reformatie de Rooms-Katholieke Kerk is gaan heten. Zie hiervoor o.a. Sam Goyvaerts 'Maaltijd die verenigt!? Enkele reflecties over de eucharistische praktijk in Vlaanderen', in: Mirella Klomp, Peter-Ben Smit en Iris Speckmann ed., *Rond de tafel. Maaltijd vieren in liturgische contexten* (Abdij van Berne 2018) 105-117.

zus zelf, kwam het accent eens te meer te liggen op de instellingswoorden van Jezus.³ Hieraan ontleent de liturgisch-kerkelijke maaltijdviering nog altijd haar relevantie en legitimatie.

2.2 De vroegchristelijke beweging en de antieke maaltijd

Het christendom is ontstaan binnen de grenzen van het Romeinse Rijk. Zijn ontstaansgeschiedenis dient dan ook tegen deze achtergrond te worden bestudeerd.⁴ Dit betekent ook dat de maaltijdpraktijk het beste vanuit diverse disciplines zou kunnen worden bestudeerd om een zo breed en compleet mogelijk beeld te kunnen krijgen. Het is van belang de nieuwtestamentische periode niet los te zien van het geheel van de bredere historische context.⁵ Tijdens zijn leven kreeg Jezus volgelingen die ook na zijn dood bij elkaar kwamen en de wereld introkken om zijn boodschap te verkondigen. De mensen die zich aangetrokken voelden door Jezus en zijn boodschap, kwamen samen in elkaars huizen en aten met elkaar. Dit samen eten was een gebruikelijk fenomeen in de Grieks-Romeinse cultuur.⁶ Binnen de antieke wereld is het vrijwel onmogelijk een onderscheid te maken tussen het profane en het heilige, omdat deze domeinen nagenoeg samenvielen. De maaltijden die gemeenschappelijk werden genuttigd konden verschillend van karakter zijn. Zo waren er maaltijden ter nagedachtenis aan een overledene en maaltijden die gehouden werden bij huwelijksvieringen of verjaardagen. Ook kende men maaltijden in de sfeer van onderricht, zoals bijvoorbeeld filosofische debatten. Dit brede en gevarieerde scala aan maaltijden ging gepaard met daarbij passende symbolen en rituelen. Het deelnemen aan een maaltijd was een belangrijke manier om vorm te geven aan de eigen identiteit en hier uitdruk-

3 De kerkelijke maaltijd is verbonden geraakt met de zogenaamde instellingswoorden 'Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed' en de opdracht van Jezus om de maaltijd na zijn dood te blijven houden. We vinden de oudste verwijzing hiernaar in de brief van Paulus aan de gemeente in Korinte, in 1 Kor. 11:23-25. Ook in het evangelie van Lucas treffen we de instellingswoorden aan: 'Doe dit, telkens opnieuw, om Mij te gedenken', Lucas 22:19. Zie ook paragraaf 2.2.2.

4 Onderzoekers op het gebied van ritualiteit hebben erop gewezen dat rituele vormen altijd ontstaan binnen een bepaalde culturele context en dat zij hierbinnen ook betekenis krijgen. Zo schrijven P. Post e.a.: 'After all, every ritual study is ultimately a cultural study, for, as has been said, it is precisely through ritual repertoires that one can penetrate deeply into a culture. [...] Each liturgical study, supported by the perspective and the task of liturgical inculturation, is in essence also a ritual study'; Post e.a., *Disaster ritual*, 14.

5 Rouwhorst, 'De viering', 4.

6 'Early Christian gathering did not arise in a cultural vacuum'; Valerij Alikin, *The earliest history of the Christian gathering. Origin, development and content of the Christian gathering in the first to third centuries* (Leiden 2010) 1. Zie ook Stephan G. Wilson, *Related stangers. Jews and Christians 70-170 C.E.* (Minneapolis 1995) 27; Dennis E. Smith *From Symposium to eucharist. The banquet in the early Christian world* (Minneapolis 2003) 21; Everett Ferguson, *Backgrounds of early Christianity* (Michigan 1993) 573 en Frank C. Senn, *The people's work. A social history of the liturgy* (Minneapolis 2006) 15, 16, 19. Vergelijk bijvoorbeeld ook de maaltijdgebruiken zoals die werden gehanteerd in het Mithraïsme of ook wel Mithrascultus genoemd. Deze mysteriecultus rondom de God Mithras was van de eerste tot de vierde eeuw populair binnen de grenzen van het Romeinse Rijk. Restanten van een ruimte waarin aanhangers van deze godsdienst onder anderen samen kwamen om te eten zijn te vinden onder de basiliek St. Clemente in Rome. Voor meer informatie: Roger Beck, *The Religion of the Mithras cult in the Roman Empire. Mysteries of the unconquered sun* (New York 2006); Jaime Alvar, *Romanising oriental gods, myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mithras* (Leiden 2008) en Manfred Clauss, *Mithras. Kult und Mysterium* (Darmstadt 2012).

king aan te geven. De vroegchristelijke beweging hanteerde logischerwijze de gebruiken van de cultuur waarin zij zich bevond.⁷

De groeperingen die samenkwamen rondom de figuur van Jezus van Nazareth waren niet homogeen in hun visie en opvattingen. Zo werd over de persoon en de boodschap van Jezus verschillend gedacht.⁸ Het is volgens nieuwtestamenticus Gerard Luttikhuisen niet overdreven te zeggen dat de verscheidenheid aan geloofsvisies onder de eerste generaties volgelingen van Jezus groter was dan in het christendom van onze tijd. In de Grieks-Romeinse cultuur kende de maaltijd het karakter van wat nieuwtestamenticus Henk Jan de Jonge omschrijft als ‘dining-clubs’. Dit waren groepen mensen die periodiek bijeenkwamen om bij een van de leden thuis of elders samen het hoofdmaal van de dag te gebruiken.⁹ Voor een bijeenkomst rond een maaltijd werd je uitgenodigd en sociale stratificatie gold hierbij als het onderliggend principe. Dit hield in dat men, in verhouding tot iemands sociale positie in de maatschappij, een specifieke plaats toegewezen kreeg aan tafel. Naar Grieks-Romeins gebruik lagen de mensen aan tafel. Hoewel de maaltijden een ideaal nastreefden van een zekere gelijkwaardigheid tussen de gasten, was deze relatief.¹⁰ Het was gebruikelijk driemaal per dag een maaltijd te nuttigen, waarbij de avondmaaltijd de belangrijkste was. Dit maal werd meestal gezamenlijk gebruikt en bestond gewoonlijk uit twee delen, het *deipnon* en een daarop volgend deel, het *symposium*.¹¹ Het eerste gedeelte betrof de maaltijd zelf en was gericht op verzadiging. Het tweede deel kende een meer ontspannen en sociaal karakter. Brood en wijn behoorden tot het algemeen geldende ‘menu’ in de Grieks-Romeinse maaltijdtraditie.¹²

2.2.1 De open tafelgemeenschap van Jezus

Zoals opgemerkt is het christendom ontstaan en tot ontwikkeling gekomen binnen de Grieks-Romeinse cultuur. Decennia na Jezus’ dood hebben zijn volgelingen lite-

7 Smith, *From Symposium to eucharist*, 8; Markus Öhler, ‘Cultic meals in association and the early christian eucharist’, *Early Christianity* 5 nr. 4 (Tübingen 2014) 475-502, aldaar 476 en Ferguson, *Backgrounds*, 574.

8 G.P. Luttikhuisen, *De veelvormigheid van het vroegste christendom* (Delft 2002) 13, 3. Dit wordt ondersteund door nieuwtestamenticus David Rhoads. De schriftelijke bronnen reflecteren volgens hem de enorme verscheidenheid van de specifieke context waarin de bronnen tot stand zijn gekomen. David Rhoads, *The challenge of diversity. The witness of Paul and the Gospels* (Minneapolis 1996) 14. Cees den Heyer benadrukt dat deze veelkleurigheid zich ook weerspiegelt in de samenstelling van de kring leerlingen van Jezus; C.J. den Heyer, *Paulus. Man van twee werelden* (Zoetermeer 1998) 64.

9 H.J. de Jonge, ‘Oorsprong en eerste ontwikkeling van de vroegchristelijke samenkomst’ (Afscheidsrede Universiteit Leiden (LU) Leiden 2007) 4. Vergelijk Alikin, *The earliest history*, 17-18 en het Bijbelboek Handelingen (datering 80-90 na Chr.) hoofdstuk 2:46 en hoofdstuk 20:7.

10 Smith, *From Symposium to eucharist*, 9-11, 42. Vrijwel alleen mannen konden deelnemen aan deze maaltijden. Vrouwen waren vaak wel aanwezig als fluitspeelsters of ‘gezelschapsdames’, maar waren uitgesloten van formele deelname. Het zou tot de eerste eeuw na Chr. duren voor ook vrouwen werden toegelaten als gast. Zo worden in nieuwtestamentische geschriften Priscilla genoemd (Handelingen 18:1-3, 26), Febe (Romeinen 16:1-2), Prisca (Romeinen 16:3-4), de moeder van Rufus (Romeinen 16:13) en Chloë (1 Korintiërs 1:11). Over de rol van vrouwen meer in: Senn, *The people’s work*, 17-19 en Alikin, *The earliest history*, 22.

11 Henk Jan de Jonge, ‘The early history of the Lord’s supper’, in: Jan Willem van Henten en Anton Houtepen ed., *Religious identity and the invention of tradition. Papers read at a NOSTER conference in Soesterberg* (Assen 2001) 209-237, aldaar 209.

12 Öhler, ‘Cultic meals’, 493-495.

raire vormen gezocht teneinde de betekenis van Jezus' leven te beschrijven. Daarmee zijn de aan ons overgeleverde literaire bronnen, die in een andere taal zijn geschreven dan die Jezus sprak, getuigenissen van mensen die verkondigen hoe zij het leven en het sterven van Jezus hadden ervaren en welke betekenis zij hieraan gaven. Het was de schrijvers niet te doen een historisch accurate weergave te geven maar om de boodschap die Jezus verkondigde voor het voetlicht te brengen.¹³ De vier evangeliën, zoals die in de Bijbel zijn opgenomen, beschrijven verschillende verhalen of bijeenkomsten waarbij maaltijden een rol spelen. Het gaat dan om maaltijden waarbij Jezus ofwel zelf betrokken en aanwezig was, ofwel maaltijden waar hij over sprak in de vorm van gelijkenissen of parabels. Niet alleen in het Nieuwe Testament komt het motief van de maaltijd voor, ook in het Oude Testament speelt dit een rol.¹⁴ Tijdens de maaltijden waarbij Jezus volgens de overleveringen aanwezig was, gaf hij niet zelden onderricht aan mensen waarbij voedsel in alle openheid en gezamenlijkheid werd genuttigd.

De maaltijden die met Jezus in verband worden gebracht, met de intentie deze te nuttigen of als literair motief dienende, hebben vrijwel allemaal een relatie met het perspectief van het koninkrijk van God. Kenmerkend voor de boodschap van Jezus is dat hij de mensen opriep om in hun concrete bestaan te leven naar de normen van de nabije en ook nu in potentie al aanwezige werkelijkheid van God. Dit verklaart dat Jezus volgens de getuigenissen opriep tot bekering en een andere manier van leven.¹⁵ Dit leven werd niet gekenmerkt door soberheid, benadrukt Luttikhuizen, want '...er zou wijn worden gedronken en er zouden overvloedige maaltijden zijn'.¹⁶

Nieuwtestamenticus en historicus Dominic Crossan sluit aan bij de opvatting dat Jezus en zijn leerlingen mensen uitnodigden om concreet, in het hier en nu, te leven vanuit het ideaal van het koninkrijk van God. Aan dit ideaal waren praktische consequenties verbonden: "This invitation presumes that Jesus was promulgating not just a vision or a theory but a praxis and a *communal* program..."¹⁷ Het programma van Jezus behelsde wat Crossan noemt: 'healing and eating'.¹⁸ *Healing* refereert aan de verhalen over de wonderlijke genezingen die Jezus verrichtte tijdens zijn werkzame

13 Smith, *From Symposium to eucharist*, 223.

14 Voorbeelden zijn Jesaja 25:6-7 en Psalm 23. Interessant is ook de studie van Eric Ottenheijm, 'Prepare yourself. Spatial rhetoric in rabbinic and synoptic meal parables', in: Peter-Ben Smit en Soham Al Suadi ed., *A handbook to early christian meals in the Greco-Roman world* (Londen 2019) 75-89. Ottenheijm toont zowel overeenkomsten als verschillen tussen het onderricht van Jezus en de rabbijnen als het gaat om het gebruik van het motief van de maaltijd in de parabellen. Zo wordt betoogd dat Jezus niet uniek was in het gebruik van dit literaire genre en dat het motief van de maaltijd ook een grote rol speelt in andere levensbeschouwelijke tradities.

15 Luttikhuizen, *De veelvormigheid*. Vergelijk Marcus 1:15, Matteüs 4:17, Lucas 17:20-21; John Dominic Crossan, *God & Empire. Jesus against Rome, then and now* (New York 2007) 115. Het *present-already and not just imminent-future reality* is in het Nederlands als uitdrukking bekend als 'al reeds' en 'nog niet'.

16 Luttikhuizen, *De veelvormigheid*, 7-8. Verwezen wordt onder meer naar Marcus 2:18-20, waar staat dat de leerlingen van Jezus niet vastten. Ook Matteüs 11:19 geeft aan dat Jezus geen asceet was die vastte. Zie ook het werk van theoloog en dogmaticus Edward Schillebeeckx 'Jezus, het verhaal van een levende' waarin aandacht wordt besteed aan zowel de open tafelgemeenschap van Jezus en de kwestie van het vasten; Edward Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende* (Bloemendaal 1975) 164-175.

17 Crossan, *God & Empire*, 118.

18 Ibidem. Een voorbeeld hiervan is de tekst in Matteüs 15:29-39 waar Jezus mensen geneest waarna hij met hen de maaltijd deelt. Het verhaal is bekend geworden als de vermenigvuldiging van de broden en de vissen. Dit verhaal is ook opgetekend door de andere drie evangelisten.

leven. *Eating* verwijst naar de vele maaltijden die Jezus hield. Het koninkrijk van God kreeg gestalte in hoe Jezus omging met het motief van de maaltijden. Concreet hield het in dat Jezus at met mensen die niet tot zijn eigen sociale klasse konden worden gerekend. Hiermee brak hij met een belangrijk element in de antieke maaltijdcultuur, die duidelijke restricties, rangen en standen kende. Door hier op zijn eigen wijze mee om te gaan, verwees Jezus naar een andere sociale ordening, zoals die gold volgens het ideaal van het koninkrijk van God.¹⁹ Jezus leefde vanuit dit ideaal, bracht het in praktijk en nodigde anderen uit dit ook te doen. De opvatting van Jezus en de vertaling hiervan naar concrete praktijken betekenden een aanval op de gebruikelijke mediterrane rangordes en onderscheidingen die in zijn tijd golden.²⁰

Een nieuwtestamenteisch voorbeeld hiervan betreft maaltijden die Jezus gebruikte met tollenaars, mensen die zich buiten de sociale klasse van Jezus bevonden.²¹ Een ander voorbeeld gaat over een maaltijd die niet daadwerkelijk door Jezus genuttigd is, maar die diende als illustratie van het koninkrijk van God. Het betreft de gelijkenis van het feestmaal op de sabbat. Deze gelijkenis vinden we in Lucas 14:1-24. In dit voorbeeld worden sociale gedragscodes in verband met de maaltijd doorbroken. Zo wordt door Jezus aangeraden vooral ‘niet uw vrienden, uw broers, uw verwanten of uw rijke burens’ uit te nodigen, maar ‘armen, kreupelen, verlamden en blinden’. In het vervolg van deze gelijkenis vertelt Jezus over mensen die genodigd waren aan de maaltijd, maar allen een reden hadden om niet te komen. 21 De heer des huizes ontstak in woede en zei tegen zijn dienaar: ‘Ga vlug de stad in en breng uit de straten en stegen de armen en kreupelen en blinden en verlamden hierheen [...]. 24 Ik zeg jullie: niemand van de genodigden zal van mijn feestmaal proeven’. De maaltijd functioneerde voor Jezus duidelijk als een metafoor voor hoe het koninkrijk van God bedoeld is: namelijk openstaand voor ieder die zich toewijdde aan het ideaal waar Jezus voor stond. Het koninkrijk van God beoogde een andere manier van samenleven die zich bekommerde om mensen die aan de rand stonden en die inging tegen de gevestigde orde. De open tafelgemeenschap van Jezus, welke inhield dat hij de maaltijd gebruikte met mensen die niet binnen de normen van de geldende sociale stratificatie pasten, werd zo een demonstratie van een boodschap.²²

Het perspectief van het koninkrijk Gods, zoals Jezus dat verkondigde, kent ook een eschatologisch karakter. Eschatologie (van het Griekse *eschatos*) verwijst in klassiek-theologische zin naar de ‘Leer der laatste dingen’ of de ‘Eindtijd’.²³ Apocalyp-tiek wordt hiervan onderscheiden als een vorm van eschatologische profetie, die zich

19 Crossan: ‘Wat [...] Jezus voorstaat is dus een open tafelgemeenschap, een “samen eten” zonder de tafel te gebruiken als een kleine plattegrond van de verticale discriminatie en de horizontale scheidingen van de samenleving; John Dominic Crossan, *Jezus. Een revolutionaire biografie* (Amsterdam 1994) 93. Zie ook: ‘... verkondiging, praxis en persoon blijken [...] niet gescheiden te kunnen worden. Jezus *identificeert* zich met de zaak van God als zaak van de mens’; Schillebeeckx, *Jezus*, 175.

20 Zie ook Peter J.M.A. van Ool, *Geroepen tot navolging. Handboek christelijke spiritualiteit* (Utrecht 2017) 51; Den Heyer, *Paulus*, 64; John W. Riggs, ‘The sacred food of the Didachè 9-10 and second-century ecclesiologies’, in: Clayton N. Jefford ed., *The Didache in context. Essays on its text, history & transmission* (Leiden, New York en Köln 1995) 256-283, aldaar 259.

21 Het ging om tollenaars als Levi (Marcus 2:13-17), Matteüs (Matteüs 9:9-12) en Zacheüs (Lucas 19:1-10).

22 Crossan, *Jezus*, 93, 133.

23 G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding* (Zoetermeer 2012) 638.

kenmerkt door eigen beelden en symbolen.²⁴ Binnen de apocalyptiek wordt de eigen tijd ervaren als een onheilstijd hetgeen gepaard gaat met gevoelens van onbehagen en onzekerheid. Het verlangen naar een ondergang van de huidige wereld om ruimte te maken voor de nieuwe wereld speelt een belangrijke rol binnen de apocalyptiek. Kerkhistoricus Peter Nissen schrijft dat het koninkrijk van God volgens Jezus niet in een hiernamaals gepositioneerd moet worden en ook niet in een apocalyptisch gesitueerde eindtijd en nieuwe wereldorde. In het spreken over het koninkrijk van God stelt Jezus de mens voor een existentiële keuze om in het hier en nu reeds te leven overeenkomstig het ideaal van het koninkrijk van God en het als zodanig present te stellen. De maaltijden die Jezus hield, dienen dan ook in het licht van dit perspectief te worden verstaan.²⁵ Ook al was de mogelijkheid van het koninkrijk van God aanwezig in het concreet geleefde leven van mensen en in de verkondiging van Jezus, de uiteindelijke realisatie moest nog plaatsvinden. In het leven van Jezus en diens verkondiging hebben mensen weliswaar al deel aan het koninkrijk, maar vanuit de nog niet gerealiseerde werkelijkheid ontstaat een religieus verlangen naar datzelfde rijk dat zich nog verder moet ontplooiën. Volgens remonstrants theoloog Koen Holtzapffel is apocalyptiek daarom weliswaar eschatologisch, maar is niet alle eschatologie apocalyptisch van aard.²⁶ In zijn onderzoek naar een vrijzinnige opvatting van eschatologie, houdt het begrip de vervolmaking van het koninkrijk van God in, dat gestalte krijgt in het concrete leven van mensen. Hier is geen sprake van een verlangen naar een ondergang van de huidige wereld, maar een verlangen Gods Rijk zichtbaar te maken in het concrete, alledaagse leven van mensen.

De vier evangeliën in het Nieuwe Testament beschrijven naast diverse andere maaltijden ook een maaltijd die de laatste van Jezus' leven zou zijn geweest. De beschrijvingen hiervan vinden we in de synoptische evangeliën van Marcus 14:22-25, Matteüs 26:26-29, Lucas 22:14-20. Ook wordt deze genoemd in het evangelie van Johannes 13:1-21. Bij Johannes ontbreken de instellingswoorden 'Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed', de synoptici noemen deze wel. Bij deze woorden wordt een verband gelegd met Jezus' 'zelfgave' (mijn lichaam voor jullie gegeven, mijn bloed voor jullie vergoten als teken van het nieuwe verbond).²⁷ Lucas noemt als enige ook expliciet de opdracht die Jezus aan zijn leerlingen geeft de maaltijd ook na zijn dood te blijven houden om hem hiermee te gedenken. Ook Paulus noemt deze opdracht in zijn brief aan de gemeente in Korinte (1 Kor. 11), zij het met een bijzondere bedoeling zoals we nog zullen zien. Verder is het opvallend dat zowel Marcus, Lucas als Matteüs een element van dankzegging kennen en deze maaltijd tevens verbinden

24 Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 652.

25 Peter Nissen, *Kerk. Kerk zijn in het teken van de hoop. Zijn wat niet kan, doen wat ondenkbaar is* (Zoetermeer 2014) 24-26. De leerlingen bleven in dit besef de maaltijd houden, ook nadat Jezus niet langer onder hen was. Nissen verwijst naar de Duitse theoloog Rudolf Bultmann (1884-1976) in wiens werk het maken van de existentiële keuze met betrekking tot de boodschap van Jezus, centraal staat. Vergelijk ook Senn die schrijft dat doordat het koninkrijk van God na Jezus' dood uitbleef, het perspectief van het koninkrijk van God zijn uitdrukking vond in cultische rituelen, waarbij gedacht kan worden aan de maaltijd als uitdrukkingsvorm; Senn, *The people's work*, 29.

26 K.J. Holtzapffel, *Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen, over het eschatologisch element in de vrijzinnig protestantse theologie bij de remonstranten K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering* (Gorinchem 2009) 14-15.

27 Hoewel er wordt gerefereerd aan de zelfgave van Jezus, valt het begrip 'offer' valt hier niet, dit komt voor het eerst voor in de Didachè, zie paragraaf 2.2.3.

met het perspectief van het koninkrijk van God.²⁸ Dat de maaltijd verbonden is met het koninkrijk van God en het karakter van dankzegging kent, wordt ook teruggevonden in de Didachè, het vroegchristelijke geschrift waarin de liturgische maaltijd aan de orde komt (zie paragraaf 2.2.3). Het eschatologische perspectief sluit ook aan bij hetgeen Paulus over de maaltijd schreef in zijn brief aan de gemeente in Korinte. We zullen in de volgende paragraaf zien hoe hij, in zijn tijd en context, betekenis gaf aan de maaltijd.

2.2.2 *Paulus en de vroegchristelijke maaltijdpraktijk*

De vroegchristelijke gemeenten zijn beïnvloed en mede vormgegeven door mensen als Paulus, die op zijn beurt ook zelf gevormd is door de Grieks-Romeinse cultuur en hier deel van uitmaakte.²⁹ Dat de eerste volgelingen van Jezus in de antieke maaltijdcultuur een eigen niche vormden was al zo voordat Paulus zich met dit gebruik bezig ging houden.³⁰ Paulus is getuige van reeds bestaande praktijken waarin hij specifieke accenten aanbrengt. Zoals bekend kenmerkten de samenkomsten van de eerste christenen zich door het maaltijdmodel van *deipnon* en *symposium*. Dit moet dus ook hebben gegolden voor de gemeenschappen waar Paulus onderricht gaf. De problematische situatie die Paulus in Korinte aantrof, vroeg wat Paulus betreft kennelijk om pastoraal en theologisch richtinggevend advies. Theologische reflectie volgt hier op bestaande praktijken.

In zijn brief aan de gemeente in Korinte (geschreven in ca. 50-55 na Chr.) vinden we de vroegste verwijzing naar de maaltijd binnen een vroegchristelijke gemeente.³¹ Aansluitend op de maaltijdcultuur in de antieke oudheid, lijkt het hier om een maaltijd te gaan die een verzadigingskarakter kende. In deze tekst wordt duidelijk dat er sprake is van een praktijk die Paulus duidt als ‘onchristelijk’, dat wil zeggen: in strijd met wat Jezus volgens Paulus heeft willen verkondigen. Zo verzadigden in de gemeente in Korinte de rijken zich als eersten aan de maaltijd, hetgeen ten koste ging van de armen. Paulus verbindt de maaltijd met christelijke waarden, namelijk solidariteit en naastenliefde. Paulus vermaant de gemeente omdat de maaltijd volgens hem moet getuigen van de liefde van Christus en onderlinge saamhorigheid. Zowel de brieven van Paulus als ook de Didachè, zoals we in de volgende paragraaf zullen

²⁸ Hoewel ze eigen accenten leggen wordt de laatste maaltijd van Jezus’ leven ook door de synoptici in verband gebracht met een eschatologisch perspectief: ‘This is simply the last meal, and implicit in this is therefore that it is a farewell [...] Additionally, Jesus [...] implies an eschatological horizon. The future Kingdom of God is not alone in expressing this [...] The last supper is not only a farewell, but also celebrates the hope of a future reunion at the table in the Kingdom of God. In this way, this last meal links up with many eschatological texts about the Kingdom as a festive meal...’; Karl Olav Sandnes, ‘Jesus’ Last Meal according to Mark and Matthew’, in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist - its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity I* (Tübingen 2017) 453-475, aldaar 464.

²⁹ Geurt Henk van Kooten, *Paulus en de kosmos, het vroege christendom te midden van de andere Grieks-Romeinse filosofieën* (Zoetermeer 2002) 20-21.

³⁰ Smith benadrukt dat Paulus gezien moet worden als representant van zijn tijd en dat hij werd geconfronteerd met reeds bestaande praktijken: ‘Even before Paul arrived on the scene, the Christian community already centered gatherings around meals’; Smith, *From Symposium to eucharist*, 174.

³¹ 1 Kor. 11:17-34.

zien, vermelden dat de maaltijd, met de onderdelen brood en wijn, het karakter had van verzadiging, waarbij de nadruk ligt bij het delen van de gaven van de tafel, die symbool staan voor de gaven van God.³²

Zoals reeds opgemerkt, was de maaltijd van de eerste christenen een variant op een reeds bestaande culturele praktijk. Paulus stuitte in Korinte op gebruiken die hij tegenstrijdig achtte met de boodschap van Christus en wilde een kwalitatief verschil aanbrengen met maaltijden van andere groeperingen. Paulus wees de gemeente in Korinte terecht door te wijzen op de verantwoordelijkheden die een gemeente volgens hem heeft in het licht van het koninkrijk van God. Hiernaast blijkt Paulus ook op de hoogte te zijn van de vermeende opdracht van Jezus aan zijn leerlingen. Paulus schuift de instellingswoorden en de opdracht van Jezus echter naar voren voor een contemporain doel: het bewerkstelligen van sociale en theologische eenheid en de opbouw van de christelijke identiteit. Paulus wilde de maaltijd een afspiegeling laten zijn van hoe het er in het koninkrijk van God aan toe ging. Om zijn boodschap gezag te geven beriep hij zich op hetgeen Jezus zou hebben gezegd tijdens de laatste maaltijd van zijn leven. De herinnering hieraan diende het besef aan te wakkeren dat wij door Jezus' dood en opstanding allen deelhebben aan het nieuwe leven. Reminiscentie dient hier dus als middel. Het zijn van een afspiegeling van het koninkrijk van God is evenwel het doel. Toch lijkt dit doel, zoals we in dit hoofdstuk zullen zien, in de verdere ontwikkeling van de liturgische maaltijd op de achtergrond te zijn geraakt.³³

Dat Paulus de opbouw van de geloofsgemeenschap wilde versterken, blijkt uit het feit dat Paulus in zijn kritiek op de maaltijdpraktijk in Korinte een specifiek gemeentemodel introduceert. Paulus vergelijkt de christelijke gemeente namelijk met een lichaam. Valt één onderdeel weg, dan kan het lichaam niet functioneren. De gemeente, bestaande uit afzonderlijke individuen, vormt zo het levend lichaam van Christus.³⁴ De gemeente representeert het lichaam van Christus en in de maaltijd komt de eenheid van de gemeente tot uiting. Door samen de maaltijd te gebruiken geeft de ge-

³² De gezamenlijke christelijke maaltijd, die de kenmerken had van een 'symposium' maaltijd en gericht was op verzadiging overeenkomstig de culturele gebruiken van die tijd, werd binnen het vroege christendom ook geduid als liefdesmaal of Agapè. In de overgang van de eerste christelijke gemeenten naar wat kan worden gezien als vroege kerk, ontwikkelde zich volgens onderzoeker Tor Vegge een ander type maaltijd die bekend is geworden onder de naam 'eucharistie'. Hoe deze in de vroegste periode verschilde van de Agapè maaltijd is niet geheel duidelijk. Vanaf de tweede helft van de eerste eeuw ontstaat er een duidelijk verschil in benaming van de maaltijd die gepaard gaat met een zekere liturgisering. Tor Vegge, 'Meals in the context in the Deutero-Pauline letters, and the letter of Jude', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist - its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity I* (Tübingen 2017) 645-671, aldaar 664-665. Zie ook paragraaf 2.3.

³³ In de ontwikkeling van de christelijke maaltijd is de veronderstelde laatste maaltijd van Jezus' leven als blauwdruk gaan fungeren. Door Gerard Rouwhorst omschreven als: '... the tendency to consider the Last Supper as the model and archetype of the Eucharist...', die later verbonden is geraakt met een offerement. Als gevolg hiervan is de nadruk niet zozeer komen te liggen bij het eschatologische perspectief. Gerard Rouwhorst, 'Sacrifice in early christianity: The social dimensions of a metaphor', in: Joachim Duyndam e.a. ed., *Sacrifice in modernity: community, ritual, identity: From nationalism and nonviolence to health care and Harry Potter* (Leiden en Boston 2016) 132-146, aldaar 144-145.

³⁴ In 1 Kor. 12:12-27 staat: 12 Een lichaam is een eenheid die uit vele delen bestaat; ondanks hun veelheid vormen al die delen samen één lichaam. Zo is het ook met het lichaam van Christus [...] 27 Welnu, u bent het lichaam van Christus en ieder van u maakt daar deel van uit'.

meente gestalte aan de liefde van Christus. Om deze reden dient de maaltijd van de Heer met gepaste eerbied en met liefde te worden genuttigd.³⁵ Om zijn visie te bekrachtigen brengt Paulus de vermeende opdracht van Jezus in herinnering. Paulus benadrukt dat er bij de christelijke maaltijd sprake moet zijn van onderlinge solidariteit. Paulus werkt deze gedachte uit door een directe link te leggen tussen het lichaam van Christus (het brood en de wijn) en het lichaam van Christus als de gemeenschap van gelovigen.³⁶ Hiermee introduceert Paulus een specifiek christologisch denken dat het verdere verloop van het denken over de liturgische maaltijd heeft beïnvloed. Paulus vormt als getuige van een concrete maaltijdpraktijk in de vroegchristelijke periode daarom een uiterst interessante bron.

Als jood genoot Paulus een opleiding bij de joodse geleerde Gamaliël.³⁷ Buiten dat leefde Paulus als een Romeins burger binnen de Grieks-Romeinse cultuur. Zoals al eerder opgemerkt: van een duidelijke afbakening tussen het seculiere en religieuze domein was in deze cultuur geen sprake. De ideeën die Paulus naar voren brengt houden verband met zijn achtergrond en met de filosofische ideeën die er toen leefden. Voor Griekse filosofen als Plato en Aristoteles was de menselijke onthechting van de bestaande materiële wereld nastrevenswaardig. Paulus brengt binnen dit denken een eigen accent aan. Zo staat de dood van Christus bij Paulus symbool voor de onthechting van het aardse leven. Het onsterfelijke, goddelijke leven wordt vervolgens uitgedrukt in de opstanding van Christus. Volgens nieuwtestamenticus Geurt Henk van Kooten dicht Paulus de mens hiermee in zijn theologie een belangrijke rol toe. Paulus acht de mens in staat Christus na te volgen en als het ware met hem te sterven en op te staan.³⁸ Zo schrijft Paulus in 2 Kor. 3 dat de mens als een ‘aanbevelingsbrief is van Christus’, niet met inkt geschreven maar met de Geest van de levende God. De mens zal meer en meer door de Geest van God naar het beeld van God worden veranderd.³⁹ De transformatie van de mens gaat via diens identificatie met het leven, sterven en de opstanding van Jezus.⁴⁰ Paulus had een transformatie voor

35 H. Baarlink, ‘De eerste brief aan de Korinthiërs’, in: Idem e.a., *Inleiding tot het Nieuwe Testament* (Kampen 1989) 194-216, aldaar 198. Paulus geeft in 1 Kor. 11:17-34 aanwijzingen als het gaat om de manier van maaltijdvieren die volgens Paulus passend zou zijn voor een christelijke gemeente. Zo mag de een zich niet verzadigd eten ten koste van een ander en mogen de armen niet worden vernederd. Paulus roept op tot een gastvrije houding van de deelnemers ten opzichte van elkaar wanneer zij deelhebben aan de maaltijd.

36 C.J. den Heyer, *De maaltijd van de Heer. Exegetische en bijbeltheologische studie over Pascha en Avondmaal* (Kampen 1990) 89.

37 Gamaliël was een vooraanstaand figuur in het Sanhedrin, aan het begin van de eerste eeuw na Chr.

38 George H. van Kooten, *Paul's anthropology in context. The image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient judaism, ancient philosophy and early christianity* (Tübingen 2008) 215. Luttikhuisen schrijft: ‘Paulus verkondigde in de heidense wereld dat iedereen die zich bij Jezus aansloot, symbolisch met hem kon sterven en delen in zijn opstanding’; Luttikhuisen, *De veelvormigheid*, 12.

39 ‘... in written Greek texts the notion of the image of God appears to occur on a sliding scale from identification of this image [...] similar to that in Jewish thought, that every human being is, in principle, an image of God’; Van Kooten, *Paul's anthropology*, 96. Omdat de mens geschapen is naar het beeld van God, volgt hieruit dat het menselijk lichaam deze goddelijke oorsprong huisvest. Zo komt Paulus aan zijn overtuiging dat de mens een tempel voor God is, zie 1 Kor. 3:16-17. Paulus bakent hiermee de christelijke identiteit af van andere groeperingen (goden) in die tijd.

40 Een voorbeeld is de Galaten 2:19-20:19 ‘Want de wet werd mijn dood, maar ik, door voor de wet, leef voor God. Met Christus ben ik gekruisigd: zo ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij. Mijn leven hier op aarde leef ik in het geloof in de Zoon van God, die mij heeft liefgehad en zich voor mij heeft prijsgegeven’. Ook hier

ogen van de mens *in* deze bestaande wereld en zijn denken vertoont hier overeenkomsten met de verkondiging van Jezus om in deze wereld te leven naar het ideaal van het koninkrijk van God.

Hoewel dit onderzoek zich niet concentreert op de ontwikkeling van de specifieke relatie tussen doop en de maaltijd, is het interessant dat de doop in combinatie met de maaltijd door Paulus in verband wordt gebracht met de kruisdood en opstanding van Jezus.⁴¹ De doop wordt een voorwaarde om deel te kunnen hebben aan de gemeente van Christus en vormt als het ware het graf van de oude mens.⁴² De doop werd kennelijk een belangrijk ritueel om de verbondenheid met de geloofsgemeenschap te bevestigen en te bestendigen. De Jonge schrijft: 'Zo was de dood van Jezus voor zijn volgelingen, vonden zij, uitgelopen op *hun* rechtvaardiging en redding.'⁴³ De verrezen Christus wordt zo getransformeerd tot gastheer die uitnodigt om deel te hebben aan de verrijzenis en het eeuwige leven. De maaltijd is zo een gezamenlijk ritueel dat versterkend werkt in de opbouw van de geloofsgemeenschap.⁴⁴ Door deel te nemen aan de maaltijd met brood en wijn, deelt eenieder die hiervan eet en drinkt, in het sterven én de opstanding van Christus, aldus Paulus.

In de volgende paragraaf wordt aandacht besteed aan de Didachè als belangrijke niet-Bijbelse vroegchristelijke bron. Deze bron werpt naast de beschikbare Bijbelse bronnen een interessant licht op de maaltijd zoals die in de eerste ontstaansjaren van het christendom functioneerde. We zullen zien dat ook hier het eschatologische aspect van het koninkrijk van God centraal stond en dat de maaltijd specifiek werd verbonden met een offergedachte.

2.2.3 De maaltijd volgens de Didachè

Over de datering en ontstaanscontext van de Didachè, ook bekend als de Leer van de Apostelen of in het Engels wel vertaald met 'Way of Life', lopen de meningen uiteen. Algemeen aanvaard is de opvatting dat het document tot stand zou zijn gekomen in de eerste helft van de eerste eeuw van onze jaartelling. De redactie ervan moet echter lan-

wordt gerefereerd aan de 'zelfgave' van Jezus, net als in de synoptische evangeliën. De zelfgave van Jezus wordt door de synoptici echter in verband gebracht met de maaltijd, wat bij Paulus niet expliciet aan de orde is.

41 3 'Weet u niet dat wij die gedoopt zijn met Christus Jezus, zijn gedoopt in zijn dood? 4 We zijn door de doop in zijn dood met Hem begraven om, zoals Christus door de macht van de Vader uit de dood is opgewekt, een nieuw leven te leiden. 5 Als wij delen in zijn dood, zullen wij ook delen in zijn opstanding' (Rom. 6:3-5).

42 Van Kooten: '... man is buried with Christ and subsequently experiences resurrection, in the present, into a new ethical life; in this way believers become fused with the likeness of Christ's death, as they will be with the likeness of his resurrection...'; Van Kooten, *Paul's anthropology*, 206.

43 De Jonge, *Oorsprong*, 9 [cursief YH].

44 'Therefore, Paul can take the death of Jesus as an event of fundamental significance with regard to the unity of Christ and his followers'; De Jonge, *The early history*, 215. Versteeg merkt op: 'Wanneer Paulus in 1 Kor. 10:16 het avondmaal karakteriseert als de maaltijd met Christus, voegt hij daar in één adem aan toe, dat het avondmaal ook de maaltijd van de gemeenschap met elkaar is. Het is één brood dat gebroken wordt [...] de viering van het avondmaal is nooit een privéaangelegenheid van de individuele gelovige. Zoals niemand 'op zichzelf' kan geloven, zo kan niemand 'op zichzelf' avondmaal vieren [...] het avondmaal is de maaltijd van de gemeente'; J.P. Versteeg, 'Het avondmaal volgens het Nieuwe Testament', in: W. van 't Spijker ed. *Bij brood en beker. Leer en gebruik van het heilig avondmaal in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk* (2^e druk; Kampen 1999) 9-64, aldaar 54.

ger hebben geduurd, zo luidt de algemene opvatting.⁴⁵ Het geschrift zou ontstaan zijn in westelijk Syrië, een gebied rond Antiochië. De tekst, opgebouwd uit hoofdstukken, ook wel secties genoemd, werd in 1873 in Constantinopel teruggevonden. De Didachè kan, net als de Bijbelse getuigenissen, worden gelezen als een weergave van vroegchristelijke praktijken en reflecties van hoe de maaltijd functioneerde in toenmalige gemeenschappen.⁴⁶ Kurt Niederwimmer, kenner van de Didachè, benadrukt dat het geschrift vooral een weergave is van lokale bestaande praktijken.⁴⁷ Volgens Niederwimmer moet de Didachè gezien worden als een praktische richtlijn voor hoe mensen de boodschap van Jezus konden naleven en toepassen in hun dagelijkse leven.

De Didachè spreekt van een gezamenlijke maaltijd die, net als bij Paulus het geval was, gericht was op verzadiging van de aanwezigen.⁴⁸ Deze maaltijd werd geïntroduceerd door korte zegenspreuken over brood en wijn (sectie 9.2-4) en na afloop werden er dankgebeden uitgesproken. Na deze verzadigingsmaaltijd werd nog een maaltijd gehouden die gekarakteriseerd kan worden als maaltijd van de Heer. Hier wordt de nadruk gelegd op de eenheid, die tot uiting komt in het beeld van het brood. Zoals het brood uit vele graankorrels bestaat en één is geworden, zo moet de gemeenschap ook één worden in het koninkrijk van de Vader. Ook ligt de focus op de toekomstige wereld die aanstaande is: 'Above all', zo schrijft Milavec, 'the Eucharist of the Didache was profoundly forwardlooking [...] those who ate, therefore, tasted the future and collective promise the "one loaf" signified'.⁴⁹ Brood en wijn werden niet geïnterpreteerd als het lichaam en het bloed van Jezus en het heil voor de gelovige werd niet gerelateerd aan Jezus' dood en opstanding.⁵⁰ Jezus werd eerder gezien als gastheer of de schenker van de gaven van de maaltijd. Nieuwtestamenticus Markus Öhler schrijft dat de Didachè een spirituele verbondenheid in de maaltijd en het idee van onderlinge solidariteit uitdrukt.⁵¹

In de Didachè vinden we de vroegste vermelding van de relatie van de maaltijd met het begrip offer. Zo staat in sectie 14.1 dat na het breken van het brood en de dankzegging de deelnemers aan de maaltijd worden geacht hun zonden te belijden opdat hun offer 'puur' of 'rein' zou zijn.⁵² Van belang te noemen is dat het offerbegrip een

45 Zo wordt uitgegaan voor wat betreft de kern van het stuk van een datering van het einde van de eerste of het begin van de tweede eeuw; Rouwhorst, 'De viering', 8. Volgens John Riggs dient voor de redactie van het gehele document meer tijd worden uitgetrokken. Hij baseert zich op het feit dat iemand als Justinus Martelaar in zijn werk overeenkomsten lijkt te vertonen met de Didachè als het gaat om het verkrijgen van toegang tot de maaltijd; Riggs, *The sacred food*, 274-275. Voor Justinus Martelaar, zie paragraaf 2.4.

46 Alikin, *The earliest history*, 109-110.

47 Kurt Niederwimmer, *The Didache, a commentary on the Didache* (Augsburg 1998) 3.

48 Van de zestien secties of onderdelen van de Didachè bevatten secties 9 en 10 de richtlijnen betreffende de maaltijd.

49 Niederwimmer, *The Didache*, 68-69.

50 Alikin, *The earliest history*, 113-114. Volgens Rouwhorst volgt de maaltijd het patroon van een joodse sabbat-maaltijd, zij het dat de inhoud ervan is verchristelijkt. Er ontbreekt een verwijzing naar het lijden en de dood van Jezus; Rouwhorst, 'De viering', 9, 10.

51 Öhler, 'Cultic meals', 498, 500. Zie ook Paul F. Bradshaw en Maxwell E. Johnson, *The eucharistic liturgies. Their evolution and interpretation* (Minnesota 2012) 21.

52 'Assembling on every Sunday of the Lord, break bread and give thanks, confessing your faults beforehand, so that your sacrifice may be pure'; Aaron Milavec, *The Didache. Tekst, translation, analysis, and commentary* (Minnesota 2003) 194. In het Grieks wordt het woord 'thusia' gebruikt: offer. De Didachè is hiermee de vroegste bron waar het woord offer expliciet met de christelijke maaltijd verbonden wordt.

ontwikkeling heeft doorgemaakt die parallel liep aan de ontwikkeling van de christelijke gemeenschappen. Hiermee zijn in de loop van de tijd ook theologische visies verbonden geraakt. In relatie tot de ontwikkeling van het christendom is het begrip offer vooral metaforisch gebruikt. Het offer was een manier om het leven en de dood van Jezus te duiden, dat werd geïnterpreteerd als een zelfgave voor mensen en als zodanig diende het als voorbeeld voor de christelijke levensweg. Hoewel de oorsprong van het begrip offer connecties kent met de Grieks-Romeinse cultuur alsook met de Joodse Tempeldienst in Jeruzalem, heeft de christelijke leefgemeenschap er een eigen betekenis aan gegeven en het begrip verbonden met de maaltijd. Hoewel het voor dit onderzoek te ver voert hier uitvoerig bij stil te staan, komt de offergedachte in de volgende paragrafen nog terug.⁵³ Volgens nieuwtestamenticus Gerard Rouwhorst is het niet helemaal duidelijk welke betekenis het begrip offer in de vroegste periode binnen de ontwikkeling van het christendom kent en hoe dit precies gerelateerd is aan de zelfgave van Jezus. De invulling hiervan is, zoals gezegd, in ontwikkeling geweest. Deze ontwikkeling weerspiegelt ook de manier waarop christelijk gemeenschappen functioneerden en intern waren geconstrueerd. In de vroegste periode lag de nadruk met betrekking tot het begrip offer vooral op hoe de volgelingen hun leven vorm dienden te geven.⁵⁴ De *Didachè* is hier een goed voorbeeld van. Na de vierde eeuw zien we een opkomende institutionalisering met een differentiatie aan functies en taken, ook met betrekking tot de maaltijd (zie paragraaf 2.4).⁵⁵ Hier worden het brood en de wijn meer gezien als offer dat voor ons is gebracht, een offer dat verbonden is met het lichaam en bloed van Jezus. In de *Didachè*, als bron van vroegchristelijke praktijken, is het offerbegrip meer bedoeld als de gave van de gelovige die tot uitdrukking komt in de gebeden en de dankzegging aan God.⁵⁶

Ook wordt in de *Didachè* nadruk gelegd op het herstellen van banden die verbroken zijn, alvorens men samen de maaltijd gebruikt. Hiermee wordt een sfeer van zuiverheid gecreëerd rondom deelname aan de maaltijd (sectie 14, 15). Opvallend is dat er, net als bij Paulus, ook in de *Didachè* sprake is van de doop als voorwaarde voor deelname aan de maaltijd. De aanvankelijke openheid, zoals we die tegenkomen in de nieuwtestamentische overleveringen, lijkt hier niet meer zo vanzelfsprekend te zijn.⁵⁷ Ook kent de maaltijd in de *Didachè* een element van dankzegging, maar de vermeende opdracht en ook de instellingswoorden van Jezus ontbreken hier. Het is

⁵³ Rouwhorst, 'Sacrifice', 132, 133. Zie ook: Andrew B. McGowan, 'Feast as Fast. Asceticism and early eucharistic practice', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 829-843, aldaar 836, 837, 841, 842.

⁵⁴ Rouwhorst, 'Sacrifice', 137.

⁵⁵ Ibidem, 144. De ontwikkeling van een meer geïnstitutionaliseerd christendom en de ontwikkeling van offergedachte ging gelijk op en hebben elkaar wederzijds beïnvloed en versterkt, zegt ook Paul F. Bradshaw, *Eucharistic Origins* (Londen 2004) 85.

⁵⁶ Rouwhorst, 'Sacrifice', 138.

⁵⁷ De *Didachè* laat dit ook zien in bijvoorbeeld sectie 9:5 waar sprake is dat niemand deel mag nemen aan de maaltijd tenzij de gelovige gedoopt is; Milavec, *The Didache*, 23. De precieze oorzaak hiervoor valt buiten de focus van dit onderzoek. Maar ook bij Paulus treffen we de notie van de doop aan, als voorwaarde voor deelname aan de maaltijd. Klaarblijkelijk zijn de rituelen van de doop en de maaltijd met elkaar verbonden geraakt, hetgeen kan duiden op een behoefte aan afbakening van identiteit in de antieke maaltijdcultuur waarin de maaltijdpraktijk difuus en gevarieerd van karakter was.

de verwachting van het koninkrijk van God die centraal stond in de maaltijdviering.⁵⁸ Dit laatste vindt aansluiting bij de beschrijvingen van de maaltijdcultuur rondom Jezus, zoals we die vinden in de evangeliën en in de brief van Paulus aan de gemeente in Korinte.⁵⁹

Zowel de getuigenissen van de evangelisten en Paulus als ook de niet-Bijbelse bron de *Didachè* maken duidelijk dat er ten aanzien van de maaltijd aanvankelijk sprake was van een gerichtheid op het koninkrijk van God. Openheid, het samen delen van de gaven van de tafel en het karakter van gemeenschapsvorming waren fundamentele aspecten van de maaltijdviering. In de volgende paragraaf wordt nader ingegaan op hoe de maaltijd in de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling zich is gaan ontwikkelen.

2.3 De ontwikkeling van de christelijke maaltijd in de eerste eeuwen

We hebben gezien dat de evangeliën een sterk accent leggen bij de openheid waarmee Jezus omging met de maaltijd. De maaltijd werd zo een uitdrukkingsvorm van het perspectief van het koninkrijk van God. Dit perspectief is ook merkbaar in de *Didachè* waarbij de onderlinge solidariteit en saamhorigheid worden benadrukt. Dit treffen we ook bij Paulus aan in zijn brief aan de gemeente in Korinte. Hoewel de maaltijdcultuur en -praxis van en rondom en ten tijde van Jezus zelf nog een open karakter had, zien we in de *Didachè* en bij Paulus dat de doop als voorwaarde voor deelname aan de maaltijd een rol gaat spelen. Zowel in de *Didachè* als bij Paulus is sprake van een maaltijd (met de elementen brood en wijn) die gericht was op het verzadigen van de deelnemers. Naast overeenkomsten tussen deze twee bronnen, wordt in de *Didachè* voor het eerst het woord ‘offer’ in verband gebracht met de maaltijd en verbindt Paulus in tegenstelling tot de *Didachè* de opdracht van Jezus en de instellingswoorden met de maaltijd.

In deze vroegchristelijke tijd is er sprake van een offer-gedachte als eerbetuiging van de gelovige aan God, maar ook is hier sprake van de herinnering aan de zelfgave van Jezus. Vanaf de tweede helft van de eerste eeuw wordt deze ontwikkeling sterker.⁶⁰ Dit is aantoonbaar doordat de term ‘eucharistie’ in gebruik raakt. De term betekent zoveel als ‘dankzegging’ en verwees niet naar het voedsel (brood en wijn) maar naar de dankgebeden die hierover werden uitgesproken, zoals ook de *Didachè*

⁵⁸ Niederwimmer, *The Didache*, 140.

⁵⁹ Rouwhorst verwijst naar diverse apocriefe bronnen en brengt naar voren dat er een type eucharistieviering in ontwikkeling dat redelijk gedetailleerd beschreven wordt in bijvoorbeeld de apocriefe Handelingen van de Apostelen en met name die van Petrus, Thomas en Johannes. Er is hier sprake van zowel het delen van brood en wijn. Opvallend is dat nergens in de gebeden wordt verwezen naar een instellingsverhaal en er wordt, op een enkele uitzondering na, niet uitdrukkelijk melding gemaakt van het lijden en het sterven van Jezus; Rouwhorst, ‘De viering’, 18, 19.

⁶⁰ Volgens Paul Bradshaw kende de maaltijdpraktijk zoals Paulus die aantrof in de eerste christelijke gemeenten nog geen duidelijk karakter van dankzegging. Dit concludeert Bradshaw uit het feit dat Paulus in zijn vermaning veel aandacht besteedt aan onderricht. Zo hamert Paulus op de opdracht van Jezus en drukt hij de gemeente op het hart dat er sprake moet zijn van onderlinge saamhorigheid (de theologie dat de gemeente als het lichaam van Christus is). Voor Bradshaw is hiermee de volgende conclusie gerechtvaardigd: ‘... that lesson had obviously not been reinforced by the words that they said week by week’; Bradshaw, *Eucharistic Origins*, 47.

laat zien.⁶¹ Volgens Hans Dieter Betz is het niet geheel duidelijk waarom de maaltijd vernoemd is naar de dankgebeden. Een mogelijke oorzaak ziet hij gelegen in de theologie van Paulus die het accent legt bij de mens die gehoorzaam moet zijn aan God. De mens is feilbaar en Paulus verklaart dat de zonde in de wereld een straf moet zijn van God voor de mens die Hem onvoldoende eer betoont. Door de maaltijd in het licht te stellen van inkeer en gehoorzaamheid aan God stelt de maaltijd de mens in staat aan God de lof en eer te betonen die Hij verdient.⁶² Paulus verbindt weliswaar niet in directe zin een specifieke offergedachte met de maaltijd, maar de ontwikkeling naar een eucharistische maaltijd van dankzegging kan wel vanuit de achtergrond van Paulus' theologie worden gedacht, aldus Betz. Wolfhart Pannenberg schrijft dat bij Paulus een verzoeningsleer naar voren komt. Paulus' visie is dat wij door de dood van Gods zoon met hem verzoend zijn geraakt: 'Die paulinische Verbindung des Stichworts 'Versöhnung', mit dem Tode Christi (Röm 5,10) macht verständlich, daß in der christlichen Theologie sowohl der Tod Jesu von der Vorstellung der Versöhnung her als auch umgekehrt diese Vorstellung im Lichte anderweitig begründeter Auffassungen des Todes Jesu Christi gedeutet wurden'.⁶³ God is hier de actor. Door de gehoorzaamheid van zijn Zoon het kruisoffer te ondergaan, is de mens sinds de zondeval van Adam in het paradijs, verzoend met God.⁶⁴

Hoewel er van de vroege beginperiode weinig bekend is, concludeert De Jonge dat er in de eerste eeuwen van onze jaartelling geen sprake kan zijn van een duidelijke lineaire historische ontwikkeling, maar dat er een gevarieerde duiding van de maaltijdpraktijk moet hebben bestaan.⁶⁵ Archeologische vondsten in Rome ondersteunen dit. Diverse ontdekkingen van fresco's en afbeeldingen waarbij de maaltijd als een thema voorkomt, wijzen op meerduidige betekenissen.⁶⁶ Zo zijn in de catacomben van Vibia en Priscilla ondergrondse graven gevonden en beide voorbeelden laten zien hoe de eerste christenen voortbouwden op bestaande Hellenistische gebruiken. In deze

61 Ibidem, 79.

62 Hans Dieter Betz, 'Unique by comparison: "The eucharist and Mithras cult"', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity* III (Tübingen 2017) 1795-1832, aldaar 1800-1801. Betz verwijst hier naar de brief van Paulus aan de Romeinen, 1:18-23.

63 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* II (Göttingen 1991) 447. Pannenberg refereert aan de Romeinenbrief 5:10 waar staat dat wij als mensen door de dood van Gods zoon met hem verzoend zijn geraakt. In relatie hiermee is het interessant hoe Johan te Velde het begrip 'altaar' binnen de Rooms-Katholieke traditie belicht. Het altaar roept de associatie op van een offer, zoals we dat in geschriften die gerekend worden tot het Oude Testament tegenkomen. De Rooms-Katholieke Kerk spreekt volgens Te Velde van een altaar omdat het offer van Jezus present wordt gesteld in de eucharistie. Te Velde verwijst hier naar de brief aan de Hebreëen 10:10 'Op grond van die wil zijn wij geheiligd door het offer van het lichaam van Jezus Christus, voor eens en altijd'. Toch moet het begrip altaar volgens hem niet worden verstaan als een ontkenning van de eucharistie als maaltijd. Door te eten en te drinken delen gelovigen in het offer. De begrippen offer en maaltijd zijn volgens Te Velde onlosmakelijk met elkaar verbonden. De eucharistie is wel degelijk een maaltijd en is zowel feestmaal als gedenkmaal en kent elementen van eschatologie; Johan te Velde, *Het verhaal van het altaar. Een dynamisch fenomeen in de christelijke liturgie* (Nijmegen 2013) 155, 157, 158.

64 Pannenberg, *Systematische Theologie*, 448. Pannenberg verwijst naar 2 Kor. 5:19.

65 'One must not perceive this history as following a linear development; considerable latitude should be allowed for regional differences'; De Jonge, *The early history*, 230.

66 Vincenzo Ficocchi Nicolai e.a., *The christian catacombs of Rome. History, decoration, inscriptions* (Rensburg 1999) 111.

zogenaamde *hypogea* (ondergrondse ruimten) vonden maaltijden plaats ter ere van de sterfdag van een overledene, een gebruik dat volgens Candida Moss, kenner van het vroege christendom, vanaf de derde eeuw duidelijk waarneembaar is.⁶⁷ In zowel de catacombe van Vibia als in die van Priscilla zijn muurschilderingen gevonden die een maaltijd weergeven. In de catacombe van Vibia gaat het om een begrafenismaal waarmee de overledene uitgeleide wordt gedaan uit deze wereld. In de catacombe van Priscilla is een crypte aangetroffen (de *Capella Greca*) waar boven een centrale apsis een tekening met een *fractio panis*-thema (breken van het brood) bewaard is gebleven. Het fresco laat zeven figuren zien die zitten aan een tafel waarvan de middelste figuur brood breekt. Op de tafel is een schaal met vissen en manden met broden zichtbaar. De symboliek verwijst mogelijk naar het verhaal waarin Jezus de 5.000 te eten geeft. Een aantal van deze figuren lijken vrouwen te zijn en er wordt zelfs door onderzoekers beweerd dat alle zeven figuren vrouwen zijn. Hoewel de vraag buiten de focus van dit onderzoek valt, roept het fresco vragen op of vrouwen in die tijd een leidende rol speelden als het gaat om een maaltijdviering.

Onduidelijk is of de maaltijd hier een liturgisch karakter kent of bijvoorbeeld in het hiernamaals is gesitueerd. Toch lijkt alles in de richting te wijzen van een maaltijd die verbonden is met een overlijden. Er zijn aan weerskanten banken ontdekt wat duidt op het incorporeren van een oud Romeins gebruik waarmee men doden eerden door op hun sterfdag samen te komen en te eten.⁶⁸ Historicus Peter Brown wijst eveneens op vroegchristelijke gebruiken rondom de verering van doden, hetgeen volgens hem terug te voeren valt naar vroeg-Hellenistische en Romeinse gebruiken. Hierbij moet gedacht worden aan de verering van belangrijke personen. Het ging om mensen, zoals bijvoorbeeld martelaren, van wie gedacht werd dat ze op de een of andere manier dichtbij God stonden: ‘Their intimacy with God was the *sine qua non* of their ability to intercede for and, so, to protect their fellow mortals. The martyr was the ‘friend of God’. He was an intercessor...’⁶⁹ Rondom het graf werden liturgische maaltijden genuttigd die volgens Brown, zie ook het voorbeeld van de catacombe in Vibia, de betekenis kregen van: ‘... the only ceremony which could truly help the soul in the other world.’⁷⁰

Dat er veel concrete gegevens ontbreken over de vroegste periode van het christendom, kan deels worden verklaard door het gegeven dat mondelinge tradities in die periode sterker waren dan de schriftelijke. Dit is mede te verklaren vanuit het gegeven dat de eerste volgelingen leefden in de veronderstelling dat het koninkrijk van God waar Jezus van getuigde, spoedig aan zou breken. Toen dat uitbleef ontstond

67 ‘That Christians ate in the company of their dead, and especially their martyred dead, is beyond dispute’; Candida Moss, ‘Christian funerary banquets and Martyr cults’, in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 819-828, aldaar 819. Een maaltijd was een veelvoorkomend onderdeel van christelijke begrafeniseriten. Zie ook voetnoot 107.

68 L.V. Rutgers, *Subterranean Rome. In search of the roots of christianity in the catacombs of the Eternal City* (Leuven 2000) 5, 64, 134-135. Zie ook Senn, *The people’s work*, 21.

69 Peter Brown, *The cult of the Saints. Its rise and function in Latin christianity* (Chicago 1981) 5-6.

70 Brown, *The cult*, 264.

de behoefte aan meer afbakening en duidelijkheid ten aanzien van de traditie.⁷¹ Ook stond de traditie nog min of meer in direct contact met de eerste getuigen en volgelingen, hetgeen de behoefte aan schriftelijke documentatie niet versterkte.⁷² In de eerste ontstaansjaren van het christendom was er nog dus nog geen directe noodzaak tot het formuleren van een geschreven richtlijn of traditie. Ook van een behoefte aan een hechte organisatie lijkt in de eerste jaren nog geen sprake te zijn geweest. Volgens nieuwtestamenticus en kerkhistoricus Rudolf Stählin geven de nieuwtestamentische geschriften zelf in ieder geval een onvoldoende helder beeld van de ontwikkeling van de vroegchristelijke godsdienst in die allereerste beginperiode.⁷³

Wat echter merkbaar wordt, is dat het oorspronkelijke *deipnon-symposium* werd losgelaten. Smith omschrijft deze evolutie als zich bewegend: ‘... from the dining table to the altar and from the social world of the banquet to that of church order’.⁷⁴ Paul Bradshaw en Maxwell Johnson geven aan dat het niet met zekerheid te zeggen is hoe en wanneer deze transformatie zich heeft voltrokken.⁷⁵ Veel in deze periode is volop in ontwikkeling en er lag zoals gezegd weinig tot niets vast in statuten of formuleren. Is er over de eerste vroegchristelijke periode veel onduidelijk, vanaf de tweede eeuw zijn tekenen waar te nemen die duiden op het ontstaan van gezagsverhoudingen die verliepen via apostelen naar presbyters en bisschoppen.⁷⁶ Het geloof van de volgelingen van Jezus begon zich zo te verbinden met een opkomende structuur en organisatie.⁷⁷ Het begrip presbyter, of oudste, was een soort verzamelnaam voor mensen die een bepaald gezag genoten in de gemeente.⁷⁸ De door de gemeente gekozen leiders kregen verantwoordelijkheden die men eerder toeschreef aan apostelen en profeten. Volgens onderzoeker van het vroegste christendom Valery Alikin functioneerden deze oudsten, of presbyters, als leiders van de vroege christelijke gemeenten, maar is er weinig bewijs om hieruit te concluderen dat zij toen ook de leiding hadden over de maaltijd en samenkomsten. De titels van verschillende functies waren niet vastomlijnd en waren kennelijk in die tijd rekbare begrippen.⁷⁹ Naast de

71 Senn, *The people's work*, 29.

72 Nico van den Akker en Peter Nissen, Akker, *Wegen en dwarswegen. Tweeduizend jaar christendom in hoofdlijnen* (Amsterdam 1999) 25.

73 ‘Selbst wenn man berücksichtigt, daß es damals noch keine Agenden geben konnte, weil das liturgische Handeln noch nicht einheitlich fixiert war, schweigt das Neue Testament über manches, was wir gerne wüßten; und was es sagt, ist sich immer eindeutig zu interpretieren. Ein klares Bild gewährt uns erst das 4. Jahrhundert, aus dem uns die ältesten liturgischen Formulare überliefert sind’; R. Stählin, ‘Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart’, in: *Leiturgia I* (Kassel 1954) 1-81, aldaar 6.

74 Smith, *From Symposium to eucharist*, 287. Smith concludeert dan ook dat ‘The Eucharist [...] soon lost its connection with the banquet traditions’; *Ibidem*.

75 Er is volgens de auteurs geen sprake van een ‘... standardized pattern in these early centuries’; Bradshaw en Johnson, *The eucharistic liturgies*, 44. De overgang van een volledige maaltijd naar een meer geritualiseerde maaltijd is volgens deze auteurs geleidelijk gegaan. Zie met name ook de pagina’s 25, 29-30, 41-42, 58. Vergelijk Carl Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Berlijn 1971) 67 en Stählin, ‘Die Geschichte’, 16.

76 Alikin, *The earliest history*, 77-78.

77 Stählin, ‘Die Geschichte’, 26.

78 Handelingen 14:23 vertelt: ‘In elke gemeente stelden ze oudsten aan, en na gevast en gebeden te hebben bevalen ze hen aan bij de Heer, in wie ze nu geloofden’. Evenzo een verwijzing in Handelingen 20:17 ‘Vanuit Milete stuurde hij [Paulus - YH] iemand naar Efeze met het verzoek aan de oudsten van de gemeente om bij hem te komen’.

79 In de NBV-vertaling van 2004 wordt gesproken van ‘opziensers’. De vertaling van 2021 heeft dit woord vervangen door ‘leiders’. Zie de brief aan Titus 1:5-7, waarin respectievelijk gesproken wordt over oudsten en leiders. Ook

apostelen, diakens en rondreizende leiders kenden de gemeenten ook opzieners (afgeleid van het Griekse woord *episkopoi*, waarvan het woord bisschoppen afkomstig is).⁸⁰

Hoewel het dus volgens Alikin niet met zekerheid valt te zeggen in hoeverre de maaltijd daadwerkelijk onder het toezicht en de verantwoordelijkheid van de leiders binnen de christelijke gemeenschappen viel, met de ontwikkeling van een meer hiërarchische structuur moet hun betrokkenheid in ieder geval wel zijn toegenomen. Dit werd gevoed door een toenemende behoefte aan het formuleren van regels en inhoudelijke opvattingen, zoals het opstellen van een geloofsbelijdenis en keuzes ten aanzien van de boeken die men tot de Heilige Schrift ging rekenen.⁸¹ De gevolgen van deze ontwikkelingen waren onder meer dat er een sterker onderscheid kwam tussen leken en priesters.⁸² Kenner van de *Didachè* John Riggs schrijft dat tegen het einde van de tweede eeuw het gebruik van de maaltijd was vormgegeven met en door een zekere liturgie: ‘... the food which began as a meal had become divinized...’⁸³ In de eerste helft van de derde eeuw was het dan ook een gangbaar gebruik geworden dat de leiders van de vroege kerk zich bezighielden met de liturgische maaltijd, zegt ook Alikin.⁸⁴ Bradshaw en Johnson duiden deze ontwikkeling zelfs door te zeggen dat de maaltijd een zaak wordt van ‘... action being performed by the clergy on behalf of the people’.⁸⁵ In de volgende paragraaf wordt hier nader bij stilgestaan.

2.4 Vroeg-liturgische reflecties over de maaltijd

Hoewel bronnen te beperkt zijn om gedetailleerde en eensluidende informatie te geven, is volgens onderzoekers de aanname gerechtvaardigd dat de eucharistische praktijk in de tweede eeuw zowel een zekere gevarieerdheid als overeenkomstigheden moet hebben gekend.⁸⁶ De bronnen waarop onderzoekers zich baseren zijn die van vroegchristelijke apologeten. De vroege christenen zagen zich geconfronteerd met beschuldigingen door andere groeperingen in hun tijd van atheïsme, omdat zij

Handelingen 20:17 noemt het woord oudsten en vervolgens wordt in Handelingen 20:28 gesproken over leiders, Alikin, *The earliest history*, 72.

⁸⁰ Van den Akker en Nissen, *Wegen*, 27. Volgens Van den Akker en Nissen was er in de eerste jaren van het christendom sprake van een verscheidenheid in vormen van leiding. In de gemeenten die door Paulus zijn gesticht is volgens de auteurs nog sprake van een college van bisschoppen. Rond het jaar 100 ontstond er een bisschoppelijk eenhoofdige leiding. Deze bisschop werd bijgestaan door een college van presbyters (priesters) en diakens. De eerste bisschoppen werden geacht middels handoplegging door de apostelen zelf als hun opvolgers te zijn aangesteld en op hun beurt dienden ook de bisschoppen hun opvolgers te benoemen. Dit wordt de apostolische successie genoemd (Ibidem, 41). De gedachte hierachter is dat er sprake is van een zuivere lijn, waarbij de geloofsleer bescherming geniet. Vanaf eind tweede eeuw kwamen de bisschoppen samen in vergaderingen waarin zaken van algemeen belang werden besproken. Naar een Grieks woord voor samenkomst noemt met deze vergaderingen synodes, waarvan de Latijnse vertaling concilies is; Ibidem, 43.

⁸¹ Zo ontstond een theologische doordenking van de eigen traditie; Ibidem, 39.

⁸² ‘Während das kirchliche Leben bisher von Einzelgemeinden und großen christlichen Persönlichkeiten getragen war’, zo schrijft Stählin, ‘organisierte sich die Kirche jetzt in politisch mächtigen Zentren, die kirchenpolitisch, dogmatisch und liturgisch für ein weites Gebiet maßgebend wurden’; Stählin, ‘Die Geschichte’, 27.

⁸³ Riggs, *The sacred food*, 256.

⁸⁴ Alikin, *The earliest history*, 73, 75.

⁸⁵ Bradshaw en Johnson, *The eucharistic liturgies*, 59.

⁸⁶ Bradshaw, *Eucharistic Origins*, 78.

niet meededen aan de tempeldienst en er andere manieren van offeren op na hielden. Christelijke apologeten als Justinus de Martelaar (ca. 100-165), Tertullianus (ca. 160-230) en Ireneüs van Lyon (ca. 140-202) veronderstelden dat hun God geen bloedige offers eiste, maar legden de nadruk op de dankzegging in relatie tot de offergedachte.⁸⁷ Een verwijzing die door apologeten werd ingezet als onderbouwing van hun claim is de tekst uit Maleachi 1: 11 'Van waar de zon opgaat tot waar ze ondergaat staat mijn naam bij alle volken in aanzien, overal brengt men Mij reukoffers en reine offergaven'. Het christelijke offer werd opgevat als gebed en dankzegging maar ook als iets dat gepaard diende te gaan met een zedelijke levenswandel.⁸⁸

Vanaf de tweede helft van de tweede eeuw en in de derde eeuw van onze jaartelling, toen de gemeenschappen een groei begonnen door te maken, was het patroon in maaltijdgebruiken zichtbaar waarbij de elementen van gedachtenis aan de zelfgave van Jezus, dankzegging (eucharistie) en een offergedachte met elkaar werden verbonden.⁸⁹ Volgens deskundige op het gebied van liturgiegeschiedenis Frank Senn is er sprake van een verband tussen het verkondigen van het Woord en het uitvoeren van het sacrament. Iemand komt tot geloof door het Woord en iemand treedt toe tot de gemeenschap van gelovigen door de doop waarbij vervolgens de liturgische maaltijd de gemeenschap van de kerk bestendigt: 'They serve the social purpose of establishing the boundaries of church membership' en 'The Word and Sacraments constitute an economy of salvation', aldus Senn, waarbij 'economy' verwijst naar het gegeven dat de rituelen niet onafhankelijk van elkaar moeten worden gezien, maar dat er een verband tussen hen bestaat.⁹⁰

We zien dit gereflecteerd in de eerdergenoemde vroege bronnen waarbij eerst kort wordt ingezoomd op de vroegste bron, te weten Justinus de Martelaar. Deze als Romein geboren apologet uit Flavius Neapolis te Samaria, vestigde zich in Rome. Zijn bekering tot het christendom wordt gedateerd op 130 na Chr. Rond het jaar 150 na Chr. komt Justinus met zijn Eerste Apologie (een brief gericht aan keizer Antoninus Pius). Hierin gaat hij in op de ordening van een reguliere zondagse bijeenkomst. Deze kent een ordening van gebeden, het elkaar begroeten met een kus, een zegening over brood en wijn door iemand die leidinggeeft aan de samenkomst. Er wordt eer betoond aan de Vader, Zoon en Heilige Geest en dankbaarheid geuit over de gaven van brood en wijn. De diakenen gaan rond met de gaven en delen deze later ook uit aan hen die niet aanwezig zijn. De maaltijd werd het middel om God dankbaarheid te betonen. Ook werd de opdracht van Jezus aan zijn leerlingen aangehaald en zo kent de maaltijd een element van gedachtenis. Bij Justinus wordt Jezus neergezet als de verlosser en het delen van brood en wijn wordt geassocieerd met zijn lichaam en bloed.⁹¹ Wat ook duidelijk wordt, is dat de maaltijd een exclusief karakter kende.

87 Ibidem, 78-79.

88 Het woord 'reine' functioneert hier als verwijzend naar de '... moral integrity required of those who offered the sacrificial worship', aldus Bradshaw, *ibidem*, 79.

89 Riggs, *The sacred food*, 273.

90 Senn, *The people's work*, 29.

91 'Want wij nemen deze gaven niet als gewoon brood en gewone drank, maar zoals onze Verlosser Jezus Christus vlees en bloed aannam omwille van ons heil, toen Hij door de Logos van God vlees werd, zo werd ons geleerd dat het voedsel dat onder dankzegging door het gebed van Zijn woord gewijd is en waarmee ons vlees en bloed krach-

Deelname was niet bedoeld voor iedereen, maar slechts voor hen die het ‘juiste’ geloof aanhingen en de doop speelt hier een voorwaardelijke rol. Volgens Stählin heeft de maaltijd bij Justinus het kenmerk van communie: de maaltijd brengt de gemeente samen en verenigt deze maar de liturgische maaltijd kent niet meer het kenmerk van verzadiging, zoals dit in de *Didachè* en bij Paulus nog wel het geval is.⁹²

In de Apostolische Overlevering van kerkvader Hippolytus van Rome (ca. 215 na Chr.) vinden we ook een beschrijving van vroegchristelijke samenkomsten met een maaltijd. Hier wordt de zogenaamde verambtelijking in relatie tot de uitvoering van de maaltijd duidelijker zichtbaar. Zo verwijst Hippolytus naar diakenen en bisschoppen onder wier toezicht, samen met aanwezige priesters, de maaltijd wordt gehouden. De maaltijd is hier ingebed in een liturgische setting.⁹³ Ook refereert Hippolytus, net als Justinus, aan de opdracht van Jezus.⁹⁴ Net als Justinus legt ook Hippolytus het accent bij het brood en de wijn in relatie tot het lichaam en bloed van Christus. In zijn *Traditio apostolica* vat Hippolytus de drie elementen van dankzegging, offer en gedachtenis samen in de formulering ‘memores offerimus gratias agentes’ (in gedachtenis dragen wij dit offer dankzeggend op).⁹⁵

Johannes Chrysostomus (ca. 345-407 na Chr.) vormt een waardevolle bron uit de late derde-begin vierde eeuw. Chrysostomus stond bekend als een begenadigd prediker waaraan hij zijn bijnaam ‘Gulden Mond’ dankte. Hij werd geboren in Antiochië in het huidige Turkije en werd in 386 tot priester en in 397 tot bisschop van Constantinopel gewijd. Aan Chrysostomus wordt de Goddelijke Liturgie toegeschreven. In zijn denken legde hij erg de nadruk op de barmhartigheid, die voor Chrysostomus sacramentele waarde had. Voor Chrysostomus vormt de maaltijd, waarvan Christus de gastheer is, het hart van het christelijk geloof.⁹⁶ Chrysostomus ziet de maaltijd als een teken van eenheid dat de onderlinge saamhorigheid van de gelovigen zowel dient te versterken als dient uit te drukken: ‘Die Feier der Eucharistie begründet Gemeinschaft’, aldus nieuwtestamenticus en kerkhistoricus Rudolf Brändle.⁹⁷ De maaltijd doet verschillen tussen mensen wegvallen en drukt hiermee dus ook een sociale ver-

ten verandering gevoed wordt, vlees en bloed is van die vleesgeworden Jezus. Want de apostelen hebben in de door hen geschreven gedenkschriften, die evangeliën heten, overgeleverd dat hun aldus was opgedragen: Jezus had het brood genomen en na dankzegging als volgt gesproken: “Doet dat tot Mijn gedachtenis, dit is Mijn lichaam.” En evenzo had Hij de beker genomen en na dankzegging aldus gesproken: “Dit is Mijn bloed” en alleen hun had Hij ervan meegedeeld”; G.J.M. Bartelink, *Twee apologeten uit het vroege christendom. Justinus en Athenagoras* (Kampen 1986) 81-83. Vergelijk Bradshaw, *Eucharistic Origins*, 81, 83-84.

92 Stählin, ‘Die Geschichte’, 18.

93 J. van Genderen, ‘Het avondmaal in de oude kerk en in de kerk van het oosten’, in: W. van ’t Spijker ed., *Bij brood en beker. Leer en gebruik van het heilig avondmaal in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk* (2^e druk; Kampen 1999) 67-89, aldaar 77.

94 Van Genderen, ‘Het avondmaal’, 72.

95 De volledige passage uit het tafelgebed (anaphora) bij Hippolytus luidt: ‘Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti ad stare coram te et tibi ministrare.’

96 Rudolf Brändle, ‘Eucharistie und christliches leben bei Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia’, in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – Its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 1185-1209, aldaar 1198, 1191.

97 Brändle, ‘Eucharistie und christliches leben’, 1191.

antwoordelijkheid uit die gelovigen hebben vanuit een gelijkwaardigheidsideaal.⁹⁸ De maaltijd vormt de bron van het waarachtige leven en kent een verbinding met het lijden van Christus, het offer dat centraal wordt gesteld in de maaltijd waardoor ook de aanwezigheid van Christus tastbaar wordt in de noodlijdende medemensen.⁹⁹

In de vierde eeuw komt de gedachte op dat de gelovige via de maaltijd in aanraking komt met een goddelijke aanwezigheid. Georgia Frank brengt deze ontwikkeling in verband met wat zij omschrijft als ‘the Eyes of Faith’. Zo legt zij uit dat bekeerlingen tot het christelijk geloof zich door het ritueel van de doop als het ware een nieuwe manier van kijken naar de materiële wereld eigen maakten. Deze nieuwe perceptie noemt Frank: ‘... a mode of seeing that sees what is imperceptible to the eyes of the body, or physical vision’.¹⁰⁰ Deze manier van kijken deed niets af aan het materiële brood en de wijn, maar maakte dat brood en wijn op een meer gelovige en spirituele manier werden geduid omdat de elementen door de gelovigen van betekenis werden voorzien. Bekeerlingen kregen hier onderricht in zodat zij, na de doop als rite van initiatie, ontvankelijk konden zijn voor de gaven van de eucharistie.¹⁰¹

Een voorbeeld van deze door Frank gekwalificeerde ontwikkeling van ‘Eyes of Faith’, is de in 372 tot bisschop benoemde Gregorius van Nyssa (ca. 322-394).¹⁰² Na de doop ontvangt de mens op zijn ingeslagen weg het brood en de wijn van Christus.¹⁰³ Volgens Gregorius is de zondeval de oorzaak van het verlies van de volmaakte staat waarin de mens vanaf de schepping zou verkeren. De gaven die de gelovige ontvangt bij de maaltijd dienen als een soort van medicijnen die de breuk helpen herstellen. De maaltijd is voor hem onmisbaar omdat de gaven die worden genuttigd als tegengif dienen voor de zonde. Volgens Ilaria Ramelli kenden zowel doop als maaltijd bij Gregorius een notie van ‘... anticipation of the eschatological perfection’, gerelateerd aan de woorden van Matteüs 26:29 waar Jezus aangeeft geen wijn meer te zullen drinken, totdat hij samen met zijn leerlingen de nieuwe wijn zal drinken in het koninkrijk van God.¹⁰⁴ Dit ideaal is dus verbonden met de sacramenten. Niet alleen de ziel dient gevoed te worden, maar ook het lichaam dient doordrenkt te worden met de aanwezigheid van Christus, zodat de mens geheel toewerkt naar de oorspronkelijke staat van volmaaktheid.¹⁰⁵ Reinhard Kees schrijft, overeenkomstig met de gedachtegang van

98 Ibidem, 1204.

99 Ibidem, 1203, 1206. Het offer van Christus wordt door Chryostomus historisch gefundeerd door terug te keren naar de historische Jezus en zijn lijden.

100 Ibidem, 634-635. Zie ook Senn, voetnoot 128.

101 Georgia Frank, ‘Taste and See: the eucharist and the eyes of faith in the fourth century’, *Church History* 70 nr. 7 (2001) 619-643, aldaar 642.

102 Gregorius van Nyssa behoort tot de zogenaamde Cappadocische Vaders. De andere twee waren zijn oudere broer Basilius de Grote en Gregorius van Nazianze. Gregorius zette zich in voor het verspreiden van het evangelie en het geven van de, in zijn ogen, juiste uitleg hiervan. Gregorius verdedigde de triniteitsleer en de leer van Nicea tegenover de Arianen tijdens het Eerste concilie van Constantinopel in 381; R.J. Kees, *Die lehre von der oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa* (Leiden 1995) 5, 6, 7.

103 S. de Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa* (Assen 1968) 289.

104 Ilaria Ramelli, ‘The eucharist in Gregory Nyssen as participation in Christ’s body’, in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 1165-1184, aldaar 1166.

105 Ramelli, ‘The eucharist in Gregory Nyssen’, 1173.

Frank, dat het gaat om een transformerende manier van kijken.¹⁰⁶ Sibbele de Boer benadrukt dat bij Gregorius het brood en de wijn bezielde elementen zijn die zich als het ware met de lichamen van de gelovigen vermengen, zodat de mens die de gaven ontvangt deel heeft aan de onvergankelijkheid. Brood en wijn zijn reële voertuigen van genezing van de menselijke ziel als zij ook fysiek worden genuttigd door de gelovige.¹⁰⁷

Frank benadrukt dat het in deze ontwikkeling niet gaat om het uitsluiten van het brood en de wijn in de fysieke, materiële betekenis, maar dat er een beweging op gang kwam die zij als vitaal ziet voor hoe de maaltijd werd ervaren door de gelovigen: 'No teacher asked [...] to "think away" the bread. Rather, its mere-ness was to be confronted and reinimagined. In short, the eyes of faith were no escape from one's embodied experiences of the Eucharist'.¹⁰⁸ Zo zijn genoemde bronnen voorbeelden van hoe er op de maaltijd in de eerste eeuwen van het vroegste christendom werd gereflecteerd. We zien een ontwikkelingslijn waarin de maaltijd werd ontdaan van zijn verzadigingskarakter. Duidelijk is dat de maaltijd zich heeft ontwikkeld tot een eucharistisch maal waarbij dankzegging als offer aan God centraal is komen te staan. Ook laat het beschikbare bronnenmateriaal zien dat de gedachtenis aan Jezus' offer naar voren wordt gebracht waarbij sprake is van identificatie van brood en wijn met het lichaam en bloed van Jezus.

Hoewel dit onderzoek niet specifiek ingaat op de relatie tussen doop en maaltijd, is het opmerkelijk dat de doop een rol gaat spelen als voorwaarde om deel te mogen nemen aan de maaltijd. Reeds eerder is opgemerkt dat de openheid zoals die er in het vroegste begin was, hier dus verdwenen is. Een gevolg hiervan is dat beide rituelen een wezenlijke rol zijn gaan spelen in de opbouw en de vorming van de geloofsgemeenschap. Binnen de vroege kerk is de maaltijd als wezenlijk sacrament van de kerk reeds onderwerp geweest van reflectie. De theologische visies die zich ontwikkelden, maakten dat de maaltijd als ritueel zelf uitdrukking werd van de kerkelijke leer. Opnieuw werd de maaltijd, net als in de tijd van Jezus volgens de overleveringen, een demonstratie van een boodschap.

2.5 Brood en wijn; de kerkelijke leer van de transsubstantiatie

Hoewel volgens Rouwhorst de traditie van de Didachè, waarin de instellingswoorden ontbraken, nog lang door gewerkt moet hebben, ging de verdergaande institutionalisering van de kerk als organisatie gepaard met de ontwikkeling van de kerkelijke leer.¹⁰⁹ Vanaf de derde-vierde eeuw is de algemene opvatting onder onderzoekers dat het eerder genoemde patroon van dankzegging, herinnering en offer ten aan-

¹⁰⁶ Kees, *Die lehre*, 187.

¹⁰⁷ De Boer, *De anthropologie*, 293-294.

¹⁰⁸ Frank, "Taste and See", 642.

¹⁰⁹ Rouwhorst, 'De viering', 23. Zo wijst Rouwhorst hier ook op de apocriefe bronnen (zie voetnoot 97) en valt volgens hem aan te nemen dat er in de praktijk al vrij snel een link moet zijn gelegd met de traditie van de Laatste Maaltijd die eveneens in omloop was. Zo hebben beide tradities elkaar waarschijnlijk beïnvloed. In het westen is de ontwikkeling vrij snel geënt geraakt op de vermeende laatste maaltijd van Jezus' leven, aldus Rouwhorst; *Ibidem*, 24, 25.

zien van de maaltijd vrij constant moet zijn gebleven in de eeuwen daarna.¹¹⁰ De reflecties over dit patroon raakten verbonden met de interne machtsstructuur van de kerkelijke clerus en werden tot uiting gebracht in en door het sacrament van de maaltijd.¹¹¹ Theoloog Jörg Lauster schrijft dat er ten tijde van de Karolingische Renaissance (achtste-negende eeuw) duidelijk sprake was van een toenemende invloed van de clerus en dat het heil steeds exclusiever werd bemiddeld door een sterke elite. Onder Karel de Grote kwam het tot een culturele hervormingsbeweging die zich in religieus opzicht concentreerde op een terugkeer naar de Schrift, de Kerkvaders en het canoniek recht. Priesters kregen hierin een belangrijke taak en vormden als het ware de schakel tussen het volk en de bisschoppen.

Dit had volgens Lauster invloed op de positie van de gelovigen, die een passievere rol leken te krijgen. De priester, als bemiddelaar van het heil, had de macht over de uitvoering van het sacrament.¹¹² Dit had volgens historicus en hoogleraar middeleeuwse en vroegmoderne geschiedenis Miri Rubin tot gevolg, dat er aan de uitvoering van het ritueel bepaalde krachten werd toegeschreven die specifiek toebehoorden aan de clerus van de kerk.¹¹³ Historicus Timothy Thibodeau schrijft dat er op deze manier, zowel letterlijk als figuurlijk, afstand ontstond tussen enerzijds de uitvoerenden van het sacrament en anderzijds de ontvangers hiervan. De priester werd gedurende de middeleeuwen steeds meer gezien als de plaatsvervanger van Christus die het ritueel, als de offeraar en als het offer, voltrok namens de gelovigen, die op hun beurt steeds meer de rol van ‘toeschouwers’ en niet actief participerende aanwezigen kregen.¹¹⁴ Het ene offer werd tegenwoordig gesteld wat nog altijd een kernpunt van de huidige Rooms-Katholieke leer is met betrekking tot het sacrament van de eucharistie.

In de vroege middeleeuwen centreerde de kerkelijke leer zich met betrekking tot de maaltijd rondom een discussie in hoeverre en op welke manier het brood en de wijn het lichaam en het bloed van Christus vertegenwoordigden. Een vroeg debat over de kerkelijke eucharistie en de betekenis van het brood en de wijn vond plaats in het klooster van Corbie (Frankrijk).¹¹⁵ Tijdens dit debat verkondigde abt Paschasius Radbertus (785-860) dat het bloed en het lichaam van Christus werkelijk present waren tijdens de eucharistie. Deze presentstelling werd volgens Radbertus bewerkstelligd door de woorden van de priester.¹¹⁶ Hier werd door een andere monnik, genaamd Ratramnus (†868), een andere visie tegen in gebracht. Ratramnus was een meer geestelijke opvatting toegedaan. Ratramnus zag Christus vooral als een drager van spirituele waarheid en legde het accent niet op een realistische opvatting

110 Bradshaw, *Eucharistic Origins*, 103, 115.

111 Van den Akker en Nissen, *Wegen*, 113.

112 Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums* (München 2014) 164.

113 Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge 1991) 13.

114 T. Thibodeau, ‘Western Christendom’, in: G. Wainwright en K.B. Tucker ed., *The Oxford History of Christian Worship* (Oxford 2006) 230.

115 Voor een verhelderend overzicht zie: Thibodeau, ‘Western Christendom’, 232-237 en Senn, *The People’s Work*, 171, 172.

116 David Knowles, ‘The Middle Ages 604-1350’, in: Hubert Cunliffe-Jones ed., *A History of Christian Doctrine* (Londen en New York 2006) 227-286, aldaar 242.

van diens aanwezigheid tijdens de eucharistie.¹¹⁷ Beide monniken baseerden zich op eerdere kerkvaders: Radbertus refereerde aan Ambrosius en Ratramnus aan Augustinus. Dit debat zou uiteindelijk voortduren tot in de elfde eeuw, want tweehonderd jaar later werd deze kwestie opnieuw onderwerp van discussie. Berengarius van Tours (†1088) volgde de lijn van Ratramnus door te zeggen dat er weliswaar een geestelijke dimensie toegevoegd wordt aan het brood, maar dat het brood niet daadwerkelijk verandert. In de monnik Lanfranc en kardinaal Humbert ontmoette Berengarius zijn tegenstanders, die uiteindelijk het debat beslechtten met de opvatting dat er daadwerkelijk sprake is van het lichaam en bloed van Christus.¹¹⁸ Volgens Knowles handhaafde Lanfranc: ‘... what had long become the accepted teaching of the western church, that the bread was *changed into* the body of Christ, and he used the new dialectic to express this in set terms for the first time.’¹¹⁹

Zo won de realistische opvatting terrein. In het Vierde Lateraanse Concilie (van 11-30 november 1215) werden de zeven sacramenten, waaronder de eucharistie, vastgesteld.¹²⁰ Dit concilie werd bijeengeroepen door Paus Innocentius III. Hier werd tevens besloten dat de eucharistie als sacrament de mens genade verschaft in stoffelijke vorm door middel van het geconsecreerde brood en wijn. Deze leer wordt het dogma van de *transsubstantiatie* genoemd. Hierbij wordt uitgegaan van het aristotelische onderscheid tussen de substantie (‘wezenheid’) van het brood en de wijn en de zogenaamde ‘accidenten’, zoals kleur, vorm en smaak. Tijdens de viering van de eucharistie worden de substanties van brood en wijn veranderd in het lichaam en bloed van Christus, terwijl de accidenten gelijk blijven. Dit wil zeggen dat het brood en de wijn nog hetzelfde smaken, maar dat zij in hun substantie het lichaam en het bloed van Christus zijn geworden. Het moment van daadwerkelijke transsubstantiatie, dat werd gemarkeerd door het gerinkel van belletjes, was het moment van de consecratie. Na de transsubstantiatie is er sprake van een blijvende tegenwoordigheid van het heil van Christus in de eucharistische gaven. Dit is dan ook de reden dat het geconsecreerde brood bewaard wordt in een afgesloten tabernakel. Ook werd tijdens het Vierde Lateraanse Concilie uitgesproken dat er één universele kerk is en dat er buiten de kerk en de bemiddeling van de priester geen heil te vinden is. De functie van de kerk als heilsinstituut kwam steeds meer op de voorgrond te staan en versterkte de kloof tussen de kerk en de gelovigen. De uiteindelijke climax van deze ontwikkeling vindt men in de uitspraken van het latere Concilie van Trente (1545-1563), waarin de tegenwoordigheid van Christus wederom wordt bevestigd als *presentia realis*, dat wil zeggen: daadwerkelijk aanwezig in de elementen

117 Knowles, ‘The Middle Ages’, 243.

118 M.A. Vrijlandt, *Liturgiek* (Delft 1987) 76.

119 Knowles, ‘The Middle Ages’, 247. De visie van Lanfranc werd als gezaghebbend geaccepteerd. De term transsubstantiatie werd gehanteerd. Deze term is technisch gezien niet bedacht door Lanfranc maar kan naar verluidt worden toegeschreven aan Petrus Damiani (1007-1072). Damiani was een benedictijnse monnik (hij behoorde tot de witte pij dragende orde van camaldulenzers) en kardinaal van Paus Leo IX. Uiteindelijk gaf Paus Innocentius III de term het formele gezag bij het Vierde Lateraanse Concilie.

120 Deze zijn: de doop, de eucharistie, het vormsel, het huwelijk, de priesterwijding (celibaat), de biecht en de ziekenzalving.

van brood en wijn.¹²¹ De Rooms-Katholieke Kerk houdt tot op de dag van vandaag vast aan deze leer.

Het is de bevoegdheid van de priester uitvoering te geven aan het sacrament en het is deze klerikale macht in combinatie met de theologische kerkelijke visie op de maaltijd, die het sacrament zijn centrale positie geeft. Omdat het brood en de wijn als offer werden aangemerkt, vereist dit een gepaste, eerbiedvolle houding van de gelovige; er is immers sprake van het lichaam en het bloed van de gekruisigde Jezus. Als gevolg van de leer van de transsubstantiatie ontstond in de middeleeuwse kerk vanaf de dertiende eeuw steeds meer aandacht voor de manier waarop gelovigen omgingen met het brood en de wijn. Onder invloed hiervan werd een speciaal bereid ongedesemd brood genaamd hostie geïntroduceerd. Gelovigen mochten de hostie zelf niet aanraken, maar men ontving deze in knielende houding, op de tong uit handen van een priester.¹²²

Vanaf de vijftiende eeuw ontstonden er tegengeluiden. Het is de Nederlander Desiderius Erasmus (1469-1536) geweest, die aan het begin heeft gestaan van wat uiteindelijk is uitgegroeid tot een grote en invloedrijke tegenbeweging. Hoewel Erasmus niet anti-kerkelijk was, legde hij de nadruk bij de Bijbelse bronnen en de tekst, in plaats van bij het kerkelijke instituut. Erasmus zocht naar een ondogmatisch christendom waarbij ruimte zou zijn voor menselijke vrijheid. Een ethische levensstijl paste hier volgens hem bij en Erasmus vond hiervoor zijn inspiratie in de Bergrede van Jezus. Erasmus zag Jezus vooral als een leidsman en leermeester en zag in hem de grondlegger van een christendom dat bovenal verdraagzaam diende te zijn. In navolging van Jezus' boodschap zou ook de kerk als instituut een tolerante gemeenschap van en voor alle gelovigen moeten zijn, verheven boven confessionele verdeeldheid.¹²³ Dit getuigt van een positieve rol voor de mens die in staat werd geacht zichzelf in zedelijk opzicht te ontwikkelen. Erasmus geldt als de grote inspirator

121 Michael Welker, *What happens in holy communion?* (Grand Rapids en Cambridge 2000) 32. Het concilie van Trente (1545-1563) is een belangrijke reactie geweest op de Reformatie waar het gaat om de eucharistie. Het opnieuw bevestigen van de (machts-)positie van de Rooms-Katholieke Kerk was volgens historicus John O'Malley een prioriteit op de agenda van het concilie; John W. O'Malley, *Trent. What happened at the Council* (Cambridge 2013) 255. 'Trente' is een zeer complex proces geweest dat dan ook lang heeft geduurd; O'Malley, *Trent*, 5, 6, 11. In totaal zijn er drie zittingsperiodes geweest (1545-1547, 1551-1552 en 1562-1563). Het Concilie van Trente bekrachtigde het idee dat na de consecratie van brood en wijn het Christus is die aanwezig is in het sacrament. Hiermee wees het Concilie van Trente de opvattingen die onder reformatoren leefden af. De reactie van de Rooms-Katholieke Kerk op alle kritiek resulteerde in de Contra-Reformatie, die de reformatoren fel bestreed; zie ook Van Ool, *Geroepen tot navolging*, 173.

122 Deze ontwikkelingen hadden invloed op de manier waarop de mis vorm werd gegeven. Het altaar kon bijvoorbeeld niet langer een gewone tafel zijn, maar werd een gewijd monument en er kwam een tabernakel waarin de geconsecreerde hostie werd bewaard. Om de hostie beter zichtbaar te maken voor de gelovigen werd het altaar tegen de achtermuur van het priesterkoor geplaatst en werd de geconsecreerde hostie tijdens de viering omhoog gegeven en aan de gelovigen getoond. Bij bijzondere gelegenheden kwam het voor dat de hostie werd rondgedragen of tentoongesteld in een speciale monstrans. De middeleeuwse vroomheid was hierop gestoeld, dat men door het aanschouwen van de hostie in staat werd gesteld als het ware onder het kruis van de gekruisigde Christus te staan en deel te hebben aan de verlossing. Volgens Wegman bleef deze houding van eerbied doorwerken, en niet alleen binnen rooms-katholieke kringen: 'Zelfs de hervormers van de zestiende eeuw, die zoveel bezwaren hadden tegen de mispraktijken, hebben hun gelovigen voorgehouden met grote schroom de avondmaalstafel te naderen'. H.A.J. Wegman, 'De middeleeuwse mis', in: I. Faber, M. van Rompay-Daniëls en J. Westerman ed., *Neemt en eet. Avondmaal en eucharistie in kunst- en kerkhistorisch perspectief* (Zoetermeer 1994) 48.

123 Rienk Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme in Nederland* (Kampen 2006) 18.

voor het Nederlands Protestantisme en heeft velen aangezet tot vernieuwing van de kerkelijke opvattingen in die tijd.¹²⁴

Voor wat betreft de maaltijd is de Nederlander Cornelis Hendricxzoen Hoen (1440-1524/25?) van grote invloed geweest. Zijn ideeën met betrekking tot de maaltijd zijn overgenomen door Zwingli. Hoen was als jurist verbonden aan het Hof van Holland. Zijn gedachtegoed werd al snel als ketters bestempeld. Hoen werd door Frans van der Hulst (ca. 1465-1530, die in 1523 inquisiteur-generaal was in de Nederlanden) gevangengenomen en opgesloten in Geertruidenberg. Het Hof van Holland protesteerde en kreeg hem uiteindelijk vrij. Hoen ontwikkelde ideeën over de transsubstantiatie en wees de lichamelijke aanwezigheid van Christus in de eucharistie af.¹²⁵ De woorden ‘dit is mijn lichaam’ dienden volgens hem te worden verstaan als ‘dit betekent mijn lichaam’. Hoen baseerde zich op de Schrift en verwees naar Matteüs 24:23 ‘Als iemand dan tegen jullie zegt: “Kijk, hier is de messias”, of: “Daar is hij”, geloof dat dan niet’.

Het humanistische gedachtegoed zette uiteindelijk een grotere beweging in gang die ook de Reformatie raakt. In de zestiende eeuw stelden de reformatoren vragen bij de legitimiteit van de macht die de kerk zich had toegeëigend en uitten kritiek op de rol van de clerus. Hoewel geen van de reformatoren de waarde van de maaltijd op zichzelf heeft betwijfeld, ontwikkelde zich vanuit deze kritiek een reflectie op wat nu eigenlijk het wezenlijke karakter van de liturgische maaltijd zou moeten zijn. De reformatoren wezen de leer van de transsubstantiatie af maar de vraag die zij zich hierbij stelden was niet *of* Christus in de maaltijd aanwezig is, maar *hoe*.¹²⁶ Over deze kwestie kwam een stroom van gedachten en een verscheidenheid aan theologische opvattingen op gang, waarin de opbouw van de geloofsgemeenschap een belangrijke rol speelde. Volgens Senn fungeerde de liturgische maaltijd als een bindmiddel waarbij de maaltijd als het ware het lichaam van de kerk weerspiegelde, bijeengehouden door de tekenen van brood en wijn die symbool stonden voor het lichaam en het bloed van Christus.¹²⁷ De kerkelijke gebruiken reflecteerden volgens Senn een belangrijke ecclesiologische opvatting, te weten: ‘The unanimous conviction [...] that the ecclesial body of Christ is formed, maintained, nourished, and kept in union with Christ by the sacramental body of Christ. Baptism as initiation into the body of Christ was consummated by incorporation into the eucharistic fellowship’.¹²⁸

124 Volgens Johannes Lindeboom, vrijzinnig theoloog die promoveerde op Erasmus, is Erasmus de ‘feitelijk vader van Neo-Protestantisme en vrijzinnigheid’; J. Lindeboom, *Geschiedenis van het Vrijzinnig Protestantisme I* (Huis ter Heide 1929) 33.

125 Zie hiervoor zijn Avondmaalsbrief, gedateerd in 1525. Vergelijk B.J. Spruyt, ‘Cornelis Hendricxzoen Hoen’, *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme IV* (Kampen 1998) 203-205.

126 Herman Spielman ed., *Johannes Calvijn. Eén met Christus. Een klein traktaat over het Heilig Avondmaal* (Kampen 2014) 11.

127 Senn, *The people's work*, 167-168.

128 Ibidem, 169.

2.6 De rol van de maaltijd in de opbouw van de geloofsgemeenschap

De leer van de liturgische maaltijd, zoals die door de Rooms-Katholieke Kerk werd beleden en gepraktiseerd, had zich ontwikkeld tot een offermaaltijd. Hiernaast speelde het idee dat brood en wijn werden getransformeerd in het lichaam en het bloed van Christus.¹²⁹ Deze transformatie werd bewerkstelligd door priesters en werd ondersteund door een corpus van beelden en verhalen die gestalte kregen in de volksdevotie.¹³⁰ Zo was er een groeiende verering ontstaan voor de ‘heilige tekenen’ van de eucharistie, vooral voor de hostie (naar het Latijnse *hostia*, dat offerdier of offer betekent). Het tentoonstellen van de hostie in hiervoor bestemde monstransen werd een populair gebruik. Speciaal hiervoor ingestelde momenten van verering van de hostie in een monstrans werden ook wel ‘lof’ genoemd.¹³¹

Amy Burnett, onderzoeker van de vroegmoderne Europese geschiedenis, toont aan dat er zowel voor als ten tijde van de Reformatie sprake was van een gevarieerde liturgische context op lokaal niveau waarbinnen brood en wijn werden gedeeld. Ze laat zien dat er regionale verschillen bestonden in de manier waarop gelovigen deelhadden aan de maaltijd en dat deze verschillen de theologische reflectie over de maaltijd hebben beïnvloed en vice versa. Zij legt dan ook de nadruk op het sociale aspect van de maaltijdpraktijk die gestalte kreeg door gelovigen.¹³² Volgens Burnett hebben

129 Amy Nelson Burnett, ‘The social history of communion and the reformation of the eucharist’, *Past & Present* 211 nr. 1 (2011) 77-119, aldaar 77.

130 De volksdevotie in die tijd weerspiegelt hoezeer de maaltijd en de visie daarop deel uitmaakten van de cultuur en leefwereld van de kerk. Deze volksdevotie werd door de kerk op instrumentele wijze ingezet en vervolgens versterkt, teneinde verdere gestalte te geven aan de eenheid in leer en uitingsvormen. Diverse wonderverhalen met betrekking tot de hostie gingen hiervan deel uitmaken, zoals de bekende Gregorius Mis. Deze term gaat terug naar het verhaal dat Christus tijdens het opdragen van een mis aan paus Gregorius de Grote (†604) zou zijn verschenen. Het is met name deze paus geweest die een grote invloed heeft gehad bij de versteving van de rol en positie van de sacramenten in de kerk. Onderzoeker Bernhard Lang spreekt in relatie tot Gregorius zelfs van ‘The invention of the Sacrificial Machine’; Bernhard Lang, *Sacred games. A history of christian worship* (New Haven en Londen 1997) 40.

131 Van den Akker en Nissen, *Wegen*, 114-115. In 1264 werd zelfs een speciale feestdag ingesteld voor het eucharistisch sacrament, de Sacramentsdag genoemd en men trok eens of meerdere keren per jaar met de hostie in processie door de steden of dorpen. De wonderverhalen rondom de hostie namen toe. Het kon voorkomen dat boeren geconsacreerde hosties door hun zaaigoed vermaalden, teneinde een betere oogst te bewerkstelligen. Een bekend Nederlands voorbeeld van een wonderverhaal is het wonder van Amsterdam, waarbij de hostie bestand bleek tegen vuur en bederf. Dit wonder speelt zich af in 1345. Het betreft een uitgespuwde hostie die met braaksel en al in het vuur werd geworpen, maar niet door de vlammen werd aangetast. De processie die hieraan doet herinneren is bekend geworden onder de naam ‘Stille Omgang’. Ondanks het verbod erop (Alteratie van Amsterdam 1578) is de processie is nooit echt verdwenen. Wel werden processies zo onopvallend mogelijk gehouden. Nu het verbod sinds 1983 niet meer van kracht is, is de processie weer zichtbaarder in het straatbeeld. Het Mirakel had plaats op de woensdag na het feest van de heilige paus en kerkleeraar Gregorius de Grote in 1345. De sterfdag van deze paus werd op 12 maart herdacht volgens de toen nog gebruikte juliaanse kalender. De woensdag daarna was het 15 maart. Op deze dag wordt de processie van oudsher gehouden. Zie voor meer voorbeelden: Senn, *The people’s work*, hoofdstuk vijf.

132 Burnett, ‘The social history’, 87, 95. Zo noemt Burnett dat in stedelijke gebieden gelovigen vaker toegang hadden tot deelname aan de communie dan in gebieden die gekenmerkt werden door een plattelandskarakter. Dit had invloed op hoe er gereflecteerd werd over de betekenis van het nuttigen van brood en de wijn en of de gaven een meer individueel karakter hadden of juist een kenmerk hadden van gemeenschapsvorming. In veel gebieden was het gebruikelijk dat gelovigen eenmaal per jaar deel konden nemen aan de communie, bijvoorbeeld rond Pasen. In deze laatste gevallen had de maaltijd een sterker gemeenschapsvormend karakter dan in die gebieden waar gelovigen wekelijks of zelfs dagelijks toegang hadden tot de communie. Hier was de deelname sterker geïndividualiseerd; *Ibidem*, 89-95.

de reformatoren de maaltijd vooral willen definiëren als gemeenschapsmaal, maar verschilden zij over de betekenis ervan. Zo was er sprake van ‘multiple meanings of communion’, gevormd door theologie, maar ook door de praktijken in lokale gemeenschappen die tevens de reformatoren hebben beïnvloed in hun theologische visies.¹³³ En zo was ‘... communion [was] a broad phenomenon with theological, devotional and ritual components...’, aldus Burnett.¹³⁴

Senn ondersteunt de opvatting van Burnett. De vraag die een belangrijk licht werpt op de geschiedenis van de liturgieontwikkeling is volgens Senn wat mensen in de praktijk eigenlijk deden, in plaats van de focus te leggen op de theorievorming of de gangbare leer. ‘... Since assemblies do not always or strictly follow the script’, loopt onderzoek dat zich te zeer richt op liturgische schriftelijke bronnen het risico de betekenis die liturgische praktijken hadden voor gelovigen over het hoofd te zien, aldus Senn.¹³⁵ Dit betekent volgens hem dat er per regio inderdaad door gelovigen op diverse manieren gestalte werd gegeven aan wat de leer voorschreef. Als het over liturgiegeschiedenis gaat is het dan ook altijd de vraag *wiens* liturgie wordt bedoeld, zo concludeert Senn.¹³⁶

Hoewel de reformatoren het erover eens waren dat de liturgische maaltijd van belang was in het versterken van de geloofsgemeenschap, is over de aanwezigheid van Christus in de elementen brood en wijn stevig gediscussieerd. Van 1 tot 4 oktober 1529 spraken Luther, Zwingli en theologen zoals Philipp Melanchthon, Martin Bucer, Stephan Agricola, Johannes Brenz en Bernard Rothmann met elkaar in het Duitse Marburg tijdens een grote conferentie. Dit zogeheten ‘Marburger Godsdienstgesprek’ ging onder andere over de kerkelijke liturgische maaltijd. Philip I van Hessen (1504-1567), die Luther had ontmoet en sympathie had voor zijn ideeën, wilde met deze conferentie de theologische eenheid bewerkstelligen en probeerde Luther en de Zwitserse reformator Zwingli (1484-1531) tot een consensus te laten komen. Hoewel ze elkaar op onderdelen wisten te naderen, bleef de verdeeldheid bestaan ten aanzien van de kwestie hoe brood en wijn zich verhielden tot het lichaam en bloed van Christus. De drie bekendste reformatoren, te weten Luther, Zwingli en Calvijn, hebben hun eigen accenten gelegd bij de liturgische maaltijd, waarbij ze allen de waarde van de maaltijd voor de versterking van de geloofsgemeenschap hebben benadrukt.

De in het Duitse Eisleben geboren en gestorven kerkreformer Maarten Luther (1483-1546) richtte zich niet zozeer tegen de macht van de kerk op zich, maar wel te-

133 Ibidem, 80. Burnett laat dit zien aan de hand van lokale praktijken in Wittenberg (stad van Luther) en Zurich (stad van Zwingli), waar het gaat om de verklaring voor de accentverschillen die Luther en Zwingli maakten. Zo wilde Luther de toegang tot de communie dagelijks mogelijk maken en legde hij het in zijn reflectie over de maaltijd het accent zowel op de relatie tussen God en mens, maar ook bij het versterken van de band ook tussen mensen onderling; Ibidem, 100. Zwingli legde consequent de waarde van de maaltijd in het versterken van de gemeente maar opteerde in eerste instantie voor een jaarlijkse communie. Onder invloed van andere stromingen, zoals die van de anabaptisten, ging Zwingli mee met een opvoering van de frequentie naar viermaal per jaar; Ibidem, 113. Burnett geeft aan dat Calvijn (die werkte in Zwitserland) dit nog te summier vond, maar dat hij zich neerlegde bij de praktijk zoals die in die tijd inmiddels was ontstaan; Ibidem, 114-115.

134 Ibidem, 115.

135 Senn, *The people's work*, 3.

136 Ibidem, 6.

gen het misbruik dat hier volgens hem van werd gemaakt. Hij uitte met name kritiek op de macht die de kerk claimde inzake het zielenheil van de gelovigen. Het feit dat de kerk hierbij financieel gewin had, was in Luthers' ogen een ondeugdelijke praktijk. Het systeem van aflaten dat de kerk hanteerde, moest er volgens Luther aan geloven en hij vond dat de genade al dan niet door God zelf geschonken werd. Luthers toenemende onvrede culmineerde in de 95 stellingen die hij aan de vooravond van Allerheiligen op 31 oktober 1517 op de deur van de Slotkerk te Wittenberg zou hebben gehangen.¹³⁷ Voor Luther draaide het om de relatie van de gelovige met Christus, zonder tussenkomst van de bemiddelende macht van de kerk als instituut. Vanuit deze gedachte ontwikkelde Luther een maaltijdstheologie.

Het ging Luther erom dat brood en wijn niet van substantie veranderen (zoals de leer van de transsubstantiatie verkondigt), maar dat naast brood en wijn ook het lichaam en het bloed van Christus aanwezig zijn in, met en onder de elementen.¹³⁸ Volgens Luther is Christus aanwezig in de materiële elementen van brood en wijn, maar wordt de substantie hiervan niet vervangen door de substantie van het lichaam en het bloed van Christus. De afzonderlijke substanties raken weliswaar met elkaar verbonden, maar beconcurreren elkaar niet.¹³⁹ Voor Luther hing zijn visie op de maaltijd samen met zijn christologie. Hierin speelt de twee-naturen-leer een grote rol. Voor Luther was er bij de maaltijd sprake van de '... werkelijke aanwezigheid van Christus naar zijn goddelijke én zijn menselijke natuur' en de alomtegenwoordigheid van Christus. De menselijke natuur van Christus is na diens hemelvaart op aarde gebleven. Op deze manier is Christus wezenlijk aanwezig in, met en onder de elementen brood en wijn.¹⁴⁰ Echter, Luther zag zich geconfronteerd met een belangrijke vraag: als Christus ook in andere elementen aanwezig zou zijn, waarom dan het belang van de elementen brood en wijn? Om dit probleem op te lossen beriep Luther zich op de Schrift. Hierin wordt immers uitdrukkelijk gesproken over brood en wijn. De autoriteit ligt voor Luther dus bij de Schrift (*Sola Scriptura*). De uitwerking van Luthers maaltijdstheologie is geworteld in het ideaal van eensgezindheid van de gemeente. Het ontvangen van brood en wijn betekent bij Luther dat men deelheeft aan de ge-

137 De meeste kerkhistorici nemen tegenwoordig aan dat het aanslaan van die stellingen op 31 oktober 1517 niet heeft plaatsgevonden, maar dat Luther zijn stellingen wel op die dag heeft verstuurd. Zie: Volker Leppin, 'Der "Thesenanschlag"- viel Lärm um nichts?', in: Uwe Wolff ed., *Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt* (Basel 2013) 239-245.

138 Klaas Zwanepol ed., *Luthers Catechismus* (Heerenveen 2009) 159-160. Zwanepol benadrukt in zijn inleiding op de vertaling van Luthers Catechismus dat de kerkelijke maaltijd als het ware lichaam en bloed van Christus 'onder' de elementen van brood en wijn behelst, zonder dat Luther de wijze formulering zelf verder op de spits drijft. Luthers Catechismus wordt tot een van zijn meest belangrijke werken gerekend. Aan de basis hiervan ligt een aantal preken van Luther die hij hield in mei, september en november/december 1528 en maart 1529.

139 Zo schrijft Luther in zijn Grote Catechismus (1529) 'Wat is dan het sacrament van het heilig avondmaal? Antwoord: Het is het ware lichaam en bloed van de HEER Christus, in en onder brood en wijn dat door Christus' woord aan ons christenen bevelen is te eten en te drinken. En zoals van de doop gezegd is, dat het niet gewoon water is, zo zeggen wij hier ook, dat het sacrament brood en wijn is, maar niet alleen brood en wijn die men gewoonlijk op tafel zet, maar brood en wijn, in Gods Woord begrepen en daarmee verbonden. Het Woord, zeg ik, is het wat dit tot sacrament maakt en onderscheidt, zodat het niet gewoon brood en wijn, maar Christus' lichaam en bloed is en genoemd wordt'. Luther noemt de gaven van het sacrament van het avondmaal 'ziespijs' dat het menselijk geloof 'herstelt en versterkt'; Zwanepol ed., *Luthers Catechismus*, 161.

140 Ibidem, 36.

meenschap met Christus en dat men verenigd is met Christus. Het sacrament getuigt van de genade van God en is derhalve een liefdesmaal. Het zou bij Luther voortaan de liefde zijn, waarin Christus tot ons komt en de mens in genade aanneemt. Dit hield voor Luther echter wel in dat de gelovige, om aan de maaltijd deel te kunnen nemen, geloof moest hebben in de instellingswoorden en de genadevolle vergeving die in het sacrament van de liturgische maaltijd naar voren komt.¹⁴¹

Van alle reformatoren heeft Zwingli het idee van de transsubstantiatie het meest radicaal afgewezen.¹⁴² Zwingli was van mening dat het brood en de wijn slechts *verwijzen* naar het lichaam en het bloed. Brood en wijn zijn verwijzende tekenen en zijn niet de zaak zelf waar het om gaat.¹⁴³ Tijdens zijn studietijd raakte Zwingli beïnvloed door Erasmus.¹⁴⁴ Christus was voor Zwingli vooral een voorbeeld dat navolging verdient. Voor Zwingli waren brood en wijn dus slechts symbolen. Zwingli neemt dan ook afstand van het woord sacrament. Het sterkste bezwaar van Zwingli tegen het gebruik van dit woord is dat het volgens hem niet goed begrepen wordt en Christus zelf het woord nooit heeft gebruikt. Wel acht Zwingli de kerkelijke maaltijd van waarde zolang het lichaam en bloed van Christus verstaan worden als louter een teken of symbool.¹⁴⁵ Ook Zwingli legitimeerde zijn opvattingen, net als Luther, op basis van de Schrift en stelde dat wie in de lichamelijke hemelvaart van Jezus geloofde, onmogelijk kon veronderstellen dat hij terugkeerde in de gedaante van brood en wijn. De tekst die als het ware als hermeneutische lens fungeerde was Johannes 6:63: 'Het aardse bestaan leidt tot niets, het is de Geest die levend maakt. Wat Ik gezegd heb is vol van Geest en leven'.¹⁴⁶

Ieder die de Schrift zelf las, zou inzien dat het idee dat brood en de wijn het lichaam en bloed van Christus zouden zijn, berust op een misvatting.¹⁴⁷ Jezus was volgens de Schrift immers gezeten aan de rechterhand van zijn Vader? Zwingli was van mening dat het teken zelf en de betekenis ervan niet samen konden vallen. Om die reden kon volgens Zwingli het sacrament van het lichaam van Christus niet het lichaam zelf zijn.¹⁴⁸ De wederkomst van Christus zou volgens de Schrift plaatsvinden in de laatste

141 Lang, *Sacred games*, 339.

142 De leer van Zwingli is door anabaptistische stromingen, zoals de latere doopsgezinden in Nederland, in vergaande mate omarmd maar ook beïnvloed, zie Burnett, 'The social history'.

143 Kerkhistoricus Willem Balke schrijft: 'Luther gaat uit van Christus' werkelijke tegenwoordigheid in de tekenen van het avondmaal en buigt zich verder voor het mysterie van het hoe en waarom. Zwingli kan in het avondmaal slechts een geestelijke tegenwoordigheid ervaren. In de geest van de mens is Christus door het geloof aanwezig. Dat het eeuwige de stof omvat en zich daarin kan uitdrukken, acht Zwingli bijgeloof'; W. Balke, 'De avondmaalsleer van Zwingli', in: W. van 't Spijker ed., *Bij brood en beker. Leer en gebruik van het heilig avondmaal in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk* (2^e druk; Kampen 1999) 149-177, aldaar 151.

144 Van Ool, *Geroepen tot navolging*, 186, 188.

145 Peter Stephens, deskundige op het gebied van de theologie van Zwingli, schrijft: 'Zwingli makes a sharp distinction between the signs and what it signifies, insisting that signs cannot be what they signify or they would not be signs'; P. Stephens, 'Zwingli's sacramental views', in: E.J. Furcha en H.W. Pipkin ed., *Prophet, pastor, protestant. The work of Huldrych Zwingli after five hundred years* (Pennsylvania 1984) 159. Kerkhistoricus G.W. Bromiley schrijft: 'A valuable feature of Zwingli's teaching is that by his sharp repudiation of all forms of belief in a literal presence of Christ in the Supper...'; G.W. Bromiley ed., *Zwingli and Bullinger. Selected translations with introductions and notes* (Philadelphia 1953) 39.

146 Burnett, 'The social history', 110.

147 Bromiley ed., *Zwingli and Bullinger*, 186.

148 Ibidem, 188, 191-192.

dagen en daarom kon Christus niet steeds weer opnieuw daadwerkelijk aanwezig zijn in het brood en de wijn. Er is bij Zwingli dan ook sprake van transsignificatie, dat wil zeggen dat brood en wijn niet veranderen van *wezen* maar van *betekenis*.¹⁴⁹ Zwingli legde de nadruk op de opdracht die Jezus zou hebben gegeven aan zijn leerlingen waarbij Jezus oproept tot navolging.¹⁵⁰ Dit aspect speelde bij Zwingli een belangrijke rol en de maaltijd wordt hier een handeling van de gemeente. Concreet waren de samenkomsten rondom de tafel bij Zwingli gefundeerd in de opvatting dat de gemeente een eenheid vormt. Iedereen die deelneemt aan het eten van het symbolische brood geeft daarmee aan onderdeel te (willen) zijn van het levende lichaam van Christus.¹⁵¹ De kerkelijke maaltijd vindt zijn ware betekenis in de vorm van dankzegging. Het lichaam van Christus is de gemeente, die zichzelf als dankoffer aan God aanbiedt.

De Frans-Zwitserse theoloog Calvijn (1509-1564) heeft gepoogd een brug te slaan tussen de opvattingen van Luther en Zwingli. Voor zowel de positie van Luther als voor die van Zwingli deinsde Calvijn terug. De leer van de transsubstantiatie verwierp Calvijn als een ‘dodelijk verderfelijke opvatting’,¹⁵² die ‘in strijd met de Schrift’¹⁵³ en een zinsbegoocheling van de duivel is.¹⁵⁴ Dit betekende ook dat Calvijn felle kritiek had op de rol van de priester. Omdat Christus zelf door zijn dood en opstanding de hoogste priesterstaat heeft bereikt en de enige Hogepriester is, behoeft hij geen vervangers op aarde. Priesters kunnen slechts behulpzaam zijn in het bemiddelen van het heil.¹⁵⁵ Calvijn wilde enerzijds geen materialistische opvatting van Christus’ aanwezigheid in het brood en de wijn, maar hij schuwde anderzijds een te symbolische opvatting zoals die van Zwingli, omdat dit laatste de vraag opriep of de maaltijd op deze manier niet werd ontdaan van elke objectiviteit.¹⁵⁶

Calvijn beriep zich, net als Luther en Zwingli, op de Schrift als bron van goddelijke openbaring. Calvijn verbond de werkelijke tegenwoordigheid van Christus met de kerkelijke maaltijd. Maar dit betekende voor hem niet dat Christus werkelijk, in materiële zin, aanwezig was in het sacrament. Brood blijft brood.¹⁵⁷ Christus zetelde immers met een ‘verheerlijkt lichaam in de hemel’ en kon dus niet tegenwoordig zijn in het brood en in de wijn. De aanwezigheid van Christus diende spiritueler gedacht te worden, namelijk als ingegeven door de Geest.¹⁵⁸ Calvijn zag de maaltijdviering als een zichtbare getuigenis van de belofte dat Christus het brood des levens is en uit de hemel is neergedaald. Als teken daarvan is er uiterlijk brood aanwezig, maar kan het brood zelf het lichaam van Christus niet daadwerkelijk zijn.¹⁵⁹ Wij verstaan de ele-

149 Van Ool, *Geroepen tot navolging*, 188. Zie ook: Stephens, ‘Zwingli’s sacramental views’, 158.

150 Alister McGrath, *Reformation thought. An introduction* (Oxford en Cambridge 1993) 172.

151 W.F. Dankbaar, *Communiegebruiken in de eeuw der Reformatie* (Groningen 1987) 33.

152 Johannes Calvijn, *Eén met Christus. Een klein traktaat over het Heilig Avondmaal*. Vertaald en ingeleid door Herman Speelman (Kampen 2014) 476.

153 Calvijn, *Eén met Christus*, 446.

154 Ibidem, 558, 559.

155 George Hunsinger, *The eucharist and ecumenism* (Cambridge 2008) 106.

156 Calvijn, *Eén met Christus*, 50.

157 Ibidem, 97-98.

158 Van den Akker en Nissen, *Wegen*, 175. Zie ook: Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 551.

159 Calvijn, *Eén met Christus*, 557. Calvijn verwijst hier naar de evangelietekst van Johannes 6 die ook bij Zwingli een rol speelt.

menten van brood en wijn volgens Calvijn in gelovige zin: ‘Laat ons geloof daarom vatten wat ons verstand niet begrijpt...’¹⁶⁰ Voor Calvijn was de precieze duiding van de elementen brood en wijn te verheven voor ons menselijk verstand en daarom nauwelijks uit te drukken. Omdat ons verstand beperkt is, heeft God zich volgens Calvijn aan onze zwakheid aangepast als daad van barmhartigheid. God voegde aan zijn woord een zichtbaar teken toe, zoals het sacrament van de maaltijd.¹⁶¹

Calvijn gaf de maaltijd vervolgens, naast de verkondiging van het Woord, een sterke positie in zijn kerkleer. Het is door de verkondiging van het Woord van God, met behulp van het sacrament van de maaltijd, dat de gelovige, samen met anderen, deel kan hebben aan de gemeenschap met Christus. Door deel te nemen aan de maaltijd werd de gelovige in staat gesteld geloof te betuigen jegens God. Ten aanzien van de vormen met betrekking tot de maaltijd bleef Calvijn vasthouden aan een zekere vrijheid: of de gelovigen het brood al dan niet in de hand nemen, welk soort brood het is (ongezuurd of niet), of de wijn wit is of rood, dat alles behoorde niet tot de kern van de zaak volgens Calvijn. Dit alles viel volgens hem onder de vrijheid van de kerk.¹⁶² Voor Calvijn was het een belangrijk sacrament omdat brood en wijn voeding zijn voor de gelovige ziel. Calvijn moedigde vooral gelovigen aan deel te nemen aan de maaltijd en het sacrament niet te mijden: ‘Want zo berooft hij zich van de gemeenschap van de kerk, waarin al ons heil is gelegen. Laat hij zich liever inspannen te vechten tegen alle hindernissen die de duivel voor hem opwerpt, opdat hij niet van een zo groot goed en als gevolg daarvan van alle genadegaven wordt uitgesloten’.¹⁶³

Wat opvalt is dat met de Reformatie de aandacht verschoof van *hoe* de kerkelijke maaltijd werd gevierd naar de vraag welke *betekenis* deze maaltijd heeft voor het geloofsleven van de individuele gelovige en de geloofsgemeenschap. Tot de Reformatie had de kerk de inhoud van de geloofswaarheid bepaald. Nu het gezag van de kerk ter discussie kwam te staan, bepleitten de reformatoren een terugkeer naar de Schrift die voor iedereen toegankelijk zou moeten zijn.¹⁶⁴ Als gevolg hiervan ontstond er ruimte voor de eigen verantwoordelijkheid van de gelovige en diens eigen geloofsgeweten. De basis hiervan kon niet langer gelegen zijn in de macht van de kerk en de clerus, maar moest tegelijkertijd steviger en objectiever zijn dan louter het menselijk geloof. Deze basis werd gevonden in de Schrift. Wat een gemeenschappelijk uitgangspunt was van zowel de apologeten van de eerste eeuwen, de kerk, alsook de opvattingen van de reformatoren, is dat de liturgische maaltijd een verwijzend karakter heeft naar een oergebeurtenis in de geschiedenis: de laatste maaltijd die Jezus zou hebben ge-

¹⁶⁰ Ibidem, 552.

¹⁶¹ Ibidem, 41, 53-54.

¹⁶² Dankbaar, *Communiegebruiken*, 46.

¹⁶³ Calvijn, *Eén met Christus*, 73.

¹⁶⁴ Alasdair Heron schrijft: ‘There was a vivid sense of recovery of forgotten truth, of liberation from enslavement to received tradition, of the immediate authority of the divine message and doctrine [...]. The cultural shift involved here included, but was not limited to, the printing and reading of the Bible, of commentaries, and of other theological works. This all gave a new meaning and resonance to the idea of the Word read, heard, and preached as the source of truth and light’; Alasdair Heron, ‘One Church and the pure preaching of the Word. Theses and observations on the theme’, in: Eduardus van der Borgh ed., *The unity of the church, a theological state of the art and beyond* (Leiden 2010) 101.

houden met zijn leerlingen. Dit is tot op de dag van vandaag de heersende opvatting als het gaat om de kerkelijk-liturgische maaltijd en de klassiek-theologische reflecties hierover. Dit betekent dat de aanvankelijke openheid, zoals die tot ons komt in de overleveringen in de evangeliën, het werk van Paulus en de Didachè, onder druk is komen te staan en zelfs een bijrol is gaan spelen in de praktijk en het denken over de kerkelijke en liturgische maaltijd.

2.7 Conclusie

In dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat de ontstaansgeschiedenis van de kerkelijke maaltijd niet eenduidig is. Zo laten onderzoekers zien dat de geschiedenis van het christendom zich heeft ontwikkeld aan de hand van regionale en lokale praktijken van gelovigen die vervolgens theologische inzichten hebben voortgebracht, die op hun beurt de lokale praktijken weer hebben beïnvloed. Dit proces van wederkerige beïnvloeding is reeds zichtbaar vanaf de vroegste contouren van het christendom, in de prille ontwikkeling van de kerk en in de Reformatie. Reflecties op bestaande praktijken vinden tot op de dag van vandaag plaats, getuige ook dit onderzoek.

Opvallend is de lijn die zich in de geschiedenis heeft uitgekristalliseerd. Hoewel de Bijbelse bronnen getuigen van de open maaltijdcultuur van en rondom Jezus waarbij het ideaal van het koninkrijk van God op verschillende manieren tot uitdrukking werd gebracht, is het model van de vermeende laatste maaltijd van Jezus' leven ten grondslag komen te liggen aan de (hedendaagse) kerkelijke maaltijd. Deze maaltijd is uitgegroeid tot hét model van de kerkelijke maaltijd en is verbonden geraakt met elementen van dankzegging, offer en herinnering aan het lijden en sterven van Jezus (waarbij de instellingswoorden een cruciale rol zijn gaan spelen). Dit is ten koste gegaan van de aanvankelijke openheid van de maaltijd ten tijde van Jezus en diens gerichtheid op het koninkrijk van God. Door de eeuwen heen heeft de maaltijd gefunctioneerd als een instrument om saamhorigheid te creëren in geloofsgemeenschappen en als zodanig heeft het niet alleen een rol gespeeld in het geloofsleven van de individuele gelovige, maar ook in het opbouwen van de geloofsgemeenschap als zodanig.

In het volgende hoofdstuk zal worden aangetoond dat de moderne theologie een eigen visie ontwikkelde ten aanzien van de elementen die in de maaltijd een rol zijn gaan spelen. Zo verdienen het element van het offer, de nagedachtenis aan het lijden en sterven van Jezus en de vermeende historische opdracht van Jezus (de instellingswoorden) de nodige aandacht. De kritiek op de vermeende betrouwbaarheid van het historische fundament (de opdracht van Jezus en de instellingswoorden) dat ten grondslag ligt aan de kerkelijke maaltijd, wordt met name aan de hand van moderne predikanten als de gebroeders P.H. Hugenholtz jr. en Ph.R. Hugenholtz van de Vrije Gemeente te Amsterdam en de Groninger remonstrantse predikant B.C.J. Mosselmans verduidelijkt. Deze kritiek wordt in respectievelijk hoofdstuk vier en vijf behandeld. Om hun argumenten van context te voorzien wordt in het volgende hoofdstuk eerst aandacht besteed aan de meer algemene uitgangspunten van het

Nederlands vrijzinnig protestantisme. Hierdoor zal duidelijk waarom de kerkelijke maaltijd voor veel moderne theologen een leeg ritueel was geworden. Een gebruik dat nauwelijks tot geen relevantie en betekenis meer had voor de contemporaine gelovige. Dit laatste is nu juist voor de vrijzinnigheid van fundamentele waarde, zoals zal blijken uit het volgende hoofdstuk.

3 Historiek en karakteristiek van het vrijzinnig protestantisme in Nederland

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wordt een schets gegeven van de historische ontwikkeling van het vrijzinnig protestantisme in Nederland. Deze schets heeft niet ten doel volledig te zijn, maar wil op hoofdlijnen verduidelijken wat het Nederlands vrijzinnig protestantisme kenmerkt. In navolging van de kerkhistoricus Johannes Lindeboom (1882-1958) benadert dit onderzoek de term vrijzinnigheid met name als ‘geesteshouding’. Lindeboom was van mening dat het zoeken naar een definitie tekortdoet aan de dynamiek die de term vrijzinnigheid herbergt.¹ Zo behoorden aanhangers van de vrijzinnige richting tot verschillende kerkelijke denominaties en probeerden zij hun eigen context in overeenstemming te brengen met het modern-theologische gedachtegoed. Spreken van ‘de’ vrijzinnigheid is om deze reden dan ook niet mogelijk, aangezien zij vele stromingen en denkrichtingen omvat. Rekenschap gevende van deze grote diversiteit aan opvattingen, beschrijft dit hoofdstuk een aantal typerende eigenschappen die nog altijd vormgeven aan het vrijzinnig protestantisme in Nederland. Ook wordt op hoofdlijnen aandacht besteed aan verschillende denkrichtingen binnen de vrijzinnigheid die een licht werpen op typisch vrijzinnige spanningsvelden zoals die tussen organisatie en autonomie en tussen ratio en gevoel. Met name dit laatste spanningsveld vormt een belangrijk element binnen dit onderzoek. In dit hoofdstuk zal duidelijk zal worden waar dit spanningsveld op gebaseerd is en hoe beide aspecten met elkaar verbonden zijn.

3.2 Achtergrond en context van de Nederlandse vrijzinnigheid

De termen vrijzinnig, liberaal en modern worden vaak door elkaar gebruikt, zo ook in dit onderzoek. Reeds in de negentiende eeuw werden ze als synoniemen naast elkaar gebruikt, als aanduiding van een bepaalde denkrichting.² Wie zich gaat verdie-

¹ Vrijzinnigheid is volgens Lindeboom allesbehalve een statisch begrip; Lindeboom, *Geschiedenis*, 7. Zie ook Tom-Eric Krijger die de vrijzinnigheid metaforisch gezien vergelijkt met een familie waarvan de leden niet exact dezelfde opvattingen hoeven te delen over bijvoorbeeld God, Jezus en de Bijbel. Ook kunnen zij op verschillende manieren hun ideeën vertalen in politieke opvattingen. Toch is er sprake van gedeelde kenmerken waardoor zij tot dezelfde familie kunnen worden gerekend; Tom-Eric Krijger, *The eclipse of liberal protestantism in the Netherlands. Religious, Social, and international perspectives on the Dutch modernist movement (1870-1940)* (Leiden en Boston 2019) 28-29.

² Hoewel de term moderne theologie vaak gebruikt wordt voor het gedachtegoed van de negentiende eeuw, was het ook toen niet ongebruikelijk beide termen naast elkaar te gebruiken. Zo gebruikt de moderne theoloog Mossel-

pen in de vrijzinnige traditie binnen het Nederlands protestantisme komt er al snel achter dat het duiden van de term ‘vrijzinnigheid’ zo eenvoudig nog niet is. Het is daarom binnen het kader van dit onderzoek van belang structuur aan te brengen in het gebruik van deze term.

De vraag wat vrijzinnigheid kenmerkt in levensbeschouwelijk en godsdienstige zin, wordt vaak beantwoord met: ‘niet-orthodox’. Het afzetten van vrijzinnigheid tegenover orthodoxie wil hier zeggen dat de vrijzinnigheid zich niet gebonden wil weten aan een vaststaande, stellige en vooral een van bovenaf (door kerkelijke instituties) opgelegde geloofsovertuiging. Zo is de opvatting dat de Bijbel door de Heilige Geest is geïnspireerd en als letterlijk gedicteerde tekst zou moeten worden aanvaard voor vrijzinnige gelovigen een brug te ver. Een hieruit voortvloeiend gevolg is bijvoorbeeld dat het zoenoffer van Jezus binnen vrijzinnige kringen van oudsher op een andere interpretatie kan rekenen dan die in confessionele kringen algemeen aanvaard is (zie paragraaf 3.5). Een ander gevolg is de moeite die de vrijzinnigheid kent met gedicteerde geloofsbelijdenissen. Dit alles neigt naar ‘geloofsdwang’ en dit is iets waar vrijzinnigen wars van zijn. Belangrijk om te benadrukken is dat vrijzinnigheid op zichzelf een manifestatie is van het christelijk geloof en meer omvat dan een negatie van wat men niet (meer) kan geloven. Maar met het afzetten van de term vrijzinnigheid tegenover de orthodoxie is nog geen antwoord gegeven op de vraag wat de vrijzinnigheid dan wél aan geloofsvoorstellingen omarmt. Die vraag verdient daarom nadere aandacht.

3.2.1 Afbakening van de term vrijzinnigheid

De Nederlandse vrijzinnigheid, als stroming binnen het Nederlandse protestantisme, komt niet uit de lucht vallen. Zij kent een lange ontwikkelingsgeschiedenis. De Nederlandse vrijzinnigheid is ontstaan binnen de protestantse traditie. Hiermee is reeds een eerste afbakening gegeven. Omdat de vrijzinnigheid verbonden is met het protestantisme doet dit vermoeden dat de vrijzinnigheid haar oorsprong zou vinden in de Reformatie. Dat de Reformatie wel wordt aangewezen als startpunt van de vrijzinnigheid is omdat zij, net als de moderne theologie, de hervorming van de kerk voor ogen had.³ Het is echter geen eenvoudige zaak een duidelijk historisch be-

mans (zie hoofdstuk vijf) in zijn intredepreek in de Remonstrantse Gemeente te Groningen ook de term vrijzinnig; B.C.J. Mosselmans, *Wij gelooven, daarom spreken wij, intree rede gehouden te Groningen, den 6^e mei 1866* (Groningen 1866) 25. Rond 1900 raakte deze term steeds meer in gebruik; Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 9-10 en Ineke Smit, *Uit Leidse dozen. Brochures als medium in de discussies tussen protestantse modernen en katholieken 1840-1870* (Leiden 2019) 22-23. De termen modern en vrijzinnig zullen in dit onderzoek eveneens door elkaar worden gebruikt, als zijnde synoniemen van de kritische en autonome geesteshouding die kenmerkend is voor de theologische stroming waar het hier over gaat. De term liberaal wordt vermeden omdat dit een politieke connotatie met zich meebrengt, terwijl het onderzoek zich focust op het levensbeschouwelijke aspect van de vrijzinnigheid. Hoewel dit onderzoek zicht concentreert op de protestantse traditie in Nederland, verdient het vermelding dat er ook binnen de Rooms-Katholieke Kerk en ook in het buitenland sporen van vrijzinnigheid te ontdekken zijn. Zie hiervoor het onderzoek van Smit, *Uit Leidse dozen*.

³ Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 5-16 en zie ook Arie L. Molendijk, ‘Vrijzinnigheid ruim opgevat, Johannes Lindebooms “Geschiedenis van het Vrijzinnig Protestantisme”’, in: Mirjam de Baar en Mathilde van Dijk ed., *Herinnering en identiteit in het Vrijzinnig Protestantisme* (Hilversum 2009) 15-26, aldaar 16.

ginpunt van de vrijzinnigheid te bepalen. Hoewel er veel over valt te zeggen en een uitvoerige uiteenzetting dit onderzoek te ver voert, is het algemeen aanvaard te beginnen bij het humanisme, waarvan de gedachten werden versterkt door de (radicale) Reformatie. Het Bijbels humanisme van onder meer Desiderius Erasmus (1469-1536) legde de nadruk bij het kritisch onderzoeken van de Bijbelse tekst door het individu zelf en bij een verdraagzaam christendom. Een andere bekende naam is die van Sébastian Castellio (1515-1563) die zich, geïnspireerd door Erasmus, kritisch uitliet over iedere vorm van geloofsvervolgung. Hij was overtuigd pacifist en pleitbezorger van godsdienstige tolerantie.⁴ Ook namen als Michael Servetus (1511-1553) en Faustus Socinus (1539-1604) zijn belangrijk om te noemen.⁵ Deze anti-triniteitsdenkers, beter bekend als unitariërs, verwierpen het klassieke dogma van de drie-eenheid. Zij achtten dit Bijbels gezien niet te funderen en ook vonden zij het in strijd met het monotheïstische karakter van het christendom.⁶

Ruwweg kunnen er drie mogelijke benaderingen ten aanzien van de term vrijzinnigheid worden onderscheiden. Gevolgd wordt de uiteenzetting van de in 2012 overleden hoogleraar godsdienstfilosofie en remonstrant Hendrik Johan (Han) Adriaanse.⁷ Ten eerste is vrijzinnigheid volgens hem een term die een politieke connotatie heeft. Te denken valt aan de politieke partij van de Vrijzinnig-Democratische Bond (VDB), die van 1901 tot 1946 een vrijzinnig geluid vertolkte. De partij had een eigen jeugdorganisatie, de Vrijzinnig-Democratische Jongeren Organisatie (VDJO) en ging in 1946 samen met de SDAP en de CDU op in de PvdA. Een andere associatie die de term vrijzinnigheid oproept is die van een organisatievorm die zich, hoewel in lichte mate, binnen het protestantisme heeft ontwikkeld.⁸ Tot slot is er een derde benadering van de term. Deze verwijst volgens Adriaanse, overeenkomstig ook de visie van Lindeboom, naar wat Adriaanse noemt een: ‘... gezindheid, respectievelijk een beginsel. Vrijzinnig is wie aan individuele gelovigen de bevoegdheid toekent om zelf over aard en inhoud van hun geloof te beslissen [...] Die bevoegdheid geldt tegenover God en de mensen’.⁹ Met name deze derde connotatie van vrijzinnigheid vormt het discours van dit onderzoek.

Vrijzinnigheid, met als vertrekpunt de moderne theologie zoals die in Nederland in de negentiende eeuw opkwam, is een beweging in de tijd die zich baseert op de christelijke traditie en die deze tegelijkertijd een eigen dynamiek heeft gegeven. Zoals het christendom zich van oudsher aan de tijden heeft aangepast en het reflecteren op de christelijke traditie door de eeuwen heen eigen accenten heeft gelegd, zo heeft de moderne theologie dit ook willen doen. Moderne theologen hebben op hun manier

4 Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 18-19.

5 Ibidem, 17-18 en Krijger, *The eclipse*, 42. Socinus ontkende de goddelijke natuur van Jezus en was van mening dat de Bijbel niets kon bevatten wat in strijd was met de menselijke ratio. Servetus ontkende ook de triniteitsleer en zag Jezus ook als zedelijk voorbeeld. Ook verwierp hij de kinderdoop.

6 Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 17.

7 H.J. Adriaanse, ‘Geloof als bewaren van een geheim’, in: W.B. Drees ed., *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1999) 85-101, aldaar 85.

8 ‘Deze beweging heeft zich krachtens haar aard niet binnen de grenzen van het christendom opgesloten, maar contacten gezocht met geestverwanten binnen andere religieuze tradities’, aldus Adriaanse, ‘Geloof als bewaren’, 85. Zie ook paragraaf 3.6 en hoofdstuk zeven en acht waar het gaat over de oecumene.

9 Ibidem, 85-86.

getracht het christelijk geloof te verstaan in de context van de tijd waarin zij leefden.¹⁰ Vanaf het ontstaan van de moderne richting in de negentiende eeuw heeft de vrijzinnigheid open willen staan voor de cultuur en de contemporaine tijdgeest waarbinnen zij zich bevond, teneinde deze op positieve wijze te verbinden met geloofsinhouden. Volgens onderzoeker Ineke Smit hadden de modernen een apologetisch doel: ‘... zij wilden christenen blijven, en de toekomst alsook het bestaansrecht van het christendom veiligstellen door dit aan de eisen des tijds aan te passen’.¹¹

In het karakteriseren van de term vrijzinnigheid zoekt theologiehistoricus Arie Molendijk aansluiting bij de moderne theoloog Karel Hendrik Roessingh (1886-1925) die de volgende karakteristieken formuleerde. Ten eerste gaat het de vrijzinnigheid om het incorporeren van Bijbelkritiek, ten tweede is er sprake van een gerichtheid op de cultuur en in het bijzonder op de moderne filosofie. Ten derde legt de vrijzinnigheid het accent bij de vrijheid van de gelovige ten opzichte van het traditionele dogma en hiermee samenhangend is er een vierde kenmerk, namelijk het afscheid nemen van de oude kerkopvatting. De kerk wordt binnen de vrijzinnigheid gezien als een organisatie van gelijkgezinden zonder externe verplichtingen.¹² Kortom, vrijzinnigheid staat kritisch ten opzichte van Schrift, leer en gezag. In haar verschijningsvorm is *vrijzinnigheid* dus gelieerd aan een mate van *eigenzinnigheid*, juist omdat de vrijzinnigheid gezaghebbende voorgeschreven belijdenisgeschriften en opgelegde kerkelijke dogma's afwijst. De vrijzinnigheid heeft van oudsher altijd het accent willen leggen bij de geestelijke vrijheid van de mens. Hoewel de term dus meerdere betekenissen kan hebben en zich manifesteert binnen een pluriformiteit aan groeperingen, ervaart de vrijzinnigheid geloof als iets persoonlijks en als iets dat zowel gedragen als bestendig wordt door individuele gewetensvrijheid.

Zowel de kritische houding ten opzichte van het kerkelijk leergezag als de individuele geloofsvrijheid behoort dus tot het gedachtegoed van de vrijzinnigheid. Adriaanse geeft het vrijzinnig geloof daarom de omschrijving ‘denkend geloven’ mee.¹³ Dit wil volgens hem zoveel zeggen dat de vrijzinnigheid enerzijds recht wil doen aan het verstand en de kritische rede, waarmee men het geloof onderzoekt. Anderzijds draait de onderzoekende geest van de vrijzinnige gelovige vervolgens wel om dat ge-

10 Rick Benjamins, *Een en Ander. De traditie van de moderne theologie* (Kampen 2008) 9.

11 Smit, *Uit Leidse dozen*, 12.

12 Arie L. Molendijk, ‘De vervluchtiging van het vrijzinnig protestantisme in Nederland’, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50 (1996) 122-134, aldaar 126. Zie voor de mogelijke consequenties hiervan de studie van kerkhistoricus Tjaard Barnard. Hij noemt de moderne beginselverklaring van de Remonstrantse Broederschap die in 1879 een nieuwe koers inluidde: ‘Zo zouden kerkenraden in het vervolg besturen heten en de opzieners of ouderlingen bestuursleden’, zie Tjaard Barnard, ‘Remonstrantie: banier of steen des aanstoots’, in: Koen Holtzapffel en Marius van Leeuwen ed., *De Remonstrantie 400 jaar. Ontstaan, historie, actualiteit* (Zoetermeer 2010) 92-105, aldaar 96. Dit betekende dat voor het bestuur van een kerkgenootschap geen ‘geroepen’ ambtsdragers meer nodig zijn, maar eerder kundige bestuursleden. Men leek dus zijn best te doen vooral niet meer als kerk over te komen, zie: Tjaard Barnard, *Van ‘verstoten kind’ tot belijdende kerk. De Remonstrantse Broederschap tussen 1850 en 1940* (Amsterdam 2006) 26. Barnard geeft aan dat er voor een kerk als bovennatuurlijk heilsinstituut weinig tot geen plaats meer is in het moderne denken: ‘De geloofsgemeenschap is geen verzameling van door God geroepen gelovigen, maar een vereniging van geïnteresseerden in de godsdienst’; Barnard, ‘Remonstrantie’, 96. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de Vrije Gemeente te Amsterdam, zie hoofdstuk vier.

13 Adriaanse, ‘Geloof als bewaren’, 93. Adriaanse ontleent de term denkend geloven aan prof. Hubbeling, die dit als titel van een van zijn boeken heeft gebruikt.

loof. Vroomheid verwijst naar het persoonlijk betrokken zijn bij de boodschap van het christelijk geloof die zijn plaats zoekt in het alledaagse leven van de gelovige. Deze weet zich op de een of andere manier geraakt door de boodschap van het christelijk geloof en probeert hierin relevantie en betekenis te ontdekken voor het eigen bestaan. Denken en geloof gaan dus samen en men heeft getracht deze twee polen met elkaar in een zeker evenwicht te brengen.

Het is de vrijzinnigheid volgens Adriaanse nooit te doen geweest het geloof tekort te doen, maar het juist te ondersteunen.¹⁴ Zo stelt Adriaanse dat de vrijzinnigheid erop gericht is de geloofsinhoud die door de traditie wordt aangereikt, te verbinden met de inzichten die thans gelden. Volgens Adriaanse getuigt dit van een ‘intellectuele oprechtheid’. ‘Want’, zo schrijft Adriaanse, ‘als het waar is dat gelovigen hun God niet alleen moeten liefhebben met hun gehele hart en hun gehele ziel maar ook met hun gehele verstand, dan moeten zij het inzake hun geloof zeer nauw nemen met de waarheid en kunnen ze aan de overtuigende resultaten van wetenschappelijk onderzoek niet zomaar voorbijgaan. Die moeten corrigerend kunnen inwerken op de voorstellingswereld van hun geloof. Dat is de prijs die voor verzoening tussen denken en geloven betaald moet worden’.¹⁵ Deze precaire samenhang maar ook spanning tussen het gevoel en het verstand, is waar de vrijzinnigheid zich mee dient te verstaan. Dit is ook waar bijzonder hoogleraar vrijzinnige theologie Rick Benjamins op duidt in zijn oratie: ‘Het is precies de kritische verhouding tussen die twee die de vrijzinnigheid bepaalt en tegelijkertijd waardevol maakt’ en, zo vervolgt hij: ‘Die twee zienswijzen verdragen elkaar en sluiten elkaar niet uit’.¹⁶ Deze twee polen geven de moderne theologie en de hedendaagse vrijzinnigheid haar eigen dynamiek.¹⁷ Uit bovenstaande kan worden geconcludeerd dat binnen de vrijzinnigheid sprake is van een intrinsieke motivatie het geloof te zuiveren van oneigenlijke aannames en geloofsdwang. Geloof kan voor de vrijzinnigheid niet tegenstrijdig zijn met wetenschappelijke inzichten en opvattingen en zal recht moeten doen aan de individuele geloofsvrijheid. Door haar kritische houding streeft de vrijzinnigheid daarom naar wat omschreven kan worden als religieuze integriteit.

3.3 Het verstand en het gevoel als kenmerken van vrijzinnigheid

Het ‘denkend geloven’ dat de vrijzinnigheid typeert, is gestoeld op zowel een rationele inslag als een ervaringsgerichte. In het hiernavolgende zullen beide aspecten nader worden verkend. In het verloop van het hoofdstuk, wanneer bijvoorbeeld de

¹⁴ Ibidem, 93. Zie ook Krijger die benadrukt dat de vrijzinnigheid nooit het historisch gefundeerde christelijke geloof heeft willen afbreken maar het juist opnieuw heeft willen doordenken: ‘Rather, they intended to purge contemporary Christianity of elements that they considered as deviations from the attitude to life ‘as Jesus had meant it to be’. Modern Christianity, they believed, was all about going back to the “pure” spirit of Jesus and reforming church and society on the basis of that spirit’; Krijger, *The eclipse*, 41.

¹⁵ Ibidem, 94.

¹⁶ Rick Benjamins, ‘Innig godsdienstig en wetenschappelijk, vroomheid en rationaliteit in de vrijzinnige theologie’ (Oratie Rijksuniversiteit Groningen (RUG) Groningen 2013) 6, 11.

¹⁷ Benjamins, *Een en Ander*, 14.

verschillende stromingen worden behandeld, zal blijken hoe men getracht heeft beide kenmerken van de vrijzinnigheid te doordenken en een plek te geven.

3.3.1 *De rationele pool van de vrijzinnigheid*

Hoewel onderzoekers als Rienk Klooster de eerste contouren gelegen zien in de opkomst van het humanisme en de (radicale) Reformatie,¹⁸ legt Benjamins het accent bij de achttiende-eeuwse Verlichting als startpunt van de moderne theologie. Met de Verlichting nam het vertrouwen van de mens in het eigen kunnen een enorme vlucht en dit optimisme kenmerkt ook de negentiende-eeuwse moderne theologie. De mens is van nature niet per definitie slecht, maar is in staat zichzelf te ontwikkelen. Een idee dat ook leefde ten tijde van het humanisme en dat nu opnieuw nadruk kreeg.¹⁹ Benjamins schrijft: ‘Niet de overlevering, de traditie of de oude instituten van kerk en keizer, maar de eigen waarneming, nieuwe ontdekkingen en verstandelijke inzichten golden als norm en leidraad. Vooruitgang, redelijkheid, wetenschap en beschaving vormden de credo’s van een onwrikbaar vast geloof waarmee inderdaad een nieuwe en mondige tijd begon [...]’.²⁰ De Verlichting leverde met zijn wereldbeeld echter nog geen direct conflict op met de theologie. De Verlichting brak niet met God, maar zag God eerder als de rationele grootheid achter de natuurlijke orde van de wereld. Het accent kwam te liggen bij de mens en diens vermogen de wereld te verbeteren. De Verlichting bracht een positieve kijk op de menselijke autonomie, maar had ook tot gevolg dat de menselijke rationaliteit het accent meer nadruk kreeg. Dit is ook merkbaar binnen de vrijzinnigheid.

Binnen de moderne theologie legde men het accent bij de geloofsautonomie van het individu en ontwikkelde zij onder invloed van de Bijbelwetenschappelijke kritiek, eigen gedachten over theologie, traditie en kerk. Ook kreeg de theologie te maken met de uitkomsten van natuurwetenschappelijke inzichten. Dit had tot gevolg dat de Bijbel in een ander licht kwam te staan. De geloofwaardigheid van vele Bijbelse verhalen werden ondermijnd, alsook het gezag van de kerkelijke leer.²¹ Zo kwam met betrekking tot Jezus het accent te liggen op zijn menselijkheid in plaats van zijn goddelijke natuur en werden de wonderverhalen van Jezus niet langer geïnterpreteerd als verhalen die de natuurwetten tarten.²² Dit hield in dat de belangstelling voor het bovennatuurlijke afnam, wat gevolgen had voor het gezag van de Bijbel: ‘Het was geen boek meer van goddelijke inspiratie’, zo schrijft kerkhistoricus Tjaard Barnard, ‘maar een verzameling van menselijke getuigenissen die vanzelfsprekend ook fouten en onjuistheden konden bevatten [...] het transcendent godsbeeld van een God boven of buiten ons werd vervangen door een immanent godsbeeld, waarin het goddelijke in ons zelf is te vinden’.²³ Kritiek op andere godsdienstige tradities en

18 Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 15-20.

19 Smit, *Uit Leidse dozen*, 40.

20 Benjamins, *Een en Ander*, 15-16.

21 Smit, *Uit Leide dozen*, 39.

22 Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 26.

23 Barnard, ‘Remonstrantie’, 94.

culturen leidde tot het inzicht dat deze kritiek ook van toepassing is op het christendom. Dit riep vragen op. Was het christendom nog wel uniek? Kan er nog uitgegaan worden van één ware religie? De menselijke rede leidde tot een meer open blik die vervolgens een zeker cultuurrelativisme in de hand werkte. Begrippen als tolerantie speelden hier een rol.²⁴

In dit verband verdienen de Duitse theoloog David Friedrich Strauss (1808-1874) en Albert Schweitzer (1875-1965) enige aandacht. Beiden zijn van groot belang geweest voor het moderne denken. In 1835 verscheen *Das Leben Jesu* van Strauss. Dit werk was voor die tijd revolutionair. Strauss poogde het leven van Jezus te ontdoen van de mythe die rond hem zou zijn gecreëerd. Niet langer werden de verhalen in de evangeliën als historisch waar en realistisch opgevat, maar als dragers van een bepaalde boodschap gezien. Ook de wonderverhalen moesten in dit licht worden gelezen als pogingen van menselijke schrijvers om de persoon Jezus een bepaalde status te geven.²⁵ Het later verschenen boek *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* van de theoloog Albert Schweitzer is voor deze gedachtenontwikkeling ook van grote waarde geweest. Hoewel deze publicatie zo'n 40 jaar later plaatsvond (in 1906) past deze in de lijn van waar ook Strauss zich mee bezig hield: het onderzoeken van Bijbelwetenschappelijke argumenten en inzichten rondom Jezus. Schweitzer stelt vast dat Bijbelwetenschappelijk onderzoek heeft geleid tot een diversiteit aan visies op wie Jezus nu eigenlijk was, maar de waarheid valt niet te reconstrueren. Daarom, zo beweerde Schweitzer, is de zoektocht naar de historische Jezus een vruchteloze exercitie.

3.3.2 *De ervaringsgerichtheid binnen de vrijzinnigheid*

Zoals gezegd is binnen de vrijzinnigheid ook sprake van een meer gevoelsmatig aspect dat herleid kan worden tot het Duits Idealisme. Deze stroming kan worden gezien als een reactie op de rationele uitgangspunten van de Verlichting. Zo achtte men het geloof in de menselijke vooruitgang te optimistisch. Net als de Verlichting was ook het Duits Idealisme verre van areligieus. Benjamins omschrijft het centrale uitgangspunt van het Duits Idealisme als volgt: 'In de natuur, in de geschiedenis en in mensen sprak een Geest en het was een en dezelfde Geest die zich uitdrukt in heel de natuur en heel de ontwikkelingsgang van alle zijn en alle worden'.²⁶ Hier verdient met name de invloed van de Duitse filosoof en theoloog Friedrich Daniel

²⁴ Smit, *Uit Leidse dozen*, 39, 40-43.

²⁵ Mirjam Buitenwerf-van der Molen, die onderzoek deed naar de moderne theologie in Nederland, schrijft hierover: 'De mythologische interpretatie van Strauss vormde een hegeliaanse synthese van de bovennatuurlijke interpretatie van de Bijbeltekst enerzijds en de rationalistische verklaring anderzijds. Waar bijvoorbeeld het verhaal van de wonderbaarlijke spijziging door sommigen als een bovennatuurlijk wonder gezien werd, en door anderen op rationalistische wijze verklaard werd als een bijeenkomst waar mensen gastvrij al het voorradige eten met elkaar deelden, zag Strauss het verhaal als een op het Oude Testament gebaseerde mythe. Het verhaal beschrijft volgens hem inderdaad een bovennatuurlijk wonder, maar is een mythologische weergave van de werkelijkheid'. Mirjam Buitenwerf-van der Molen, *God van vooruitgang. De popularisering van het modern-theologische gedachtegoed in Nederland (1857-1880)* (Hilversum 2007) 18.

²⁶ Benjamins, *Een en Ander*, 17-18.

Ernst Schleiermacher (1768-1834) vermelding. Hij wordt wel gezien als de grondlegger van de moderne theologie en vrijzinnigheid, onder meer omdat hij benadrukte dat het geloof niet zozeer zetelde in een rationeel weten of denken, maar dat geloof voortkomt vanuit een intuïtief besef dat de mens een afhankelijk wezen is.²⁷ Waar de Verlichting nog een rationele logica achter de natuurwetten veronderstelde, die werden opgevat als Gods wetten, deed met Schleiermacher een ander inzicht zijn intrede: een intuïtief verstaan van wereld en natuur, ook wel aangeduid met 'Ahnung' of 'Tiefsinn'. Zo gaf Schleiermacher de vroomheid een duidelijke plaats in zijn religieuze opvatting als voortkomende uit een *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*. Een ervaring van zowel afhankelijk als ontvankelijk zijn voor de wereld waarin wij leven en waartoe wij ons verhouden. Ons eigen bestaan, en het bestaan van de wereld om ons heen, kunnen wij verstaan als een uitdrukking van het Oneindige. Die ervaring ontsluit de menselijke mogelijkheid toegang te krijgen tot het domein van het religieuze. Zo probeerde Schleiermacher de menselijke rede en religie met elkaar te verzoenen. Deels wees hij een supranaturalisme af: de figuur van Jezus is in overeenstemming te brengen met de menselijke rede. Daarmee worden wonderen weliswaar problematisch maar Schleiermacher erkent wel het goddelijke, bovennatuurlijke karakter van Christus in zijn denken.²⁸

Het is met name Schleiermacher geweest die de moderne theologie op het punt van het innerlijke geloofsleven vergaand heeft beïnvloed. Volgens Schleiermacher had religie in essentie te maken met menselijke ervaringen. Hij legde dan ook de nadruk op de waarde van het leven zelf en bij de 'living spirit' die hiervan uitging.²⁹ Het goddelijke is volgens Schleiermacher aanwezig in al wat bestaat in deze wereld. De mens is volgens hem in staat een diepe eenheid te ervaren achter alles wat we waarnemen in deze wereld, die gefragmenteerd is. Religie is in essentie een menselijk verlangen naar de ervaring van eenheid achter de verdeeldheid. Benjamins: 'In de religie voelde de mens zich één met het grenzeloze en oneindige, en dat was wat Schleiermacher

27 Zie Martin Jay, *Songs of Experience. Modern American and European variations on a universal theme* (Berkeley, Los Angeles en Londen 2005) 78-102. Jay geeft een uiteenzetting van Schleiermachers opvattingen en reactie op het Kantiaanse gedachtegoed van de Verlichting. Schleiermacher heeft grote invloed gehad op de ontwikkeling van de moderne theologie in Nederland. Zo wordt volgens kerkhistoricus Eric Cossee de remonstrantse hoogleraar Abraham des Amorie van der Hoeven (1798-1855) wel 'De Schleiermacher der Remonstranten' genoemd; E.H. Cossee, *Abraham des Amorie van der Hoeven, 1798-1855* (Kampen 1988) 70. Cossee wijst erop dat het in de eerste helft van de negentiende eeuw gebruikelijk was Nederlandse figuren te vergelijken met internationale grootheden en dat de vergelijking tussen Van der Hoeven en Schleiermacher '...ten enenmale is misplaatst'; Cossee, *Abraham des Amorie*, 115. Zo wijst Cossee op zowel overeenkomsten als verschillen; Ibidem, 114-116. Een overeenkomst is het uitgangspunt van de menselijke religieuze aanleg (Schleiermacher) en die van de natuurlijke menselijke behoefte tot geloven (Van der Hoeven) maar deze overeenkomst wordt door beiden anders uitgewerkt. Waar het zwaartepunt bij Schleiermacher gelegen is in het 'romantische Anschauungsvermögen' legt Van der Hoeven de focus bij de Bijbelse openbaring die volgens Cossee in supranaturalistische zin moet worden verstaan. Vanaf 1840 nam de belangstelling voor Schleiermacher toe met name door de inzet van Van der Hoevens zoon (1821-1848). Deze zoon, die ook Abraham heette en tevens remonstrants predikant was, stond sterker dan zijn vader onder invloed van Schleiermacher. Zie hiervoor zijn 'De godsdienst het wezen van den mensch' uit 1848 waarin hij Schleiermacher roemt om: '... hoe hij de harten der kinderen heeft wedergebracht tot het geloof der vaderen, en zielen voor de godsdienst won dooraan te wijzen, dat zij het leven der ziele is...'; Abraham des Amorie van der Hoeven jr., *De godsdienst, het wezen van den mensch* (Leeuwarden 1848) 12.

28 Smit, *Uit Leidse dozen*, 49.

29 Jay, *Songs of Experience*, 95.

noemde “Gefühl des Universums”. Vroomheid bestond uit “Sinn und Geschmack für das Unendliche”.³⁰

Bij Schleiermacher ging de ervaring van de mens vooraf aan de rede.³¹ De ervaring speelde een wezenlijke rol in de ontwikkeling van het menselijke ‘zelf’. Schleiermacher achtte het onmogelijk om God te kennen met louter het verstand, omdat God zich volgens hem onttrekt aan onze waarneming. Daarom is Godskennis per definitie beperkt. Hoewel er een subjectief element zit aan de ervaringsgerichtheid, is er wel overeenstemming tussen individuen mogelijk. Een geloofsgemeenschap was volgens Schleiermacher niet de bewaarder van een door God geschonken waarheid, maar een groep individuen van wie de gedeelde religieuze opvattingen beschreven kunnen worden.³² Schleiermacher probeerde niet zozeer de religie te doorgronden via de weg van de rede, maar juist vanuit het gevoel en de ervaring van mensen.³³ In tegenstelling tot de Verlichtingsdenkers nam Schleiermacher ‘the heart instead of the head’ en de ‘the emotional intensity of religious experience’ tot uitgangspunt.³⁴ Om bovengenoemde redenen wordt hij wel gezien als dé grondlegger van de negentiende-eeuwse moderne theologie, waarbij sprake is van een menselijk vermogen om in contact te treden met het goddelijke ‘on his own strength’, aldus Krijger.³⁵ Dit in tegenstelling tot de orthodoxie die leert dat mensen afhankelijk zijn van het zoenoffer van Jezus Christus om God te kunnen benaderen of met het goddelijke in contact te kunnen treden.³⁶

Van belang om te benadrukken is dat Schleiermacher met menselijke ervaringen niet doelde op wisselende menselijke stemmingen of emoties, maar op een structuur van de menselijke geest.³⁷ Ervaringen zijn bij Schleiermacher geen oppervlakkige menselijke uitingen die gericht zijn op behoeftebevrediging, maar zij vormen de universele basis voor religieuze kennis. Bovengenoemd vraagstuk, namelijk waar de ervaring op berust, is nader gethematiseerd binnen de negentiende-eeuwse moderne theologie. De vraag is van belang omdat de uiterste consequentie van een ervaringsgerichte theologie zou kunnen zijn dat waarheid ten prooi valt aan menselijke

30 Benjamins, *Een en Ander*, 30-31. Het veelvuldige gebruik van woorden als ‘gevoel’ en ‘oneindigheid’ verraden de invloed van de Romantiek op het denken van Schleiermacher. Met oneindigheid doelde Schleiermacher op het ‘onzegbare’ dat zich volgens Benjamins in ‘eindige dingen kan manifesteren en waarvan het gevoel een besef ontvangt’; *Ibidem*, 32.

31 *Ibidem*, 30-31.

32 Smit, *Uit Leidse dozen*, 49-50.

33 Geoff Dumbreck, *Schleiermacher and religious feeling* (Leuven 2012) XI.

34 Jay, *Songs of Experience*, 92.

35 Krijger, *The eclipse*, 31.

36 Een interessant gegeven is dat Schleiermacher tijdens zijn studie theologie grote moeite ontwikkelde met het idee van het verzoenend lijden en sterven van Christus. Dorrien formuleert dit punt van kritiek van Schleiermacher als volgt: ‘How could a loving God subject human beings to everlasting punishment for their sins? But if that was unbelievable, Christ’s expiatory sacrifice was unnecessary, in addition to making no sense’; Gary Dorrien, *Kantian reason and Hegelian spirit. The idealistic logic of modern theology* (Chichester 2012) 86. Jezus heeft zichzelf, aldus Schleiermacher, nooit op deze manier geprofileerd. Ook had Schleiermacher moeite met het idee dat een dergelijke verzoening noodzakelijk zou zijn geweest. Schleiermacher kenmerkte de toenmalige theologie volgens Dorrien als: ‘... pointlessly complex and scholastic, fixated on conceptual subtleties that proved nothing’; Dorrien, *Kantian reason*, 87. Het is deze moeite met het zoenoffer die ook de voorlopers van de moderne theologie bezighield, zoals duidelijk wordt in paragraaf 3.5.

37 Benjamins, *Een en Ander*, 30.

willekeur. Dit laatste zou kunnen betekenen dat iedere ervaring of opvatting op zichzelf kan staan en er geen externe kritiek valt te geven op religieuze overtuigingen. In het uiterste geval van een dergelijke positie is er geen criterium voorhanden op basis waarvan de waarde van religieuze voorstellingen kan worden afgewogen.³⁸

Deze paragraaf heeft duidelijk gemaakt dat het negentiende-eeuwse modernisme een bredere historisch en filosofisch-theologische achtergrond heeft. De twee karakteristieke aspecten van de vrijzinnigheid, te weten de ratio en de ervaring, zijn te construeren aan de hand van haar ontstaansgeschiedenis. Naast deze meer filosofische en culturele ontwikkelingslijnen zijn er ook specifieke punten aan te wijzen in de geschiedenis die van invloed zijn geweest op het verloop van het vrijzinnig protestantisme in Nederland. Na het bestuderen van ontwikkelingen en gebeurtenissen in de geschiedenis en in de opkomst van diverse stromingen binnen het vrijzinnig protestantisme, valt op te merken dat de ervaringsgerichte component onder druk is komen te staan van de kritische, rationele en onderzoekende vrijzinnige geest. In paragraaf 3.5 zal dit worden verhelderd.

3.4 Het Nederlands vrijzinnig protestantisme in vogelvlucht

In de concrete situatie in Nederland zijn een aantal zaken van waarde geweest voor de ontwikkeling van het moderne denken. Zo wijst kerkhistoricus Eric Cossee op de invoering van het Algemeen Reglement in 1816 (koninklijk besluit) door Koning Willem I als belangrijk scharnierpunt.³⁹ Dit bracht een verandering met zich mee van de wijze van bestuur van de Nederlandse Hervormde Kerk. Deze kerk vormde de voortzetting van de zogeheten ‘Gereformeerde Landskerk in de Nederlanden’ na de Franse overheersing in de nieuwe situatie van het Koninkrijk der Nederlanden. De invoering van het reglement betekende dat de synode werd ingesteld. In eerste instantie werden de leden door de koning gekozen, maar die verantwoordelijkheid werd vervolgens bij de provinciale kerkvergaderingen neergelegd. Dit alles werd ondersteund door de inrichting van lokale afdelingen die de naam classis droegen, die op hun beurt weer onderverdeeld waren in ringen. Zo ontstond er een gelaagd model dat van bovenaf werd aangestuurd. Dit alles had vooral ten doel de kerk praktisch te besturen en niet zozeer de leer van de kerk centraal en van bovenaf te handhaven. Met andere woorden: het Algemeen Reglement was bedoeld om leiding te geven op bestuurlijk vlak en diende in eerste instantie geen dogmatisch doel.

De hiervoor genoemde besluiten vonden plaats in een context die een langere geschiedenis kende en enige toelichting behoeft. Een belangrijke gebeurtenis die in deze tijd een rol speelt is wat genoemd wordt de ‘Socratische oorlog’. De inzichten van de achttiende-eeuwse Verlichting hadden ook de toenmalige landskerk bereikt. De kwestie die speelde is of mensen die nog nooit van de christelijke heilsboodschap

³⁸ Zie ook de kritiek op het modernisme in paragraaf 3.7.

³⁹ E.H. Cossee, ‘Wij hebben wat anders en beters te doen. Ds. B.J.C. Mosselmans en de stichting der Remonstrantse gemeente te Groningen’ in: G. van Halsema e. a., *Geloven in Groningen. Capita selecta uit de geloofsgeschiedenis van een stad* (Kampen 1990) 261-266, aldaar 261-262.

kennis hadden genomen, toch behouden zouden worden. De vraag naar hoe mensen het heil verwierven hield de gemoederen al vanaf het vroegste christendom bezig. Het is deze vraag die in de vroegmoderne tijd opnieuw actueel werd. Dit kwam mede doordat er meer kennis ontstond over religies en culturen, ook die van niet-christelijke aard, waardoor het perspectief op het christendom als de enige ware en unieke godsdienst ging verschuiven.⁴⁰ De directe aanleiding voor de twist was het verschijnen van het boekwerk *Bélsaire* van Jean-François Marmontel in 1767, die een beschermeling van Voltaire was. In dit epistel staat de filosoof Socrates centraal, die symbool staat voor de ondeugdzame mens (de vermeende homoseksualiteit van de filosoof gaf aanleiding tot deze kwalificatie). Al snel breidde de discussie zich uit van een theologische naar een kerkelijk-politieke. De verhouding tussen de bevoorrechte, publieke gereformeerde staatskerk en de dissidenten, met name de remonstranten, kwam onder een vergrootglas te liggen.⁴¹

In wat zou leiden tot een tien jaar durende ‘oorlog’ stond de vraag centraal hoe om te gaan met andersdenkenden. De gereformeerde Rotterdamse predikant en hoogleeraar Petrus Hofstede keerde zich fel tegen de remonstranten door te ontkennen dat deugdzame heidenen door goede daden een plek in de hemel konden verwerven.⁴² De twist werd nog eens versterkt toen de remonstrantse theoloog Cornelis Nozeman het opnam voor Socrates waardoor de verwijdering alleen maar groter werd.⁴³ Deze grote theologische meningsverschillen liepen door van de achttiende naar de negentiende eeuw. De moderne theologen beriepen zich op wetenschappelijke inzichten die zij in overeenstemming wilden brengen met contemporaine inzichten. De bron van waaruit zij hun gedachten ontwikkelden toonde grote overeenkomsten met ‘de verlichte bron waaruit het was voortgekomen’, aldus Ernestine van der Wall.⁴⁴ Van hieruit zijn latere negentiende-eeuwse schisma’s en discussies ontstaan die de vraag naar hoe tolerant de gevestigde dominante volkskerk staat tegenover andersdenkenden opnieuw hebben geactualiseerd. Tegen de achtergrond van deze ontwikkelingen moet de negentiende-eeuwse theologie en de problemen die haar aanhangers tegenkwamen gesitueerd worden.⁴⁵

40 Ernestine van der Wall, *Socrates in de hemel? Een achttiende-eeuwse polemiek over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk* (Hilversum 2000) 7-8.

41 Van der Wall, *Socrates*, 8, 47.

42 De remonstranten, als volgelingen van Arminius (1560-1609), ontwikkelden een eigen visie op de zogenaamde predestinatieleer. Arminius raakte in een strijd verwickeld met de theologen en hoogleraren Plancius en Gomarus die tot de toenmalige Nederduitse Gereformeerde Kerk behoorden. Volgens Arminius zijn het geloof en de goede werken van de mens weliswaar geen voldoende maar wel noodzakelijke voorwaarden voor Gods vergeving. Ook predikte hij een algemene verzoening: Christus stierf voor alle mensen. De mens kan voor het goede kiezen waardoor hij invloed heeft op zijn behoud. Voor zijn tegenstanders was dat onbestaanbaar: Gods werken kunnen en mogen niet afhankelijk worden gemaakt van de keuze van de mens al dan niet het geloof te aanvaarden.

43 Van der Wall, *Socrates*, 34, 47.

44 Ibidem, 77.

45 Hoewel de vrijzinnigheid onderdeel is van de protestantse traditie en haar kritiek zich met name hierop richt, heeft zij zich ook duidelijk gedistancieerd van de Rooms-Katholieke Kerk. Het probleem richtte zich met name op wat werd ervaren als gewetensdwang als gevolg van een te machtig kerkelijk gezag. De ontkenning van de menselijke individualiteit, de traditie van relikwieën en ‘toverij’ van de transsubstantiatie, werden door de moderne theologie sterk afgewezen. Het is van belang deze kritische houding ten aanzien van de Rooms-Katholieke Kerk te benoemen, omdat we deze bemerken als het gaat om de afwijzing van de liturgische maaltijd door moderne theologen. Dit zal blijken uit enkele van de debatten die worden behandeld en in paragraaf 3.8 zal hier ook nader op worden ingegaan.

Het eerder genoemde Algemeen Reglement in 1816 regelde weliswaar het bestuur van de kerk maar niet de omgang met leerverschillen. Daarmee had het Algemeen Reglement gevolgen voor de theologische speelruimte die kerkbesturen kregen. Volgens Barnard kenmerkte de Nederlandse Hervormde Kerk zich aanvankelijk door een zekere verdraagzaamheid. Als argument hiervoor voert Barnard het Algemeen Reglement van 1816 aan, waarmee de kerk afscheid had genomen van de leertucht. De hierdoor ontstane ruimte werd gestimuleerd door de leervrijheid die was ingetreden met de invoering van het Algemeen Reglement: 'Die kende allerlei ontwijkende bepalingen over de leer', aldus Cossee, 'terwijl de synode er was om te besturen'.⁴⁶ Er leken door het reglement dus kansen te ontstaan voor vernieuwing en het modern-theologische gedachtegoed. Echter, de praktijk wees anders uit. Zo moesten plaatselijke kerkenraden vanuit hun gelederen in hun ogen geschikte leden van de gemeente benoemen, hetgeen niet altijd op democratische wijze geschiedde.⁴⁷ Ook hadden gemeenten door de ruimte die het reglement bood invloed op hoe men het geloof gepredikt wilde hebben. Dit had consequenties voor welke predikanten wel of niet tot het ambt werden toegelaten, aangezien de beslissingsbevoegdheid nu bij de gemeente lag. Een volgend koninklijk besluit in 1842 vergrootte de invloedssfeer nog meer. De kerken kregen namelijk de vrijheid tot reglementswijziging. Vervolgens schonk een grondwetswijziging van 1848 alle kerkgenootschappen gelijke bescherming. Toen in 1867 het mannelijk kiesrecht werd ingesteld, dat handelde over de samenstelling van de kerkenraden en de beroeping van predikanten, nam de invloed van de kerken aanmerkelijk toe. Vanuit zowel de meer confessionele hoek van de Nederlandse Hervormde Kerk als vanuit de vrijzinnige hoek klonk kritiek en groeide de onvrede.⁴⁸

Even leek het tij volgens Cossee te keren toen er in 1852 een hernieuwd en meer democratisch gericht Algemeen Reglement in de maak was. Toch werd dat pas in 1867 in werking gesteld. Met dit reglement werd het mannenkiesrecht ingevoerd. Terwijl er aanvankelijk nog ruimte was voor vrijzinnige denkbeelden, bleek dit vanaf nu snel te veranderen. In eerste instantie onderhielden de invloedrijke Groninger Godgeleerden, een groep vooruitstrevende denkers die zich binnen de Nederlandse Hervormde Kerk bevonden (zie volgende paragraaf), veel contacten met onder meer remonstrantse predikanten en was er op veel plaatsen sprake van kanselruil.⁴⁹ Daar waar de meer orthodoxe gemeenteleden in bepaalde gevallen de Nederlandse Hervormde Kerk al hadden verlaten, was de noodzaak voor de meer vrijzinnig ingestelde hervormden om over te gaan naar bijvoorbeeld de Remonstrantse Broederschap of voor de remonstranten om nieuwe gemeenten te stichten, minder urgent. Men vond het destijds binnen remonstrantse kringen ook niet gepast te concurreren met de Ne-

⁴⁶ Eric H. Cossee, 'De stichting van De Vrije Gemeente, haar voorgeschiedenis en uitwerking', in: J.D. Snel e.a. ed., *En God bleef toch in Mokum. Amsterdamse kerkgeschiedenis in de negentiende en twintigste eeuw* (Delft 2000) 99-116, aldaar 100.

⁴⁷ Cossee, 'De stichting', 99.

⁴⁸ Zo stichtten orthodox georiënteerde gemeenten bijvoorbeeld vrije, gereformeerde gemeenten. Een bekend voorbeeld van een schisma binnen confessioneel-orthodoxe hoek is de Afscheiding in 1834 van Hendrik de Cock in het Groningse Ulrum. Hiermee verdween een gedeelte van de strenger ingestelde orthodoxie uit de kerk. Zie: Barnard, 'Remonstrantie', 93.

⁴⁹ Ibidem.

derlandse Hervormde Kerk. Sterker nog, in eerste instantie had de Remonstrantse Broederschap te kampen met een afname van leden.

Toch zou de Remonstrantse Broederschap later een groei doormaken. Zo schrijft Barnard: 'Uiteindelijk betekende de overkomst van nieuwe Remonstranten de redding van de Broederschap. Zij zou groeien van nog geen 3.000 leden in 1850 tot ruim 12.000 in 1900'.⁵⁰ Reden hiervoor is onder meer dat er in 1867, met het instellen van het mannelijk kiesrecht, een kentering kwam in de verdraagzame koers van de Nederlandse Hervormde Kerk. Het instellen van het kiesrecht betekende in de praktijk dat kerkenraden nu werden gekozen bij meerderheid van stemmen van de leden. Dit had tot gevolg dat gemeenten in de praktijk ongestoord orthodoxe predikanten konden aanstellen en de in hun ogen al te vrijzinnige catechese en kanselverkundiging gingen bekritisieren. Dat er met het invoeren van het kiesrecht verwachtingen waren gaan leven bij de meer modern ingestelde theologen, die vervolgens niet uitkwamen, blijkt uit de studie van Mirjam Buitenwerf-van der Molen: 'Modernen waren voorstanders van het invoeren van dit kiesrecht, onder andere omdat ze de invloed van gemeentelieden bij de verkiezingen van een voorganger wilden vergroten, maar ook omdat ze verwachtten daardoor meer predikantsplaatsen te kunnen gaan bezetten. Het tegendeel bleek echter het geval. Na het invoeren van de kieswet bleek dat het modernisme minder populair was dan de modernen aanvankelijk dachten'.⁵¹ Kortom, het werd voor vrijzinnige predikanten moeilijker hun gedachtegoed te berde te brengen.

Het bleek dus, tegen de verwachting en de zin van de moderne theologen in, dat hun gedachtegoed en inzichten binnen de meeste kerkelijke gemeenten niet op een meerderheid kon rekenen. Er ontstond op vele plaatsen een discrepantie tussen het vaak orthodoxe draagvlak op gemeentelijk niveau en de vrijzinnige predikanten die er waren aangesteld.⁵² Cossee: 'De van bovenaf opgelegde vrijzinnigheid, die al jarenlang op gespannen voet stond met het orthodoxe gevoel van het grondvlak der gemeente, kwam nu onder zware druk te staan'.⁵³ Barnard merkt op: 'Het "kerkvolk" bleek orthodoxer te zijn dan de notabelen die tot die tijd de dienst uitmaakten. Kerkenraden gingen om van vrijzinnig naar orthodox. Nieuwe, vrijzinnige predikanten werden niet meer beroepen en vrijzinnige predikanten kregen het in sommige plaatsen steeds moeilijker in hun werk'.⁵⁴

De moderne theologische stroming bleek voor een aantal vrijzinnig georiënteerde predikanten binnen de Nederlandse Hervormde Kerk een alternatief te bieden. Voor bijvoorbeeld de gebroeders P.H. Hugenholtz jr. en Ph.R. Hugenholtz en B.C.J. Mosselmans was de ontstane situatie reden een andere weg in te slaan. Zo braken de gebroeders Hugenholtz in het geheel met de kerk als organisatievorm (zie hoofdstuk vier) en Mosselmans verliet de Nederlandse Hervormde Kerk om vervolgens de eerste Remonstrantse Gemeente te Groningen te stichten (zie hoofdstuk vijf).

⁵⁰ Ibidem, 96.

⁵¹ Buitenwerf-van der Molen, *God van vooruitgang*, 30-31.

⁵² Cossee, 'De stichting', 100.

⁵³ Cossee, 'Wij hebben wat anders', 262. Zie ook Lucie J.N.K. van Aken, *De Remonstrantsche Broederschap in verleden en heden. Een historische schets* (Arnhem 1947) 131.

⁵⁴ Barnard, 'Remonstrantie', 95.

3.5 Vrijzinnige opvattingen en richtingen

Er zijn binnen het modern-theologische denken verschillende antwoorden gegeven op diverse vraagstukken die de vrijzinnige visie op geloof en theologie opwierpen. Een relevante vraag hierbij is, waarin deze verschillende richtingen hun gemeenschappelijkheid vinden. Dit blijkt nog niet zo eenvoudig. Zo hebben de vraag naar de mogelijkheid van de synthese tussen geloof en wetenschap en de vraag naar de rol van het menselijk subject geresulteerd in verschillende stromingen.⁵⁵ Aan het begin van al deze stromingen staat de Groninger Richting, ook wel Groninger Godgeleerdheid of de ‘Groningers’ genoemd.

3.5.1 De Groningers

Voormannen van de Groninger Richting zijn onder meer Petrus Hofstede de Groot (1802-1886) en Johan Frederik van Oordt (1794-1852). Zij worden gezien als de voorlopers van de zich expliciet modern noemende theologen. De Groningers vormden een theologische stroming binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, waarvan de meeste aanhangers hadden gestudeerd in Groningen of werkten aan de universiteit aldaar. Hoewel zij zich niet als modern kwalificeerden, deelden zij met de latere moderne theologen het uitgangspunt dat het geloofsleven van de gelovige boven het kerkelijk gezag moest staan.⁵⁶ De opvolgers van de Groninger Godgeleerden borduurden voort op de inzichten van de Groningers. De aanhangers van de stroming die na de Groninger Richting kwam en die naar eigen mening de inzichten van de Groningers verfiinden, werden ook wel oud- of linksmodernen genoemd.⁵⁷

Anders dan de uitgangspunten van de Verlichting, waren de Groningers van mening dat geloof vooral een zaak van het ‘gemoed’ en het gevoel was. Ze kenden een groot optimisme over de menselijke vooruitgang en stelden zich deze voor als een pedagogisch proces waarvan het doel ‘gelijkvormigheid aan God naar het beeld van Jezus Christus’ was.⁵⁸ Vorming en opvoeding alsook oog voor de rol van de geschie-

⁵⁵ Dat de inzichten van de moderne theologie een variatie aan uitingsvormen teweegbracht, blijkt ook uit een interessante studie als die van Derk Jansen. Deze dissertatie beschrijft dat er in de negentiende eeuw ook een beweging ontstond die zocht naar nieuwe zekerheden en verklaringen voor de wonderverhalen in de Bijbel en de opstanding van Jezus. Met behulp van spiritistische seances werd getracht contact te leggen met het bovennatuurlijke om zo nieuwe antwoorden en inzichten te vergaren. Derk Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid. Negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme* (Groningen 1994).

⁵⁶ Benjamins, *Een en Ander*, 50. Hofstede de Groot heeft sterke kritiek geuit op de latere moderne theologie. Hij distantieerde zich van moderne theologen als Scholten door het verwijt te maken dat de moderne theologie meer wijsgerig was dan een op het historisch christendom gebaseerde richting. Hofstede de Groot koos nadrukkelijk voor dit laatste. In dit licht zag hij ook ruimte voor wonderen, die volgens hem onlosmakelijk verbonden waren met het historische christendom. Hij verweet de moderne theologie afbreuk te doen aan de inhoud van het christelijk geloof. Volgens Jansen is de kritiek van Hofstede de Groot als volgt samen te vatten: ‘Veel blijft er zo niet over van de moderne theologie en met wat rest kan men – volgens De Groot – alle kanten uit’; Jansen, *Op zoek*, 140.

⁵⁷ Binnen de oud- of links-moderne stroming werd, zoals we nog zullen zien, het accent vooral gelegd bij de wetenschappelijke oriëntatie en kwam de nadruk te liggen op de ‘redelijke godsdienst’; Eric H. Cossee ‘Tegendraadse theologie: terugblik op vier eeuwen vrijzinnigheid in Nederland’, in: W.B. Drees ed., *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1999) 181-200, aldaar 196.

⁵⁸ Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 26-28.

denis zijn kenmerken van de Groninger Richting waarbij God als het ware als de ‘Grote Opvoeder’ der mensheid werd gezien.⁵⁹ De nadruk werd gelegd op de vorming van de mens waarbij de relatie tussen leerling en leraar als uitgangspunt gold. Zo zagen zij de persoon van Jezus, die het middelpunt van hun denken was, als de ultieme leraar die met zijn persoonlijke omgang zijn leerlingen aanzette tot een persoonlijke ontwikkeling. Jezus bracht hen niet zozeer een leer van buitenaf, maar wakkerde in hen de goddelijke natuur aan, die mensen volgens de Groningers bezitten, waardoor uiteindelijk de zonde kon worden overwonnen.⁶⁰ In hun Bijbelopvatting bleven de Groningers redelijk traditioneel. De wonderverhalen beschouwden zij als een historisch gegeven. Een historisch georiënteerd christendom is dan ook wat zij nastreefden.⁶¹

Vanuit hun optimistische mensbeeld en goddelijke opvoedingsgedachte ontwikkelden zij een eigen visie op de verzoeningsleer. Dit had gevolgen voor het denken over de zondeval.⁶² De klassieke theologie ging uit van het idee dat de mens door de zondeval redding nodig heeft middels het zoenoffer van Christus. Volgens de klassieke opvatting, aldus dogmatici Gijsbert van den Brink en Kees van der Kooi, is de zonde ‘ongehoorzaamheid jegens God’ en betekent dit een breuk in de relatie van de mens ‘met God, met andere mensen en met de schepping’.⁶³ ‘In Jezus lichten de contouren op van het nieuwe verbond’, aldus Van den Brink en Van der Kooi.⁶⁴ Middels de vergeving die wordt bemiddeld door het zoenoffer van Christus wordt het verbond hersteld, zo luidt de klassieke christelijke overtuiging. De Groninger Godgeleerden zagen dit anders. Hun opvatting van de zonde werd gekenmerkt door een optimistisch mens- en wereldbeeld. Het begrip zonde werd door hen van betekenis voorzien vanuit een goddelijke opvoedingsgedachte. Het achterliggende idee was dat mensen weliswaar een neiging tot zelfzuchtigheid hebben, maar dat zij ook in staat zijn zich daarvan los te maken en zich hierin te ontwikkelen. Deze opvoedingsgedachte tornt aan de noodzakelijkheid van het zoenoffer van Christus. Voor de Groninger Godgeleerden stond de Bijbel hoog aangeschreven als een verzameling van heilige geschriften die Gods woord openbaarden. Volgens hen was Gods woord vol-

⁵⁹ Smit, *Uit Leidse dozen*, 82.

⁶⁰ Cossee, ‘De stichting’, 101.

⁶¹ Hofstede de Groot heeft zich vanuit zijn historisch-gefundeerde visie nogal kwaad gemaakt over de op handen zijnde publicatie van het boek van D.F. Strauss ‘Das Leben Jesu’. Hij heeft het bij de Groningse uitgever J.H. Bolt klaargespeeld dat deze uiteindelijk afgezien heeft van publicatie; R. Klooster, *Groninger Godgeleerdheid in Friesland 1830-1872* (Ljouwert 2001) 44 en Smit, *Uit Leidse dozen*, 77.

⁶² De filosoof Schleiermacher, die zoals reeds genoemd van grote invloed is geweest op de moderne theologie in de negentiende eeuw, had grote moeite met het idee van het verzoenend lijden en sterven van Christus. Jezus heeft zichzelf, aldus Schleiermacher, nooit geprofileerd als zoenoffer. Ook had Schleiermacher moeite met het idee dat een dergelijke verzoening noodzakelijk zou zijn geweest. Schleiermacher ervaarde de theologie in zijn tijd volgens onderzoeker en theoloog Gary Dorrien als: ‘... pointlessly complex and scholastic, fixated on conceptual subtleties that proved nothing’; Dorrien, *Kantian reason*, 87. Dorrien formuleert dit de moeite die Schleiermacher had met het zoenoffer van Christus als volgt: ‘How could a loving God subject human beings to everlasting punishment for their sins? But if that was unbelievable, Christ’s expiatory sacrifice was unnecessary, in addition to making no sense’; *Ibidem*, 86.

⁶³ Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, respectievelijk pagina 279 en 245.

⁶⁴ *Ibidem*, 279.

ledig geopenbaard in Jezus Christus.⁶⁵ Echter, in de omgang met de Bijbel voelden zij zich vrij, omdat Jezus Christus uiteindelijk het allesbepalende fundament vormt.⁶⁶ Hofstede de Groot zei hierover: ‘Meer dan de getuigenis over Hem is Hij zelf.’⁶⁷

De interpretatievrijheid die men zich ten aanzien van de Bijbel permitteerde, is te verklaren vanuit de overtuiging dat het aardse leven vooral een goddelijke leerschool is. Bijbelkritiek of wetenschappelijke inzichten boezemden hen daarom geen angst in, maar werden juist omarmd teneinde de godsdienstige opvoeding te stimuleren. De stimulans voor deze opvatting is de Jezus-figuur. Hofstede de Groot schrijft dat Jezus Christus in de geschiedenis aanwezig is geweest. Hij spreekt over de ‘objectieve’ Jezus die zich ooit op aarde openbaarde, maar die zijn werk nog altijd in geestelijke zin voortzet.⁶⁸ Het evangelie was voor de Groninger Godgeleerden een objectieve zaak in de geschiedenis, in de zin dat er aan het evangelie zelf niets viel te vervolmaken. Echter, zo verwoordt Hofstede de Groot: ‘... geheel anders wordt de zaak, wanneer wij het Christendom subjectief of in ons beschouwen. In dezen zin genomen moet het gedurig ontwikkeld en volmaakt worden. De geesten en de harten der Christenen moeten altijd meer verlicht, ontwikkeld, geheiligd en verenigd worden; de Christelijke Godgeleerdheid al meer worden gezuiverd’.⁶⁹ Deze zuivering zou met behulp van de menselijke rede plaatsvinden. Deze kon hierbij nooit een bedreiging zijn voor het geloof, aldus Hofstede de Groot, omdat de rede een helder licht werpt op het christendom. De rede is een middel om al wat in de mens goed en goddelijk is te ontwikkelen.⁷⁰ De mens heeft een goddelijke aanleg (Hofstede de Groot noemt dit onze *natura*) waardoor hij vatbaar is voor deze ontwikkeling, maar de toestand waarin wij verkeren (door Hofstede de Groot *conditio* genoemd) is zondig.⁷¹

Wij moeten ons echter wel willen laten aanspreken door de heilsboodschap van Jezus Christus en ons leven daarnaar richten, aldus Hofstede de Groot. De morele ontwikkeling en vorming van de mens is nodig om diens leven te ontdoen van de zonde. Deze opvatting getuigt van een optimistisch mensbeeld, dat geworteld is in het Verlichtingsdenken. De mens is in staat zichzelf te verheffen door Jezus Christus als hét morele voorbeeld bij uitstek te volgen. Het kwam er dan ook op aan een zedelijke le-

65 P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid. Toespraak aan zijne vroegere en tegenwoordige leerlingen, na vervulde vijftienvintigjarige Hoogleeraarsbediening van P. Hofstede de Groot* (Groningen 1855) 59.

66 Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerden*, 60.

67 Ibidem.

68 Ibidem, 87.

69 Ibidem, 88.

70 Ibidem.

71 Ibidem, 89. Zie ook het verweer van de moderne predikant Hendricus Uden Masman jr. (1809-1877) tegen de kritiek van Abraham Kuiper op de moderne theologie. Uden Masman jr. gaat in zijn repliek in op het begrip van de zonde: ‘Wij vragen: Wat wil dat zeggen: werkelijke zonde? Moet ik daarbij denken aan de zonde als een macht, die een werkelijk op zich zelfstaand iets is, die geschapen is door een Satan of vorst der duisternis, die op hare wijze de eigenschap bezit van almacht, die het plan Gods met zijn menschenkinderen kan en zal doen falen, neen, dan erkent het Modernisme – en hierin staat, gelijk Dr. K. [Kuiper - YH] zeer goed weet, het Modernisme niet alleen – geen werkelijke zonde. Maar wordt onder werkelijke zonde verstaan, het in werkelijkheid aanwezig zijn van een strijd tusschen het hogere en het lagere, de liefde en de zelfzucht, het dierlijke en het goddelijke in den mensch, wordt er onder verstaan het nog niet goede [...], ja dan erkent wèl degelijk het Modernisme: werkelijke zonde’; H. Uden Masman jr., *Het modernisme. Een Fata Morgana op christelijk gebied* (Amsterdam 1872) 44. Meer over het verweer van Uden Masman jr. tegen Kuiper in paragraaf 3.7.

venswandel en een persoonlijk geïnternaliseerd geloof te ontwikkelen. De goddelijke ontwikkelingsweg is ons door God in Jezus Christus geopenbaard om ons steeds gelijkvormiger te doen zijn aan onze goddelijke natuur. De Groninger Godgeleerden stonden positief tegenover godsdienstige oefeningen, zoals het deelnemen aan de liturgie en de kerkelijke sacramenten. De maaltijdviering bijvoorbeeld diende vooral als oefening in de eigen geloofsontwikkeling, maar werd nadrukkelijk niet gezien als herinneringsmaal aan het zoenoffer van Jezus Christus.⁷² De zondeval speelde voor hen immers een geheel andere rol. Deze betekende geen onherstelbaar verlies van alle goede vermogens van de mens, maar riep de mens op tot zedelijk-religieuze ontwikkeling. Deze gedachtegang heeft zijn sporen nagelaten in de moderne theologie die na de Groninger Godgeleerdheid werd ontwikkeld. Ook de opvolgers van de Groningers wezen de zondeval af omdat zij de mens als onderdeel zagen van een evolutionair proces en niet als slachtoffer van een paradijselijk-historische val.

De Groninger Godgeleerden hebben al met al een sterke aanzet tot het modern-theologische denken in Nederland gegeven. Tom-Eric Krijger formuleert het als volgt: 'As such, they helped to pave the way for modern theology and the modernist movement'.⁷³ Zij legden het accent op het geloof als zaak van het gemoed en hadden als uitgangspunt dat het geloof zichtbaar moest zijn in een levenswandel met God. De Groninger richting kende een grote bloei van 1840 tot 1860, maar verloor daarna snel terrein aan de moderne richting, mede omdat zij, volgens Cossee, door hun historische gerichtheid niet openstonden voor de opkomst van nieuwe wijsgerige inzichten en omdat zij hun Schriftopvatting niet openstelden voor de moderne tekstkritiek.⁷⁴ Ook hielden zij vast aan een zeker supranaturalisme (goddelijke natuur), wat ook tot spanningen leidde met de moderneren.⁷⁵

3.5.2 *De linksmodernen*

Zichzelf expliciet modern noemende theologen als Johannes Hendricus Scholten (1811-1885) en Cornelis Willem Opzoomer (1821-1892) borduurden voort op het gedachtegoed van de Groningers. Scholten en Opzoomer vonden hun voorgangers echter op bepaalde punten niet doortastend genoeg en zochten naar een verfijning van hun gedachtegoed. Zij legden minder het accent bij de innerlijke geloofsbeleving, maar probeerden een religieus-wetenschappelijk kader te formuleren. Zij probeerden het geloof te verenigen met een natuurwetenschappelijk wereldbeeld door het christelijke wereldbeeld enerzijds te herzien en anderzijds de natuurwetenschappelijke visie aan te vullen. De centrale vraag was hoe men door middel van het denken tot God zou kunnen komen. Hun uitgangspunt was dat er een eenheid bestaat van alle 'zijn'. God staat hiermee niet tegenover de natuur, maar de natuur valt, in al haar veelzijdigheid, samen met het Godsbegrip. God wordt niet zozeer ervaren als de optelsom

⁷² Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerden*, 113.

⁷³ Krijger, *The eclipse*, 45. Vergelijk Cossee die de Groningers door hun optimistische mensvisie 'wegbereiders voor de moderne theologie' noemt; Cossee, 'De stichting', 101.

⁷⁴ *Ibidem*, 101.

⁷⁵ Smit, *Uit Leidse dozen*, 83.

van al wat er is, maar als de eenheid waarin de verscheidenheid haar oorsprong vindt.

In dit denken is geen ruimte voor goddelijk ingrijpen van buitenaf. Scholten en Opzomer wezen daarom de wonderen zoals de fysieke opstanding van Jezus als historisch betrouwbaar feiten af. Wondergeloof is bovendien in strijd met de uitgangspunten van de Verlichting. Zij achten het geloof in wonderen niet aannemelijk en eigenlijk ook overbodig omdat God dergelijke ingrepen niet nodig zou hebben. Zijn aanwezigheid schulde immers in de natuurwetten. God is aanwezig in deze wereld en manifesteert zich in de wetten van de natuur, zoals die van de causaliteit. De geschiedenis kende een zekere evolutie die zich ontwikkelde van lager naar hoger. Ook Scholten was de mening toegedaan dat godsdienst tegenover de zonde of de zelfzuchtige neiging van de mens stond.⁷⁶ De godsdienstige ontwikkeling is in potentie in de mens aanwezig, omdat de mens verwant is aan God.⁷⁷ In de godsdienst ontwikkelt de mens zich in vrijheid en Jezus geeft ons hierin hét ultieme voorbeeld.⁷⁸ God leidt de menselijke ontwikkeling door Jezus en God maakt de mens vatbaar voor de erkenning van de hoogste openbaring die is in Jezus.⁷⁹ Een zondaar is volgens Scholten een dwalende die het licht nog niet heeft gezien. God is barmhartig voor de mens die dwaalt, maar uiteindelijk zal de macht van de zonde wijken omdat de ontwikkeling en de levensweg van de mens naar diens ultieme bestemming zal leiden: het koninkrijk van God.⁸⁰ Scholten: 'De zonde is volgens Jezus een natuurlijk en noodzakelijk, maar tevens *tijdelijk* verschijnsel in de ontwikkeling der mensheid'.⁸¹ Het doel van Jezus was de stichting van het koninkrijk van God, de vorming van het menselijk geslacht tot een andere manier van samenleven waarin de goddelijke moraal, de godsdienst, het 'alles bezielende beginsel is', aldus Scholten.⁸² De ontwikkeling van de mens was uiteindelijk gericht op een vervolmaking van het leven zelf.⁸³

3.5.3 De rechtsmoderneren

De negentiende-eeuwse theologie zocht het goddelijke in de doelmatigheid van de natuurwetten of in de religieuze ervaringen die de wereld in mensen oproept. Er kwam kritiek op het links-moderne gedachtegoed van Scholten en Opzomer. Zij zouden er een te intellectuele benadering op na houden. Hoewel we hebben gezien dat zij wel degelijk aandacht schonken aan de vroomheid, die volgens de linksmoder-

76 J.H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk in haar grondbeginselen. Uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld* II (Leiden 1862) 29.

77 Scholten, *De leer* II, 32.

78 Zo schrijft Scholten: 'Wie was in het kennen der waarheid zelfstandiger dan hij [...] Wie was in het willen en volbrengen krachtiger, dan hij, die voor geen tegenstand [...] week...?'; Ibidem, 31.

79 Ibidem, 33.

80 Ibidem, 38-39, 40, 41, 44.

81 Ibidem, 42.

82 Ibidem, 27-28.

83 Zo schrijft Scholten: 'Eens zou God zegevieren over den wederstand der menschen; het koninkrijk der hemelen zou als een zuurdeeg zijn, dat eens de geheele mate meels, het gansche menschedom, met onwederstaanbare kracht zou doordringen, met dat gevolg, dat het menschelijk geslacht, door Jezus bijeenvergaderd, zou worden één kudde en één Herder'; J.H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen. Uit de bronnen vastgesteld en beoordeeld* I (Leiden 1851) 34-35.

nen nodig was als hetgene dat ons doet inzien waartoe de wetmatigheden dienen en naar welke bestemming zij leiden, verdienden deze opvattingen volgens anderen verbetering. Er was een beweging te ontwaren die zich richtte op een vorm van algemene godsdienstigheid die niet aan een specifieke vorm van godsdienst was gebonden. Deze algemenere vorm van religiositeit uitte zich bijvoorbeeld in de moderne mystiek en het spiritisme.⁸⁴ Ook ontstond er een beweging die zich richtte op de diepte van het christelijk geloof en die hierin juist de antwoorden zag voor een nieuwe modern-christelijke traditie.⁸⁵

Het was de invloedrijke theoloog Karel Hendrik Roessingh (1886-1925) die, als exponent van de rechts-moderne theologie, ook wel malcontenten genoemd, een sterk tegengeluid formuleerde. Hij wilde het geloof niet langer in overeenstemming brengen met de natuurwetten maar zag het geloof in eerste instantie als een ‘gerichtheid van de ziel’. Roessingh koos nadrukkelijk voor het christelijke perspectief en stelde Gods openbaring in Christus dan ook centraal.⁸⁶ Door het geloof in Christus werd de mens als het ware herschapen. Hiermee werd het zwaartepunt gelegd bij het leven van de mens en werd de vroomheid een grotere rol toebedeeld. De vroomheid diende als het ware als tegenwicht voor het falen van het meer intellectuele en redelijke vooruitgangsgeloof. De vroomheid richtte zich meer op het gegrepen zijn van de ziel waardoor de gelovige Gods tegenwoordigheid kon ervaren in zijn eigen persoonlijke leven. Het rechtsmodernisme paste in deze lijn, die het goddelijke in het menselijke zocht.

Roessingh waarschuwde voor de eenzijdigheid die de linksmodernen in hun denken hadden getoond door Jezus vooral als leraar te zien. Roessingh zag het als een onvermogen om van Jezus als de Christus te spreken en hij wees op het gevaar dat de vrijzinnigheid zich hiermee uit de christelijke markt zou prijzen. Het geloof kon zo immers al te gemakkelijk worden gereduceerd tot een zedenleer waarbij er voor zaken als verlossing, genade en verzoening, christelijke thema’s bij uitstek, nauwelijks meer vocabulaire en ruimte is.⁸⁷ Roessingh riep op grote woorden als ‘Christus’ en ‘Verzoening’ niet te schromen, maar tekende hierbij aan dat het bij het bezigen van deze begrippen aankwam op een waarheid die gezeteld was in het persoonlijke geloof. Roessingh trachtte een christologie die gefundeerd zou zijn in een ontologisch waarheidsbegrip te vermijden. Hij bleef in vrijzinnig opzicht bescheiden en vroeg aandacht voor de vroomheid en het handelen hiernaar: ‘[...] ernst en toewijding, [...]

84 Zie het onderzoek van Jansen, *Op zoek*, die belangrijke namen van theologen als Abraham Rutgers van der Loeff (1847-1872), Sijo Kornelius Thoden van Velzen (1809-1900), Petrus Hofstede de Groot (1802-1886) en de schrijfster Elise van Calcar (1822-1904) noemt. Zij hielden zich bezig met seances die als middel werden gezien om zo wonderen als de opstanding wetenschappelijk te verklaren. Vergelijk ook het artikel van Rienk Klooster, ‘Dr. Cornelis Hille Ris Lambers. Een opmerkelijke dienaar van God in Jorwerd (1907-1927)’, in: Mirjam de Baar en Mathilde van Dijk ed., *Herinnering en identiteit in het vrijzinnig protestantisme* (Hilversum 2009) 55-66. Dr. Hille Ris Lambers was een spiritist en voorvechter van het vrijzinnig protestantisme. Hij richtte in 1897 samen met B.D. Eerdmans en C.J. Niemeyer de Evangelische Unie op, die later zou uitgroeien tot de Vereniging van Vrijzinnig Hervormden, zie hoofdstuk zes.

85 De opkomst van de malcontenten kan worden gesignaleerd rond 1900 en hieruit voortvloeiend het rechtsmodernisme vanaf 1910. Zij bestempelden de vorige generatie als te progressief, te afbrekend en te weinig christocentrisch. Zie T.E.M. Krijger, *A second reformation?*, 636.

86 Benjamins, *Een en Ander*, 103-107.

87 Zie ook: Marius van Leeuwen, ‘Beeltenis van Gods heilig wezen’, in: J. Goud, K. Holtzapffel ed., *Wij geloven – wat geloven wij?* (Zoetermeer 2004) 76-94, aldaar 82.

persoonlijke strijd en geloofsleven [...]. Wij vonden God in onze geest, maar moesten daar ook naar leven'.⁸⁸ Volgens Roessingh beschikte de mens over een aangeboren aanleg die ons de wereld religieus doet beschouwen.⁸⁹

Het moderne vooruitgangdenken boette aan het begin van de twintigste eeuw in aan kracht. De moderne theologie had getracht godsdienst in verband te brengen met het moderne wetenschappelijke denken, maar de cultuur was veranderd. Deze veranderende context zette het geloof dat Christus in ons leeft onder druk omdat het niet langer aannemelijk leek de mens als zodanig te zien. De opkomst van totalitaire ideologieën en het drama van de Eerste Wereldoorlog had een streep gezet door de optimistische gedachten over mens en cultuur. De geschiedenis kon als gevolg hiervan niet langer optimistisch en lineair worden geacht. De invloed van de kerk en haar positie in de samenleving nam af en in lijn hiermee raakte ook het rechtsmodernisme uit de mode.⁹⁰

Zoals uit bovenstaande uiteenzetting is gebleken, resulteerde het streven naar synthese tussen geloof en wetenschap en de vraag naar de rol van de menselijke ervaring in verschillende opvattingen en stromingen. Er is vanaf de opkomst van de moderne theologie sprake van een discussie over de vraag hoe er binnen een intellectueel georiënteerd theologisch denken ruimte kan zijn voor het persoonlijke geloofsleven.⁹¹ De verscheidenheid in opvattingen werd gevoed en versterkt door het gegeven dat aanhangers van het moderne gedachtengoed zich verspreid wisten over verschillende kerkgenootschappen. Zo zijn er door de tijd heen steeds verschillende antwoorden gegeven op de vraag waar moderne theologie haar uitgangspunten op zou moeten grondvesten. Naast het spanningsveld tussen ratio en gevoel, speelt binnen de vrijzinnigheid ook de verhouding tussen organisatie en geloofsvrijheid een rol. Hierbij speelde de vraag of men de krachten zouden moeten bundelen of dat men juist de vrijzinnige uitgangspunten het beste binnen de eigen kerkelijke en levensbeschouwelijke signatuur zou kunnen versterken.

3.6 Poging tot organisatie en de vrijzinnige 'kerkelijke wending'

Molendijk signaleert binnen de vrijzinnigheid een sterke aarzeling tegenover organisatie. De vraag is of men zichzelf vooral als stroming zag of dat men zich, over de grenzen van de verschillende kerkelijke denominaties heen, zou moeten organiseren.⁹² Volgens Molendijk is een vorm van organisatie onmisbaar om een eigen iden-

88 Benjamins, *Een en Ander*, 91 en Van Leeuwen, 'Beeltenis', 77.

89 Iemand als Gerrit Jan Heering (1879-1955, van 1919-1949 hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium) zou hier later ook aandacht aan besteden door uit te gaan van een vrijzinnige openbaringsgedachte. Zie Benjamins, 'Innig godsdienstig', 18, Cossee, 'Tegendraadse theologie', 195-196 en Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 99-100.

90 Benjamins, *Een en Ander*, 231.

91 Buitenwerf-van der Molen, *God van vooruitgang*, 32.

92 Molendijk, 'De vervluchtiging', 130. Zie ook B. Klein Wassink en Th.M. (Marius) van Leeuwen die wijzen op de spanning tussen de vrijheid van het individu ten aanzien van het geloof en het bundelen van krachten, waarbij zij wijzen op het gevaar dat de vrijzinnigheid het risico loopt gemarginaliseerd te worden als zij zich verenigen wat ten koste zou gaan van de invloed buiten de eigen kring; B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen, 'Een blik op de toekomst: vrijzinnig protestantisme, waarheen?', in: Idem ed., *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 509-525, aldaar 518-525.

titeit vorm te geven en te behouden. Een organisatie is herkenbaar en aanspreekbaar. Ze kan helderheid scheppen over waar zij voor staat. Echter, de vrijzinnigheid kenmerkt zich vooral als geesteshouding. Zij heeft ten doel gehad een denkrichting binnen een groter geheel te zijn. Omdat de vrijzinnigheid vele opvattingen herbergt en omdat zij de geloofsvrijheid bij het individu plaatst, is zij krachtens haar wezen terughoudend met betrekking tot organisatie. Om het met Molendijk te zeggen staat: '[...] een individualistisch, anti-autoritair getoonzette vorm van geloof [...] op gespannen voet met een strakke en sterke organisatie.'⁹³ De vrijzinnigheid heeft haar gedachtegoed nooit willen laten 'opsluiten' in één specifieke kerkelijke denominatie. Het vrijzinnige gedachtegoed en de vrijzinnige mentaliteit wil al deze verschillende richtingen nu juist overstijgen. De moderne theologen zagen zichzelf als de ultieme hervormers. De nieuwe theologie die zij voorstonden zou door middel van een brede verspreiding en maatschappelijke ontwikkeling, de algemeen aanvaarde vorm van christendom worden.⁹⁴

Echter, de hoeveelheid aan verschillende inzichten en de diversiteit aan opvattingen binnen de vrijzinnigheid deed de behoefte aan organisatie en vereniging aanwakken. Voorbeelden hiervan zijn de oprichting van de Vergadering van Moderne Theologen in 1866 en niet veel later, in 1870, de oprichting van de Nederlandse Protestantenvond (de NPB, sinds 2014 bekend onder de naam Vrijzinnigen Nederland). Deze werd opgericht door de Leidse hoogleraren Cornelis Willem Opzoomer (1821-1892) en Cornelis Petrus Tiele (1830-1902). De NPB wilde de individuele kerkgenootschappen overstijgen en had een anti-confessionele vereniging voor ogen. Men was namelijk van mening dat de toenemende invloed van de orthodoxie in die tijd een hervorming van het kerkelijk leven in de weg stond.⁹⁵ De NPB stelde zich ten doel de 'vrije ontwikkeling van het godsdienstig leven' te bevorderen, zowel binnen de kerkgenootschappen als daarbuiten. Ter verspreiding van het vrijzinnige gedachtegoed gaf de NPB liedbundels en andere geschriften uit, werden er zondagsscholen opgericht en lezingen en debatavonden georganiseerd.⁹⁶

De vrijzinnigheid begon echter tegen haar eigen grenzen aan te lopen. De optimistische houding en de sterke vooruitgangsgedachte namen af. De gedachte dat de kerk als instituut achterhaald zou raken omdat de moderne uitgangspunten een integratie van geloof en maatschappelijke vooruitgang teweeg zouden brengen, boette aan kracht in. Het kapitalisme liet zich van meer onaangename kanten zien en het verlichtingsoptimisme liep schade op. Zeker als gevolg van een wereldoorlog ontstond er een diepe crisis en zochten velen hun heil in andere overtuigingen, zoals het communisme. De vrijzinnigen zagen zichzelf aanvankelijk als hervormers van kerk en samenleving en waren ervan overtuigd dat een synthese met de contemporaine tijds-

⁹³ Molendijk, 'Vrijzinnigheid ruim opgevat', 15.

⁹⁴ Smit, *Uit Leidse dozen*, 12.

⁹⁵ Tom-Eric Krijger, 'De Protestantenvond als kerk der toekomst. De geschiedenis van een vervlogen ideaal (1868-1923)', in: Erik Jan Tillema ed., *Vrijzinnig Verleden* (Warmenhuizen 2017) 3-36, aldaar 33. Vergelijk Erik Jan Tillema, *Vrijzinnig Hervormde Encyclopedie* (Warmenhuizen 2017) 52-53.

⁹⁶ Voor wat bijvoorbeeld de ontwikkeling van het vrijzinnige lied en het ontstaan van nieuwe liedbundels betreft zie Adriaan Le Coq, *Wat vlied' of bezwijk', het vrijzinnig kerklied in Nederland 1870-1973* (Kampen 2005).

geest cruciaal was voor de relevantie van het christelijke geloof. Deze overtuiging werd op maatschappelijk vlak ingehaald door het socialisme.

Enerzijds ontstond er teleurstelling omdat de beoogde vooruitgang en de emancipatie, zoals de vroege linksmoderneren hadden beoogd, een utopie bleken te zijn. Anderzijds bleken de kerkelijke invloed en het orthodoxe tegenwicht toch te sterk te zijn. De inhoudelijke boodschap van de vrijzinnigheid sprak uiteindelijk te weinig mensen aan, waardoor de vrijzinnigheid in een defensieve en marginale positie werd gemanoeuvreed.⁹⁷ Binnen de afzonderlijke denominaties en stromingen zelf ontstond vanaf de jaren 1890 tot in het interbellum de behoefte om hun eigen positie te versterken buiten de NPB om. Ze wilden hun eigenheid en onafhankelijkheid niet prijs geven, maar juist versterken.

In plaats van een alternatief voor het kerkelijk leven te willen zijn, ontwikkelde de NPB zich volgens Krijger tot een alternatief kerkelijk leven op zichzelf.⁹⁸ Dit had tot gevolg dat de kerkelijke vrijzinnigheid steeds meer moeite kreeg met de overkoepelende rol die de bond zich toebedeelde.⁹⁹ Hoewel de NPB hoopte de ‘kerk van de toekomst’ te worden, aldus Krijger, nam het aantal leden niet toe. Velen huiverden voor te veel centralisatie.¹⁰⁰ De groei van de Bondsafdelingen in den lande bleek ten koste te gaan van de reeds bestaande kerkgemeenschappen. Zo verzwakte de NPB bijvoorbeeld juist de positie van de moderneren binnen de Hervormde Kerk. De NPB leek zich steeds meer te ontwikkelen in de richting van een ‘asiel’ voor moderneren die de orthodoxie wilden ontvluchten. Hierdoor werd de positie van de NPB als overkoepelend vrijzinnig orgaan ondermijnd, omdat velen van mening waren met de NPB in een concurrentiepositie te verkeren. Onder invloed hiervan gingen bijvoorbeeld lutheranen, doopsgezinden en remonstranten ook meer aandacht besteden aan hun eigen kerkelijk inhoudelijke vrijzinnige gedachtegoed.¹⁰¹ Als gevolg hiervan kwam er, volgens het onderzoek van Krijger, een ‘kerkelijke wending’ op gang binnen het vrijzinnige gedachtegoed.¹⁰² Er ontstond een herbezinning op het begrip kerk en de kerkelijke gebruiken.

De vraag die de moderne theologie vanaf haar ontstaan heeft opgeworpen, namelijk welke gevolgen de vrijzinnige uitgangspunten zouden moeten hebben op zowel organisatorisch maar ook op kerkelijk-liturgisch vlak, werd opnieuw geactualiseerd. Buitenwerf-van der Molen omschrijft het als volgt: ‘De moeilijkheid van het “goed modern” zijn, was dat door het radicaal afbreken van allerlei geloofsvoorstellingen de

97 Krijger, *A second reformation?*, 643. Zie voor een situatieschets van deze ontwikkelingen ook het proefschrift van Froukje Pitstra, *Ontelbare enkelvoudens, dr. Anne Mankes-Zernike (1887-1972), een biografie* (2014), in het bijzonder de pagina’s 298-303.

98 Krijger, *A second reformation?*, 636.

99 Tom-Eric Krijger, ‘De organisatorische spin in het vrijzinnige web, de netwerkfunctie van de Nederlandse Protestantenvbond binnen het vrijzinnig-protestantisme op lokaal, nationaal en internationaal niveau’, in: Niels van Driel en Annemarie Houkes ed., *Het vrijzinnige web, verkenningen naar vrijzinnig-protestantse netwerken (1850-1914)*. Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme na 1800, 22 (Zoetermeer 2014) 39-65, aldaar 59.

100 Krijger, ‘De Protestantenvbond’, 33. Deze huiver wordt ook benoemd door Molendijk, zie voetnoot 294.

101 Krijger, ‘De Protestantenvbond’, 34-35.

102 Krijger, *A second reformation?*, 637-638. Zie ook Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 240.

vraag ontstond wat nu eigenlijk de kern van het moderne christelijke geloof was'.¹⁰³ Het streven van het modernisme om geloofsvoorstellingen te verenigen met de moderne tijdsgeest had geleid tot het problematiseren van kerkelijke gebruiken en vormen. Na verloop van tijd realiseerde men zich echter dat dit niet meer in een behoefte voorzag. De vraag welke elementen van het geloof nu juist bewaard zouden moeten blijven, werd een nieuwe focus. Het werd zaak deze aspecten van nieuwe betekenissen en relevantie te voorzien.¹⁰⁴

Dit alles bracht teweeg dat men zich ging concentreren op zowel het gemeenschappelijke als kerkelijke leven. Als gevolg hiervan werd de kerkelijke organisatie in toenemende mate de manier waarop het vrijzinnig protestantisme zich ging manifesteren. De vraag naar de relevantie van de kerkgang, de kerkelijke gebruiken en de waarde van het Bijbellezen kon echter niet zomaar in positieve zin worden beantwoord. De moderne theologie was immers van oudsher kritisch ten opzichte van geloofsvoorstellingen. Vragen kwamen op, zoals die naar de rol van de kerkelijke vormen als de viering van de maaltijd en de doop. Ook de functie van het gebed werd aan kritische analyse onderworpen. Zo waren er opvattingen die het gebed zelfs kwalificeerden als volstrekt nutteloos omdat, aldus Buitenwerf-van der Molen: '[...] met het uitspreken van een gebed geen verandering in de gang der dingen te brengen was. De wetenschap leerde dat zaken volgens natuurwetten verliepen en het moderne geloof leerde dat Gods plannen achter die natuurwetten verborgen lagen. Hierdoor ontstond echter wel een probleem voor de individuele gelovige [...]. De moderne rationalisering van het gebed veroorzaakte een zingevingprobleem'.¹⁰⁵

Buitenwerf-van der Molen doelt erop dat het weliswaar voor aanhangers van het modernisme bij wijze van spreken geen zin had om met een gebed te vragen een ramp af te wenden, maar dat er nog wel een manier moest worden gevonden om de individuele emoties die teweeg werden gebracht door rampen te kunnen uiten. In een poging een positieve houding ten aanzien van het kerkelijke leven te behouden, deden de moderneren een beroep op de gelovigen om toch vooral de kerkgang niet op te geven. Echter, de vraag naar wat de moderne kerkdienst de kerkganger dan te bieden had, bleef onbeantwoord en werd daardoor steeds pregnanter. Buitenwerf-van der Molen concludeert: 'Door hun wetenschappelijke houding dreigden de moderneren de persoonlijke geloofsbeleving dan ook te ondermijnen'.¹⁰⁶ De meer ervaringsgerichte component leek enigszins onder druk te staan ten gunste van de wens het geloof en kerkelijk leven in overeenstemming te brengen met de contemporaine tijdgeest. Dit leidde tot een actualisering van de discussies over de kerkelijke vormen zoals de maaltijdviering.

103 Buitenwerf-van der Molen, *God van vooruitgang*, 193.

104 Ibidem, 194.

105 Ibidem, 180-181.

106 Ibidem.

3.7 ‘Armoe aan vormingsvermogen’: het modernisme onder vuur

Een andere reden voor het herwaarderen van de kerkelijke vormen als de maaltijd-
viering was dat de moderne theologie onder kritiek kwam te staan. Zo werd mo-
derne theologen verweten vormeloosheid in de hand te werken. En een geloof dat
geen vormen kent, zou leeg en daarmee niet aantrekkelijk zijn voor gelovigen. Het
ter discussie stellen van de kerkelijke rituelen zou afbreuk doen aan wat de moder-
ne theologie nu juist van oudsher beoogde: recht doen aan de geloofservaring. De
vraag die hierbij relevant werd, is waar deze vroomheid nu op stoelde. De vrijzin-
nige theologie richtte zich immers niet op een objectieve of historische openbaring.
Ook aanvaardde men de Schrift niet als onfeilbare bron van waarheid en men wees
het voorschrijvende gezag van de kerkelijke instituten af. Waarin vond die vroom-
heid dan haar fundament? Dit zou een vraag blijken te zijn die de gemoederen bezig
heeft gehouden.

In de negentiende eeuw werd het modernisme dan ook zelfs door tegenstanders als
een gevaarlijke stroming aangemerkt. Zij zou meer afbreken dan opbouwen. Door-
dat geloofservaring boven geloofsleer werd gesteld, zou het modernisme samenhang
missen en zou het de bodem onder de theologie weg slaan.¹⁰⁷ Abraham Kuyper, die
gestudeerd had bij de moderne hoogleraar J.H. Scholten in Leiden, maar die in zijn
eerste gemeente onder de invloed raakte van een meer traditionele geloofsbeleving,
keerde zich tegen de uitgangspunten van de moderne theologie.¹⁰⁸ Zo verweet hij de
modernisten dat zij alleen maar afbreuk deden aan de theologie en het geloof zonder
er iets substantieels voor in de plaats te stellen. Zo zou het modernisme wel kritiek
hebben op de orthodoxie, maar zelf met niets beters voor de dag komen. De vrijheid
die door het modernisme werd verkondigd, beoordeelde Kuyper als een negatieve
vorm van vrijheid. Hij verweet het modernisme dat het zich – net als kleine kinde-
ren – in alle vrijheid wil bewegen, maar juist in die vrijheid het eigen speelgoed stuk
maakt. Het modernisme brengt volgens hem daarom niets nieuws en mist alle werke-
lijkheidsgrond.¹⁰⁹ Het modernisme zou het christendom van zijn ‘absoluut karakter
roven’ en daarom ketters zijn.¹¹⁰ Als gevolg hiervan stond het modernisme volgens
Kuyper met lege handen. Kuyper refereerde in dit verband aan het zoenoffer. Voor
hem was de verzoeningsleer wezenlijk en hij distancieerde zich van de opvattingen
van de moderne theologie. Opvallend is ook dat Kuyper het modernisme letterlijk
‘armoe aan vormingsvermogen’ verwijt. De afbraak van kerkelijke vormen zou vol-
gens Kuyper juist in tegenstrijd zijn met wat het modernisme voorstaat: ‘Een gees-
tesbeweging, die innerlijke realiteit bezit, moet zijn frissche groeikracht juist doen
blijken, in den vorm dien ze zich schept’.¹¹¹ Als gevolg van dit alles zou het moder-

107 Krijger vat deze kritiek als volgt samen: ‘Contrary to modernism, neo-Calvinism and Roman Catholicism were well-constructed theological systems. As regards *structure*, these systems had an intellectual character, as every dogma perfectly related to all other dogmas, while all dogmas combined formed a world view that was, in itself, a logical unity’; Krijger, *A second reformation*, 246.

108 Smit, *Uit Leidse dozen*, 134-135.

109 A. Kuyper, *Het modernisme, een Fata Morgana op christelijk gebied* (Amsterdam 1871) 11.

110 Kuyper, *Het modernisme*, 19.

111 *Ibidem*, 32.

nisme volgens Kuyper meer dood dan levend zijn. In plaats van zich te ontdoen van de kerkelijke vormen zou het modernisme juist de vormen moeten (her)waarderen.

Kritische geluiden klonken ook van de als gematigd-rechtzinnig bekend staande moderne theoloog Daniel Théodore Huet en de tot de Groninger Godgeleerdheid behorende Hofstede de Groot.¹¹² Ook Jan Douwes jr. (1816-1888), predikant en net als Hofstede de Groot aanhanger van de Groninger Richting, schreef in het *Evangelisch tijdschrift voor Protestantsche Kerken* dat de moderne theologie te zeer een 'nevelbeeld' zou zijn en dat men er 'geen vat op kon krijgen'.¹¹³ Het zou het modernisme duidelijke grondbeginselen ontberen 'Van daar de onvastheid, de willekeur, de bodemloosheid, die de meeste voortbrengsels der moderne theologie in zeer erge mate aankleeft'. De moderne theologie is daarom volgens Douwes een heilloze weg die alleen maar afbreekt: 'Bouwt zij dan niets op? Krachtens haar beginsel kan zij dat niet, juist omdat haar beginsel geen beginsel is.' '... beginselloosheid, dat is het meest in het oog vallend karakter der zoogenaamde moderne theologie [...] haar beginsel is eene negatie, en eene negatie is geen fundament, waarop men iets bouwen kan'.

De moderne theologen trokken zich de kritiek aan. Zo zocht de Leidse hoogleraar Jan Hendrik Scholten (1811-1885) naar een verankering van de innerlijke vroomheid. Volgens Scholten zetelde deze in het 'getuigenis van de Geest'. Scholten probeerde hiermee een basis te leggen van waaruit het particulier menselijke kon worden overstegen. De Geest zou universele waarheid toegankelijk zou maken voor iedereen. Scholten maakte een principieel onderscheid tussen de historische en religieuze betekenis van de Schrift. Volgens Scholten verlangt de mens ten onrechte een objectief bewijs van de theologie. Hij achtte dit zowel onverstandig als onhaalbaar. Scholten schreef dat de Schrift '... uit godsdienstig oogpunt beschouwd, niet den regel maar de uitdrukking' is van het christelijk geloof.¹¹⁴ In zijn boek *De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen, uit de bronnen vastgesteld en beoordeeld, Deel I* schrijft Scholten: 'De grond, waarop de Hervormde kerk hare kennis bouwt van de christelijke godsdienst als historisch feit, kan uit den aard der zaak geen andere zijn dan de getuigenis der Schrift. De grond daarentegen, waarop zij de waarheid der godsdienst zelve bouwt en het Woord van God in de Schrift als de uitdrukking van hare eigen belijdenis erkent, is evenmin gelegen in de getuigenis der kerk, als in het historisch-kritisch bewijs voor de echtheid en geloofwaardigheid der Bijbelboeken; maar in de getuigenis des Heiligen Geestes, d.i. in de overeenstemming van hetgeen God volgens de Schrift in Jezus Christus geopenbaard heeft met hetgeen Hij nog door zijnen Geest openbaart aan de rede en het geweten van den mensch...' ¹¹⁵

112 Hofstede de Groot, *Over moderne theologie*, 162 en [D.Th. Huet] *Wenken opzigtelijk moderne theologie* ('s-Gravenhage 1858) 47. Dit werk verscheen anoniem. Huet heeft zich echter later als auteur bekendgemaakt. Zowel Hofstede de Groot als Huet waren de mening toegedaan dat de modernen de zekerheid van de heilsfeiten zoals opgetekend in de evangeliën, ondermijnden en de gelovigen terugwierpen op hun eigen oordeels- en bevattingsvermogen in geloofskwesties (het verwijt van subjectivisme). Dat kon volgens hen geen basis zijn voor een heilzaam geloofsleven.

113 Voor deze alinea: J. Douwes jr., 'Wat is moderne theologie?', *Stemmen voor waarheid en vrede. Evangelisch tijdschrift voor de Protestantsche kerken* 3 (1866) 18-25, aldaar 22, 25.

114 Scholten, *De Leer I*, 116.

115 Ibidem, 115-116.

Dat de kerk door God met onfeilbaar gezag bekleed zou zijn, kan volgens Scholten niet worden bewezen en de vraag is volgens Scholten dan ook of er eigenlijk wel bewijzen voor te geven zijn en sterker nog, of dit gewenst zou zijn. Geloof zou volgens Scholten nooit afhankelijk moeten worden gemaakt van het menselijke gezag: 'Wie op gezag gelooft, gelooft zelf niet; een ander gelooft in zijne plaats'.¹¹⁶ Scholten legde het accent daarom bij de erkenning van de waarheid door de gelovige en die is nu eenmaal subjectief van aard: 'Het objectief ware moet door den subjectieven geest [...] opgenomen d.i. erkend worden'.¹¹⁷ Scholten ontkende hiermee de onbetwistbare betrouwbaarheid van historische claims en gaf aan dat het gezag van de Schrift berust op de inwendige getuigenis van de Heilige Geest.¹¹⁸ Deze Geest is getuigend aanwezig in de mens en is tevens verbonden met de menselijke rede en diens geweten. De mens is nu eenmaal feilbaar en onvolkomen, zo beweerde Scholten. Maar de innerlijke getuigenis van de Geest, die spreekt tot het geweten en de rede van de mens, vraagt van de gelovige zich rekenschap te geven van zijn geloof.¹¹⁹ De toegang van de gelovige tot de Bijbelse waarheid vindt plaats door middel van de Heilige Geest.

Interessant is de reactie van predikant Hendricus Uden Masman jr. (1809-1877), die een directe reactie gaf op het eerder genoemde epistel van Kuypers, door hem op zijn beurt te verwijten dat hij zich terugtrok in 'het Asyl der orthodoxie'.¹²⁰ Dat het modernisme zich geen nieuwe vormen had weten te scheppen wil volgens Masman niet zeggen dat het modernisme inhoudsloos is. Hij stelt als tegenvraag:

Is het Christendom een geestes-richting, die innerlijke realiteit bezit, ja of neen? Ik denk, door K. [Kuypers] zal die vraag bevestigend beantwoord worden. Heeft het Christendom der eerste tijden zich een nieuwen vorm geschapen, of heeft het de vormen, die het vond vervuld met zijn geest en zoo van lieverlede vernieuwd? Van Jezus zelve weten wij, dat hij als Jood getrouw bleef aan de oude vormen; van zijne discipelen, dat zij zoo

116 Ibidem, 121, 127, 157.

117 Ibidem, 219.

118 Hierbij zij opgemerkt dat het getuigenis van de Geest (*testimonium internum spiritus sancti*) ook in het neo-Calvinisme van onder meer Abraham Kuypers en Herman Bavinck een centrale rol speelt. Als opvolger van Kuypers was Bavinck (1854-1921) hoogleraar dogmatiek aan de Vrije Universiteit. Hij worstelde met de kritische vragen die de moderne theologie opwierp. Hoewel Bavinck zijn eigen tijd omschreef als een tijd van twijfel, was er volgens hem wel degelijk geloofs zekerheid mogelijk; Herman Bavinck, *Geloofs zekerheid*. Teksten ingeleid en geannoteerd door Henk van den Belt (Soesterberg 2016) 265. Geloofs zekerheid wordt bij Bavinck gekenmerkt door een drieslag: het evangelie komt tot ieder mens. De verkondiging van de heilsboodschap is in dit opzicht een feit en dus objectief. De verkondiging doet vervolgens een appel op het geweten van de mens en door dat appel werkt de Heilige Geest door in het geloof en de geloofs zekerheid. Het subjectieve element in de geloofs zekerheid behelst de indruk die de verkondiging nalaat bij de mens. Deze indruk vraagt om een respons; Bavinck, *Geloofs zekerheid*, 286. Van den Belt voegt toe: '[...] het is een opgeven van de strijd tegen het getuigenis van de Heilige Geest'. Van den Belt karakteriseert dit als een daad van vrije wil. Maar de verkondiging zelf en het feit dát het verkondigd wordt '[...] berust op de beschikking van God', aldus hoogleraar systematische theologie Henk van den Belt; Ibidem, 285. Hoewel het getuigenis van de Geest een laatste grond is van het geloof en bij Bavinck als tegenwicht dient voor subjectivisme, geeft Van den Belt aan dat Bavinck hier wel dichtbij in de buurt komt; Ibidem, 297. Om tegemoet te komen aan de bezwaren van subjectivisme bepleit iemand als Scholten een universele opvatting van het getuigenis van de Geest die voor ieder mens toegankelijk en kenbaar is indien hij zedelijk rein is. Bij Bavinck berust het getuigenis van de Geest op de beschikking van God en daarmee is zijn opvatting van het getuigenis van de Geest eerder particulier dan universeel; Ibidem, 286. Zie voor verdere toelichting en discussie over de twee afzonderlijke posities Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology, Truth and Trust* (Leiden en Boston 2008).

119 Scholten, *De leer I*, 221.

120 Uden Masman jr., *Het modernisme*, 28.

lang mogelijk daaraan bleven aansluiten. Geweldige omkeeringen op maatschappelijk en staatkundig gebied waren noodig om het Christendom te dwingen zich nieuwe vormen te verschaffen. En dat vele harten, ook die van menig oud-gereformeerde, zich nog maar niet boven den ouden vorm [...] verheffen kunnen, dat weet zeker Dr. K. zelf het allerbest! [...]. Derhalve niet in het scheppen van nieuwe vormen betoont zich, moet zich betoonen, de innerlijke realiteit eener geestesbeweging.¹²¹

Het modernisme bezit volgens Masman wel degelijk realiteit omdat het verbonden is met de zedelijkheid. Maar waar die zedelijkheid vervolgens op gestoeld is, is een vraag waar het modernisme zich volgens Masman niet mee bezighoudt omdat het dergelijke absolute claims niet wil en kan maken. Masman vat zijn betoog dan ook samen met: 'Eén dwaas kan meer vragen dan zeven wijzen kunnen antwoorden'.¹²²

Het spanningsveld tussen gevoel en ratio heeft de gemoederen binnen de vrijzinnigheid danig bezig gehouden. Er is steeds gepoogd deze aspecten in zekere balans met elkaar te brengen. De opmerking van Kuyper dat de vrijzinnigheid zichzelf geen vormen heeft weten te verschaffen is een belangrijk punt van kritiek. In de volgende paragraaf zal dit worden verduidelijkt. In de volgende hoofdstukken zal dit nader worden uitgewerkt als zichtbaar wordt hoe de Bijbelwetenschappelijke kritiek in heeft gewerkt op het denken over de kerkelijk-liturgische vormen zoals doop en maaltijd.

3.8 De zoektocht naar religieuze integriteit: kritiek op de maaltijd

De moderne theologie heeft getracht geloof te verbinden met ervaring en innerlijke overtuiging. De relevantie van het geloof is volgens de moderne theologie gelegen in het persoonlijke geleefde leven. Bijbelse weergaven konden en mochten naar het oordeel van moderne theologen strijdig zijn met wat historisch als waar werd verondersteld.¹²³ Door de Bijbelwetenschappelijke kritiek te incorporeren in hun theologie wilden de modernen het geloof zuiveren van claims die zij als onbetrouwbaar zagen. Het 'wezen' van het christendom diende volgens de modernen niet in een historisch bewijsbare openbaring gevonden te worden, maar in een zedelijke levenshouding en 'navolging van Christus'.

Deze opvatting leidde zowel tot kritiek op de rooms-katholieke leer van de transsubstantiatie als op de protestantse legitimatie van de liturgische maaltijd middels een Schriftuurlijke onderbouwing. Zo viel J.H. Scholten bijvoorbeeld Zwingli bij, die niet alleen het leerstuk van de transsubstantiatie bekritiseerde omdat het in strijd zou zijn met de Schrift, maar ook, zo beweert Scholten, omdat Zwingli dit als een 'aanranding van de *ere Gods*' kwalificeerde.¹²⁴ Zwingli wees de transsubstantiatie volgens Scholten af omdat: '... men aan eene zinnelijke substantie eene kracht toekende, die alleen aan God behoort, en daarmee zoowel den Schepper in het schepsel als het

121 Ibidem, 32.

122 Ibidem, 43.

123 Benjamins, *Een en Ander*, 58.

124 Scholten, *De leer* II, 10.

schepsel in den Schepper deed veranderen'.¹²⁵ Dit gegeven heeft volgens Scholten de neiging tot 'kreatuurvergoding': 'Zwingli hield het voor onbetamelijk, om aan eene *eindige* en *stoffelijke* zelfstandigheid een vermogen toe te schrijven, dat alleen *van* God kan afgeleid worden, en zag daarin eene ongeoorloofde kreatuurvergoding'.¹²⁶ Volgens Scholten heeft Zwingli er terecht op gewezen dat de leer van de transsubstantiatie afbreuk deed aan de heiligheid van de kerkelijke maaltijd. De heiligheid kon niet gelegen zijn in een magische handeling, die ook nog eens verbonden was met voorschrijvende macht. De heiligheid van de liturgische maaltijd zetelde in een eerbiedwaardige gemoedstoestand.

De Reformatie rekende af met de macht van kerk en clerus en zocht haar fundament in de objectieve Schrift. Dit plaatste de modernen voor een ander probleem. Zij vonden hierin, in navolging van de Bijbelwetenschappelijke kritiek, juist *geen* overtuigend bewijs voor de claim dat de kerkelijke maaltijdviering daadwerkelijk door Jezus zou zijn ingesteld. Als gevolg hiervan en als gevolg van de afwijzing van de klassieke verzoeningsleer, ontwikkelde de moderne theologie een moeizame verhouding met de maaltijdviering. De maaltijd dreigde hierdoor een lege vorm te worden. En zo bracht de moderne theologie, door haar intellectuele en wetenschappelijk ingestelde visie op wat wel of niet door kon gaan als integrale en zinvolle geloofsvoorstelling, een belangrijk probleem teweeg: juist door hun rationele en kritische houding dreigden de modernen een persoonlijke geloofsbeleving in de weg te staan.¹²⁷ Dit is volgens Buitenwerf-van der Molen paradoxaal, omdat het de moderne theologie nu juist te doen was om de persoonlijke geloofservaring in het eigen geleefde leven.

Belangrijke vraag is nu waar en hoe ervaringen hun uitdrukking kunnen vinden en op welke wijze deze kunnen worden gedeeld met anderen. Als er geen gemeenschappelijke uitdrukkingmogelijkheden worden geboden, dan is de vraag of een vrijzinnige kerkdienst niet veeleer een intellectuele aangelegenheid wordt. De modernen worstelden met de consequenties van de praktische doorvoering van hun uitgangspunten. In de volgende hoofdstukken zullen een aantal debatten worden behandeld die hier een licht op zullen werpen. De maaltijdviering als concrete kerkelijke vorm dient hierbij als onderwerp van studie.

3.9 Conclusie

In dit hoofdstuk is betoogd dat de vrijzinnigheid vooral een geesteshouding is die de contemporaine tijdgeest en de (Bijbel)wetenschappelijke inzichten in overeenstemming wilde (en nog altijd wil) brengen met het geloof. Dit betekent dat de vrijzinnigheid als stroming allesbehalve uniform en vastomlijnd is, maar als divers en dynamisch moet worden verstaan. In dit hoofdstuk is voorts gekeken naar de ontstaansgeschiedenis van het Nederlands vrijzinnig protestantisme. Onder invloed van

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ J.H. Scholten, *Antwoord aan zijne beoordeelaars* (Leiden 1861) 330.

¹²⁷ Buitenwerf-van der Molen, *God van vooruitgang*, 181.

zowel het humanisme, de Verlichting en het Duits Idealisme als reactie hierop, is de moderne theologie binnen het Nederlands protestantisme vanaf de negentiende eeuw een eigen weg gegaan.

De Groninger Godgeleerden, met als belangrijke voormannen Hofstede de Groot en Van Oordt, worden beschouwd als voorlopers van de moderne theologie in Nederland. Zij wezen elke vorm van overheersend leergezag af en kenden een optimistisch mensbeeld. Zo ontwikkelden zij ook een eigen visie op de zondeval. Zij benaderden die vanuit een door optimisme ingegeven goddelijke opvoedingsgedachte. Geloof is volgens hen ten diepste een zaak van innerlijk gemoed. De zich meer expliciet modern noemende theologen worden veelal onderverdeeld in linksmodernen (ook wel oud-modernen genoemd) en rechtsmodernen (ook wel aangeduid als malcontenten). De linksmodernen, zoals Opzoomer en Scholten, probeerden de natuurwetten in overeenstemming te brengen met het geloof. In hun optiek was er geen ruimte voor bovennatuurlijke wonderverhalen, omdat die zich niet lieten verstaan met de wetenschappelijke inzichten. Roessingh behoorde tot de rechtsmodernen en vond de linksmodernen te eenzijdig in hun benadering. Hij was van mening dat er meer aandacht zou moeten zijn voor een christocentrisch georiënteerd christendom in plaats van een te wetenschappelijk-rationele benadering.

Duidelijk is geworden dat de moderne theologie de waarde van de geloofservaring boven de geloofsleer stelde en dat men ernaar streefde de geloofsinhouden in overeenstemming te brengen met de eigentijdse geloofsbeleving en wetenschappelijke inzichten. Door het streven naar een integer en zuiver geloof ontstond de vraag naar de inhoud van geloofsvoorstellingen, waaronder de kerkelijke vormen. Deze kwamen onder druk te staan omdat zij werden gezien als verouderd en niet meer in lijn met het vernieuwde denken en geloven. De vraag die steeds een rol bleef spelen is hoe de ervaring van de gelovige tot uitdrukking kan worden gebracht indien de vormen onder druk staan. Deze kwestie heeft de gemoederen in vrijzinnige kringen bezig gehouden, zoals zal blijken uit het hiernavolgende. In de komende hoofdstukken zullen een aantal opvallende debatten uit de geschiedenis van de Nederlandse vrijzinnigheid aan bod komen. Aan de hand hiervan zal worden verhelderd hoe er binnen de vrijzinnigheid gezocht is naar een antwoord op de vraag over de relevantie van kerkelijke vormen als de maaltijdviering.

4 Debat I: De gebroeders Hugenholtz; gemeente zonder maaltijd

De liturgische maaltijd als ‘... kerkelijke leugen [...] in een afschuwelijke gedaante’.¹

4.1 Inleiding

Uit het vorige hoofdstuk is gebleken dat moderne theologen de Bijbel niet zagen als een historisch-feitelijke weergave van goddelijke openbaring, maar meer als een bron die mensen aanspoort tot het leiden van een zedelijk leven. Met het oog op dit laatste hechtten negentiende-eeuwse moderne theologen veel waarde aan de godsdienstige ontwikkeling en de (geloofs-)ervaring. Hoewel er sprake is van vele stromingen en denkrichtingen binnen de moderne theologie kenden zij een gemeenschappelijk doel, namelijk de kerk te hervormen en de geloofstraditie te ontdoen van wat in hun ogen ‘onzuivere aannames’ waren. Zo streefden moderne theologen ernaar het geloof in overeenstemming te brengen met de inzichten en ontwikkelingen van de tijdgeest waarin zij leefden. Deze uitgangspunten raakten ook de kerkelijke vormen zoals de maaltijd. Als gevolg hiervan werd de maaltijd onderwerp van debat.

In dit hoofdstuk wordt het linksmoderne gedachtegoed van Petrus Hermannus (Herman) Hugenholtz jr. en dat van zijn broer Philip Reinhard (Reinhard) Hugenholtz besproken. Van alle moderne theologen zijn zij als zeer vooruitstrevend de geschiedenisboeken ingegaan, met name daar waar het ging om het hervormen van het kerkelijk georganiseerde leven. In dit hoofdstuk worden de argumenten van de twee broers, die een rol speelden in hun poging het kerkelijke leven te ‘zuiveren’ van onder meer de liturgische maaltijd, uiteen gezet.

4.2 Geloof verdraagt geen compromis

De broers Reinhard (1821-1889) en Herman (1834-1911) Hugenholtz werden geboren uit een rijk predikantengeslacht. Hun vader Petrus Hermannus sr. (1796-1871) eveneens predikant. Hij studeerde theologie in Utrecht en werd in 1819 door zijn vader bevestigd als Nederlands Hervormd predikant in Woudenberg. Petrus Hermannus sr. promoveerde in 1821 op de Romeinenbrief van Paulus. Hij trouwde in 1819 met Catharina Christina van Affelen, die een bijzondere interesse bleek te hebben

1 P.H. Hugenholtz jr., *Afscheidswoord aan de leden en vrienden der Vrije Gemeente* (Amsterdam 1909) 18.

voor poëzie. Ook schreef zij zelf gedichten, die na haar dood in 1834 door Petrus Hermannus sr. zijn gebundeld en in beperkte kring uitgegeven. De broers Reinhard en Herman zijn uit dit huwelijk geboren. Hun vader hertrouwde in 1836 met Hillegonda Cornelia Snellen en ook dit huwelijk heeft kinderen voortgebracht, onder wie Frederik Willem Nicolaas (Frits) Hugenholtz (1839-1900), die later naar Amerika zou vertrekken om daar het moderne gedachtegoed van De Vrije Gemeente te berde te brengen.² Zowel de poëtische inslag van moederszijde als de theologische geloofsopvattingen van hun vader zijn van invloed geweest op de ontwikkeling van het theologisch denken van Reinhard en Herman. Zo kwamen zij via hun vader al vroeg in aanraking met het piëtisme³ en met het gedachtegoed van de Zwitserse theoloog Vinet. Deze genoot veel invloed in Nederlandse Réveil-kringen en Petrus Hermannus sr. was door hem geïnspireerd geraakt. Deze ethisch georiënteerde Réveil-beweging legde de nadruk op het geweten en een zedelijke waardering van Schrift en leer.⁴

Reinhard en Herman studeerden, net als hun vader, theologie in Utrecht.⁵ Reinhard voltooide daar ook de predikantsopleiding, terwijl Herman zijn studie voortzette in Leiden, dat bekend stond als een ‘modern bolwerk’.⁶ Na beiden eerst elders verdienstelijk te zijn geweest als predikant binnen de Nederlandse Hervormde Kerk,

² Zie voor een uiteenzetting van de genealogie van het geslacht Hugenholtz en achtergronden: www.hugenholtz.net (laatst geraadpleegd op 3-3-2021). Halfbroer Frits (Frederik Willem) Hugenholtz, weliswaar minder bekend maar ook pleitbezorger van de modern-theologische richting, brak als predikant eveneens met de Nederlandse Hervormde Kerk. Frits studeerde in Leiden en zette zich in voor onder meer de Nederlandse Protestantenbond. Hij voelde zich sterk aangetrokken tot de sociale beweging. Voor hem behoorden bidden en werken samen te gaan en zijn zij: ‘... in waarheid één. Elk oprecht en ernstig gebed is een daad van het hart, waarop de daad van het leven volgen moet en volgen zal [...] Zoo komt het werken eerst door het bidden tot zijn recht en verkrijgt het bidden eerst onder en door het werken beteekenis en waarde. In beide spreekt zich gelijkelijk uit de godsdienst des harten’, zo schreef Frits Hugenholtz in een bijdrage die opgenomen is in de bundel ‘Hugenholtz’ levenslicht uit den nieuweren tijd’, F.W.N. Hugenholtz, ‘Bid en Werk’, in: *Hugenholtz’ levenslicht uit den nieuweren tijd*, herzien en bijgewerkt door M. Bruyel-de Favauge e.a. (6^e druk; Amsterdam 1914) 174-175, aldaar 175. Alle drie de broers hadden belangstelling voor het Unitarisme. Zo hebben Herman en Reinhard zich ingezet voor godsdienstige internationale betrekkingen en waren zij betrokken bij congressen op dit gebied. Zie onder meer de bundel ‘Religion and Liberty, addresses and papers at the second international council of unitarian and other liberal religious thinkers and workers, held in Amsterdam, september, 1903’, P.H. Hugenholtz jr., *Religion and Liberty, addresses and papers at the second international council of unitarian and other liberal religious thinkers and workers, held in Amsterdam, september, 1903* (Leiden 1904). Frits vertrok naar Grand Rapids Michigan (VS) om te werken voor een Nederlandse vrijzinnige gemeente aldaar, die ook bekend kwam te staan onder de naam ‘Vrije (Hollandsche) Gemeente’. Ook werden er zustergemeenten in Kalamazoo en Chicago gesticht; zie Froukje Pitstra, ‘Vrees niet, gij klein kudde!’ De gebroeders Hugenholtz en de Vrije Gemeente – een geschiedenis van vrijzinnigheid’, in: Erik Jan Tillema ed., *Vrijzinnig Verleden I* (Warmenhuizen 2017) 37-70. Zie voor meer informatie over Frits Hugenholtz: H. Noordegraaf, ‘Hugenholtz, Frederik Willem Nicolaas (1839-1900)’, *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme IV* (Kampen 1998) 222-223.

³ Zie ook het volgende hoofdstuk waarin de invloed van deze stroming op predikant B.C.J. Mosselmans wordt besproken.

⁴ Cossee, ‘De stichting’, 102. De Réveil-beweging was afkomstig uit Genève en kende in diverse Europese landen invloed, waaronder in Duitsland en Nederland. De bloeitijd was van ongeveer 1810-1865 en Nederlandse voor mannen van deze stroming waren Willem Bilderdijk en Isaïac da Costa. Deze ‘opwekkingsbeweging’ keerde zich af van het rationalisme van de Verlichting en legden het accent bij een innerlijke ervaring van het geloof en een zedelijke levenswandel.

⁵ Voor biografische gegevens over beide broers, zie: D. Jansen, ‘Hugenholtz jr., Petrus Hermannus (1834-1911)’, *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme V* (Kampen 2001) 267-269 en D. Jansen, ‘Hugenholtz, Philip Reinhard (1821-1889)’, *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme V* (Kampen 2001) 269-271.

⁶ Cossee, ‘De stichting’, 103.

vertrokken zij naar Amsterdam. Reinhard werd hier in 1857 beroepen en Herman in 1866. Hadden ze eerst nog de hoop opgevat binnen de Nederlandse Hervormde Kerk ruimte te vinden voor hun vrijzinnige opvattingen, met het in 1867 ingestelde mannelijke kiesrecht zou deze hoop ijdel blijken te zijn.⁷ Zoals betoogd in het vorige hoofdstuk, bleek dat met het invoeren van het kiesrecht, wat een democratisering zou moeten zijn van de manier waarop ambtsdragers gekozen konden worden, de orthodoxie aan invloed had gewonnen. Dit tot teleurstelling van menig modern gezinde predikant. Het klimaat binnen de Nederlandse Hervormde Kerk bleek steeds minder aan te sluiten bij modern-theologische opvattingen. Hoewel de geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Gemeente te Amsterdam een traditie kende van predikanten die de vrijzinnigheid een warm hart toedroegen, werden met het instellen van het kiescollege in 1869 aldaar, in navolging van het ingestelde kiesrecht, steeds meer orthodox gezinde ambtsdragers aangetrokken. Ook klonk vanuit de gemeente in toenemende mate kritiek op de vrijzinnige prediking van hun voorgangers. Zo kwam het Herman duur te staan dat hij in zijn paaspreek op 9 april 1871 de lichamelijke opstanding van Jezus had betwist. Het rumoer verstomde enigszins, maar toen hij op 18 februari 1877 in een doopdienst de zondeval onder vuur had genomen, was voor velen de maat vol. Ook had Herman tijdens deze dienst niet gedoopt 'in' maar 'tot' de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, hetgeen velen een doorn in het oog was.⁸

De directe aanleiding die de spreekwoordelijke bom voor de gebroeders Hugenholtz deed barsten, was de instelling van de belijdenisvragen door de synode in 1877. De broers hadden zo hun eigen opvattingen over de inhoud, rol en functie hiervan en zij vatten de belijdenisvragen van de Nederlandse Hervormde Kerk dan ook op als dogmatische vragen en geen gezindheidsvragen. De broers konden zich niet in het standpunt van de kerk vinden en hebben de invoering van de belijdenisvragen dan ook opgevat als een poging hen de vrijheid van geloof te ontnemen. Krijger schrijft dat de invoering van de belijdenisgeschriften niet alleen bij de gebroeders Hugenholtz verkeerd viel, maar ook bij menig ander modern predikant. Door velen werden de belijdenisgeschriften ervaren als een vorm van 'formulierdwang' die volgens moderne predikanten zowel voorgangers als gemeenteleden het morele recht ontnam hun geloof te belijden naar eigen ervaring en opvatting. Kortom, de geestelijke

7 De gebroeders Hugenholtz hebben getracht het vrijzinnige geluid binnen de Nederlandse Hervormde Kerk te behouden. De kritiek nam echter zowel intern toe als ook extern. Toen Abraham Kuiper in 1870 werd aangesteld in Amsterdam, maakte dit de positie van de vrijzinnigheid er niet beter op. Opvallend is, zo schrijft Cossee, dat in hun hervormingsgedachte van de Nederlandse Hervormde Kerk, de gebroeders Hugenholtz dichtbij Kuiper stonden. Hun ecclesiologische opvattingen kwamen overeen in het gegeven dat zij de oplossing voor de richtingstrijd gelegen zagen in het toekennen van meer autonomie aan de plaatselijke gemeenten. Hervorming moest niet worden opgelegd, maar moest gedragen worden door de gemeente zelf. Ook waren beiden standvastig en eenduidig in hun opvattingen en wezen zij staatssteun af. Zie Cossee, 'De stichting', 107 en 115.

8 Ibidem, 106. De tekst in Matt. 28:19 'Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest...' vormt van oudsher de basis voor de christelijke doop als kerkelijk gebruik. Vanuit deze tekst ontstond de zogenaamde triniteitsformule waarmee werd gedoopt in naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. De moderne theologen betwisten de klassieke exegese van dit vers en stelden zowel vragen bij de zondeval als ook bij de natuur van Christus (zie ook het vorige hoofdstuk en vergelijk de kritiek van Mosselmans op de doop in het volgende hoofdstuk, paragraaf 5.4.1).

vrijheid die de moderne theologie zo karakteriseert stond hier op het spel.⁹ De gebroeders Hugenholtz waren dan ook van mening dat de innerlijke vroomheid en de gewetensvrijheid, waar het geloof toch zo sterk mee verbonden was, werden beknod en bekneld door kerkelijke structuren en vormen.¹⁰ Voor de broers was na jarenlange kinnesinde hiermee de grens bereikt en het besluit werd dan ook genomen de Nederlandse Hervormde Kerk de rug toe te keren. In *Stemmen uit de Vrije Gemeente* staat in de bijdrage 'De Stichting der Vrije Gemeente te Amsterdam' het volgende: 'De Vrije Gemeente te Amsterdam dankt voor 't naast hare geboorte aan de besluiten van de Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk van 1877 in zake de belijdenisvraag, besluiten die een onweer deden losbarsten dat reeds jaren lang gebroeid had en aanleiding gaven tot een scheuring die op den langen duur niet achterwege blijven kon'.¹¹

Zelf iets nieuws beginnen leek de meest voor de hand liggende keuze te zijn. Aansluiting zoeken bij een ander kerkgenootschap bleek namelijk voor de broers al geen optie meer te zijn. De breuk met de Nederlandse Hervormde Kerk was dan wel direct gelegen in de invoering van de belijdenisgeschriften, maar kende een langere aanloop. De kritiek die de broers in algemene zin hadden op de kerk als instituut, trof niet alleen de Nederlandse Hervormde Kerk maar ook andere kerkelijke denominaties. Hoewel de gebroeders Hugenholtz met de gedachte hebben gespeeld zich aan te sluiten bij de Remonstrantse Broederschap, die inmiddels sinds 1873 onder leiding van de seminariehoogleraar C.P. Tiele een stevige vrijzinnige koers was gaan varen, bleek dit voor hun geen bevredigende oplossing te zijn.¹² Aansluiten bij de Remonstrantse Broederschap zou weliswaar administratieve en financiële voordelen hebben gehad, maar de gebroeders Hugenholtz hielden er een eigen opvatting op na over hoe een vrijzinnige geloofsgemeenschap vorm gegeven zou moeten worden. Hun grootste bezwaar lag in het gegeven dat de Remonstrantse Broederschap een kerkgeschiedenis kende die voortgedreven werd door inhoudelijke leeropvattingen. Deze opvattingen beschouwden de gebroeders Hugenholtz als te voorschrijvend en dus opgelegd en dogmatisch. Ook bevatten Remonstrantse kerkdiensten doop en maaltijd en werd er op christelijke hoogtijdagen gekerkt. Dit riep weerstand op bij de gebroeders Hugenholtz omdat zij streefden naar volledige vrijheid.¹³ Zo schrijft

9 Krijger, *The eclipse*, 179-180.

10 P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en Herinneringen* (Amsterdam 1904) 19.

11 P.H. Hugenholtz jr. ed., 'De stichting der Vrije Gemeente te Amsterdam', *Stemmen uit de Vrije Gemeente* 1 nr. 1 (1878) 9-22, aldaar 9. Zie ook: P.H. Hugenholtz jr. 'De stichting der Vrije Gemeente te Amsterdam', in: H. Rogaar ed., *Bloemlezing uit de toespraken en artikelen van P. H. Hugenholtz jr. Uitgegeven ter zijner nagedachtenis* (Gouda 1912) 4-22, aldaar 4-5 en P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 148.

12 Veel leden van de Nederlandse Hervormde Kerk die de vrijzinnige richting aanhingen en die besloten de Nederlandse Hervormde kerk te verlaten, kozen voor de inmiddels 'radicaal vrijzinnige koers' van de Remonstrantse Broederschap, aldus Cossee, 'De stichting', 101 en 109.

13 Krijger, *The eclipse*, 182-183. Zie ook de uiteenzetting van Ph.R. Hugenholtz, 'Iets over de Vrije Gemeenten', *Stemmen uit de Vrije Gemeente* 7 (1884 [1885]) 145-155. Ph.R. Hugenholtz gaat in op de vrijheid die De Vrije Gemeente zou moeten karakteriseren. Deze vrijheid gold ten opzichte van het christendom zelf als ook ten aanzien van andere kerkelijke denominaties. Ook gaat het artikel 'De Stichting der Vrije Gemeente te Amsterdam', in: *Stemmen uit de Vrije Gemeente* in op het niet aansluiten bij de Remonstrantse Broederschap; P.H. Hugenholtz, jr. ed., 'De stichting', 9-22, aldaar 16. Zie ook Ph.R. Hugenholtz, 'Remonstrantse broederschap of Vrije Gemeenten', *Stemmen uit de Vrije Gemeente* 13 (1890) 200-207. Barnard beschrijft in zijn onderzoek dat er vanuit de Remonstrantse Broederschap met teleurstelling is gereageerd op het gegeven dat De Vrije Gemeente niet koos

Herman: 'Een kerk en toch met name de Ned. Hervormde is niet een vrije vereniging tot aankweking van godsdienstig leven, dat elk op zijne wijs opvat en formuleert, maar zij gaat uit van een bepaalde leer en heeft een dogmatischen inslag [...] het confessioneel beginsel is niet prijsgegeven'.¹⁴ En met name dit laatste, de 'onopgeefbaarheid' van het confessionele beginsel, was voor de broers een achterhaald beginsel geworden waar zij geen concessies meer aan konden doen, wilden zij recht doen aan hun overtuiging en geloofsintegriteit.¹⁵ Zo kwam het dat de gebroeders Hugenholtz in 1877 'hun' Vrije Gemeente te Amsterdam stichtten.

4.3 'Een blijde, onvergetelijke dag'

Op 3 februari 1878 kwam De Vrije Gemeente voor het eerst samen in het lokaal Concordia, waarbij ongeveer 800 á 900 personen aanwezig zouden zijn geweest.¹⁶

Herman gaf leiding aan deze eerste 'godsdienstoefening' en refereerde aan de tekst uit Lucas 12:34: 'Vreest niet, gij klein kuddeke!' Hiermee wilde hij de aanwezigen bemoedigen door hun erop te wijzen dat de leerlingen van Jezus destijds ook de moed hadden gehad zich los te maken van het oude en bekende. In de eerste periode telde De Vrije Gemeente 600 leden en 350 begunstigers. Twee jaar later lagen de getallen anders: 800 leden en 600 begunstigers. In 1879 werd een gebouw aangekocht aan de Weteringschans te Amsterdam dat op 2 mei 1880 in gebruik werd genomen, de later bekende poptempel Paradiso.¹⁷

Herman Hugenholtz sprak van een 'blijde, onvergetelijke dag voor de Vrije Gemeente'.¹⁸ Hij benadrukte bij de oprichting dat het hem als modern theoloog niet te doen was om zaken af te breken, zoals de veelgehoorde kritiek luidde in die tijd. Ook vloeiden zijn opvattingen niet voort uit wetenschappelijke motieven, maar in de eerste plaats uit wat hij noemde godsdienstige behoeften: 'Wij geloofden, daarom spra-

voor aansluiting met de Remonstranten. Zo achtte de Amsterdamse predikant Joannes Wilhelmus Bok (1831-1889) veel van de kritiek van de gebroeders Hugenholtz 'scherpslijperij'. Ook al had de Remonstrantse Broederschap een dogmatische geschiedenis en was zij als kerkelijk georganiseerd, de gedachten die er leefden waren wel degelijk modern. Verenigd hadden beide partijen meer kunnen bereiken volgens Bok; Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 81. Ook remonstrants predikant Hermanus Ysbrand Groenewegen (1862-1930) nuanceert de kritiek van de gebroeders Hugenholtz en concludeert dat de Remonstrantse Broederschap niet minder dan De Vrije Gemeente ruimte laat voor het vrijzinnig beginsel en achtte de oprichting van De Vrije Gemeente niet noodzakelijk omdat de Remonstrantse Broederschap genoeg ruimte zou laten: 'De huiver voor het gebruik van het woord "christelijk" in de doelstelling is niet terecht, daar alle deelnemers het (moderne) christendom aanhangen [...] Dat zij avondmaal en doop handhaaft, komt doordat velen er grote waarde aan hechten. Zij vraagt niet eens een geloofsbelijdenis. Zij sluit slechts diegenen uit die geen godsdienst willen'; *Ibidem*, 293. Waar volgens Barnard De Vrije Gemeente zelfs niet de vraag stelde aan nieuwe leden of ze al dan niet gelovig waren, heeft de Remonstrantse Broederschap altijd nadrukkelijk willen kiezen voor aansluiting bij de christelijke traditie en zich niet willen schamen voor het woord kerk; *Ibidem*, 148.

14 P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 152-153.

15 'The Hugenholtz brothers and their sympathisers might have joined the Remonstrant Brotherhood [...] but they decided against this option as presumptuous and insincere'; Krijger, *The eclipse*, 183.

16 *De Vrije Gemeente. Beginselen en werkwijze* (Amsterdam 1952) 3.

17 Cossee, 'De stichting', 110-112.

18 P.H. Hugenholtz jr., 'De opening van het verenigingsgebouw der "Vrije Gemeente" te Amsterdam', in: H. Roogaar ed., *Bloemlezing uit de toespraken en artikelen van P.H. Hugenholtz jr. Uitgegeven ter zijner nagedachtenis* (Gouda 1912) 48-64, aldaar 48.

ken wij'.¹⁹ En: 'Een vrije gemeente noemden wij ons, omdat volkomen vrijheid van geloofsbelijdenis en persoonlijke overtuiging onze eerste levensvoorwaarde was en wij in elk die tot ons toetrad niets anders onderstelden dan belangstelling in en liefde voor godsdienstig-zedelijk leven', aldus Herman Hugenholtz.²⁰ Hij schreef vervolgens in zijn memoires: 'Wij begeerden enkel te zijn een volkomen vrije vereeniging tot aankweeking van religieus leven, formeel gelijk staand met elke andere vereeniging, die als zedelijk lichaam wordt erkend'.²¹ Herman schreef in een latere rede bij zijn afscheid van De Vrije Gemeente over zijn drijfveren voor het oprichten ervan:

De Vrije Gemeente wil zijn een beslist godsdienstige, maar tegelijk een even beslist onkerkelijke vereeniging. Een beslist-godsdienstige allereerst. Haar uitgangspunt is: geloof. 'k Behoef hier nauwelijks te herhalen de banaal geworden verzekering, dat met geloof niet wordt bedoeld het aanhangen van eenigerlei kerkleer, het voor waar houden van eenig bijbelsch verhaal of het volgen van geijkte ceremoniën. Dit alles heeft met het geloof des harten niets te maken. Dit geloof is vertrouwen, vertrouwen op die onzienlijke dingen, die zedelijke idealen, die hoogere aspiratiën, die wij bedoelen als wij spreken van den dorst naar God.²²

4.4 De theologische opvattingen van de gebroeders Hugenholtz

De gebroeders Hugenholtz hechtten veel waarde aan de innerlijke vroomheid van de gelovige en zij probeerden dit met behulp van de kritische rede te ondersteunen en te verdiepen. Met name het geloof in God als bovennatuurlijk gegeven en het geloof in wonderen werd door de gebroeders Hugenholtz afgewezen. Er kon volgens hen niet langer geloofd worden in een almachtige God, die boven 'lucht en wolken troont', omdat dit tegen de kritische rede van de mens inging.²³ In zijn memoires schreef Herman over zijn academische vorming bij onder meer Opzoomer, diens invloed op hoe hij over het wonder was gaan denken en hoe wetenschap en geloof samenwerkten en elkaar verdiepten:

Hij was 't inzonderheid die mijn geest 't eerst in de banen der moderne richting leidde. Voor de onaannemelijkheid van het wonder, als een verbreking van de wetten der natuur en daardoor een openbaring van goddelijke macht en grootheid opende hij mij 't oog [...]. Wanneer de mogelijkheid bestaat dat de natuurwetten, die wij leerden kennen, op een gegeven oogenblik door een onmiddellijke goddelijke tusschenkomst opeens verbroken worden, dan verliest de wetenschap haar vasten grond. En ook het godsdienstig geloof kan dan alleen vast en innig zijn, als het is 't onwankelbaar vertrouwen op een goddelijke macht, die zichzelf niet weerspreekt, noch behoeft te verbeteren, omdat wijs en goed is al wat zij werkt.²⁴

19 P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 97.

20 Ibidem, 155-156.

21 Ibidem, 158.

22 P.H. Hugenholtz jr., *Afscheidswoord*, 4.

23 P.H. Hugenholtz jr., 'De stichting', 14.

24 P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 51-52.

In navolging van de theologische opvattingen van Opzoomer maakte Herman een onderscheid tussen de wetten van de natuurwetenschap en de zaken die volgens hem tot het domein van het geloof behoorden. Hij keerde zich tegen de opvattingen die de wonderen probeerden te handhaven als gebeurtenissen die boven onze menselijke rede en de natuurwetenschap uitstijgen. Hoewel Herman het mysterie van het geloof wilde eerbiedigen, rekende hij wonderen niet tot gebeurtenissen die de natuurwetenschappen kunnen onderbreken. God zou dit volgens hem ook niet nodig hebben om de mens tot inkeer te brengen en een verstoorde wereld weer in evenwicht te brengen na een vermeende zondeval.²⁵ De diepe overtuiging was dat: '... de echte vroomheid des harten den brozen steun van het supranaturalisme niet behoeft, dat zij steunt op eigen bodem, dat het geloof in God moet uitgaan van geloof in onszelf, in ons beter Ik, in onze hogere natuur...'²⁶

Het was Herman Hugenholtz te doen om de hogere waarde die verscholen lag achter de zichtbare werkelijkheid: 'In die oogeblikken van een vast en onbepaald vertrouwen worden alle grenzen van tijd en plaats volkomen uitgewischt, worden de boeien van zelfzucht en zinnelijkheid geslaakt en verheft de ziel zich, als op adelaarsvleugelen, tot het hoogst en eeuwig goed'.²⁷ Mensen dragen 'iets van het eeuwige' in zich en zijn 'medewerkers [...] in hoe geringe mate dan ook, aan een onvergankelijk werk'.²⁸ Dit eeuwige hangt niet af van de lengte van een mensenleven, maar van de inhoud ervan. Zo schreef hij:

[...] ik geloof met mijn gansche hart in God, de Heilige Liefde, die haar wet schreef op de tafelen van ons hart... die stand houdt, wat ook wissele rondom ons. Met de gebrekkige steunsels, waarmee de oude kerk het stutten wou, is dat godsdienstig geloof niet voor mij gevallen; het staat onwrikbaar, op den bodem van het zedelijk leven... Voor dat geloof in God en de onzienlijke dingen vragen, eischen wij een plaats te midden van 't gevoel des levens... Maar wij eischen te gelijk voor elk het recht om dat geloof te uiten, gelijk 't hart hem ingeeft, met de meest onbelemmerde vrijheid van inkleeding en formuleering; hebben wij niet de oude kerk verlaten omdat ze die vrijheid aan banden leggen wou?²⁹

De gebroeders Hugenholtz namen als uitgangspunt dat er een verlangen leeft in de ziel van iedere gelovige, dat een eigen taal en ook een eigen vorm zal weten te scheppen. Zij streefden naar een consequente doorvoering van hun modern-theologische opvattingen en wilden hun uitgangspunten in overeenstemming brengen met dat wat zij verkondigden. Vorm volgde hier inhoud. In de praktijk betekende dit dat de gemeente niet bekend stond als kerkgenootschap, maar dat men de rechtspersoon koos van een vereniging.³⁰ Hun bijeenkomsten stonden niet bekend als kerkdiensten maar als vrije samenkomsten, waarbij uiteenlopende gastsprekers regelmatig het woord namen en waar er ruimte was voor uiteenlopende muzikale omlijstingen van de voordrachten. Iedereen van 18 jaar en ouder kon zich bij de secretaris van de vereniging

25 Ibidem, 52.

26 Ibidem, 97-98.

27 P.H. Hugenholtz jr., *Afscheidswoord*, 5.

28 P.H. Hugenholtz jr., *Innerlijk leven. Zielsbeschouwingen* (Amsterdam 1907) 61.

29 P.H. Hugenholtz jr., 'De stichting', 14-15.

30 Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 78.

melden en toetreden. De kerkelijke aanmelding werd geheel ter zijde geschoven en ook het godsdienstig onderwijs werd niet opgelegd wanneer men als lid toetrad tot De Vrije Gemeente.³¹ Wel werden cursussen aangeboden die vervolgens geheel vrijblijvend van aard waren.³² Ook kende De Vrije Gemeente geen koster maar een conciërge, geen kerkenraad maar een bestuur, geen predikant maar een voorganger en sprak men niet van catechisatie maar van een godsdienstschool.³³ Tevens schafte men de diaconie af. Wederom lag daar een principieel standpunt aan ten grondslag. Ten eerste zag men de armenzorg niet als een bevoegdheid van een godsdienstige vereniging en vond men dat de armenzorg een zekere deskundigheid vereiste. Het tweede en fundamenteelere bezwaar was hun opvatting dat de armenzorg leidde tot uitsluiting van die mensen die niet tot dezelfde godsdienstige gemeenschap behoorden. Dit achtte men in strijd met het evangelie. Hierbij werd verwezen naar de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan.³⁴ Ook vierde De Vrije Gemeente niet langer alle gangbare kerkelijke feestdagen en propageerde zij de studie naar andere godsdiensten omdat de Bijbel door haar niet langer werd gezien als de enige bron van inspiratie.³⁵ Er waren volgens Herman Hugenholtz ‘leidsmannen’ nodig, waaronder hij naast Jezus ook anderen schaarde, die mensen op het spoor zetten van dit hoogste goed en ideaal.³⁶ In deze visie heeft het christendom geen monopolie op de ware godsdienst en

31 Zie ook jubileumuitgave *De Vrije Gemeente*. Hieruit blijkt dat men nog altijd vasthoudt aan het ontbreken van een beginselverklaring en belijdenisgeschrift. Van leden wordt enkel gevraagd achter de doelstelling van de vereniging te kunnen staan. Dit doel is zo ruim gesteld dat velen zich hierin zullen kunnen vinden en de vrijheid voelen zich te ontwikkelen zoals zij dat menen te moeten doen. Het lidmaatschapsgeld is doelbewust laag gehouden omdat: ‘... in De vrije Gemeente ieder moet kunnen binnenkomen, die zich in een vrijzinnige en ondogmatische religieuze gemeenschap thuis kan voelen’; *De Vrije Gemeente*, 15.

32 P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 157-158.

33 Het was ook in De Vrije Gemeente waar als eerste een vrouw het woord nam in de godsdienstige samenkomsten op de zondagmorgen. In 1897 was het Jacoba Mossel die de honneurs waarnam, hetgeen werd gezien als een belangrijke stap in feministische richting. Mossel was tevens betrokken bij De Vrije Gemeente als godsdienstonderwijzeres; Cossee, ‘De stichting’, 112. Zie ook Krijger die schrijft dat er onderricht werd gegeven in de Bijbelse traditie omdat kennis noodzakelijk was om de culturele beschaving waarin men leefde te kunnen begrijpen. Dit was nodig voor het cultiveren van religieuze inzichten en gevoelens; Krijger, *The eclipse*, 187. Maar ook zonder die godsdienstige opvoeding te hebben genoten kon men lid zijn van De Vrije Gemeente. In tegenstelling tot kerken in die tijd werd er bij De Vrije Gemeente geen onderscheid gemaakt tussen mannen en vrouwen. Ook vrouwen konden spreken in de samenkomsten en konden hun invloed aanwenden ten aanzien van bestuurlijke zaken. ‘All of this makes clear that the Free Congregation saw itself as the “experimental garden” where the faith community of the future was shaped’; *Ibidem*.

34 P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 158-159.

35 Krijger, *The eclipse*, 217, 561.

36 Zie ook de uitgave *Hugenholtz’ levenslicht uit den nieuweren tijd*, herzien en bijgewerkt door M. Bruyel-de Favauge e.a. (Amsterdam 1914). Deze bevat naast bijdragen van de broers Hugenholtz ook teksten van dichters als Frederik van Eeden en Henriette Roland Holst, het gedachtegoed van filosofen als Lessing, Schleiermacher, Goethe en Nietzsche maar ook inzichten van Darwin. Dit alles kon aan de orde komen tijdens de samenkomsten van De Vrije Gemeente. Krijger schrijft dat P.H. Hugenholtz jr. niet schuwde om Boeddha, Socrates, de profeet Jesaja, Johannes de Doper, Jezus, de apostel Paulus, Fransiscus van Asisi, Maarten Luther, Willen van Oranje en de filosoof Thomas Carlyle allemaal te bestempelen als ‘modernen’; Krijger, *The eclipse*, 41. In de biografie van de schrijver Nescio, pseudoniem van Jan Hendrik Frederik Grönloh (1882-1961) schrijft Lieneke Frerichs over zijn betrokkenheid bij de vrijzinnigheid. Vader Grönloh was actief bij de NPB en het gezin was lid van de Remonstrantse Broederschap. Moeder kerkte volgens de familieoverlevering graag bij De Vrije Gemeente waar Grönloh zelf het maar een ‘halfzachte en hooggestemde boel’ vond. Hij kreeg naar eigen zeggen bij deze samenkomsten ‘het gevoel alsof “een gekortwiekte kip aan een hoop biggen” vliegen wilde leren’; Lieneke Frerichs, *Nescio. Leven en werk van J.H.F. Grönloh* (Amsterdam 2021) 29. Grönloh typeerde deze gemeenschap als ‘... doodgewone, fatsoenlijke, morele mensen’ die er op zondag bij elkaar kwamen, die daar wekelijks ‘een toespraak vol van Socrates, Boeddha,

staan er in de Bijbel naast mooie, ook minder fraaie en opbouwende verhalen. Alle godsdienst is mensenwerk.³⁷ Van christologie moesten de gebroeders Hugenholtz dan ook niets hebben.³⁸ Herman Hugenholtz benadrukt dat godsdienstige waarheid één is, gelijk God één is.³⁹

In dit licht is ook de publicatie *Ethisch Pantheïsme* uit 1903 interessant. In dit boek schrijft Herman Hugenholtz dat het godsdeed dringend herziening nodig heeft. De christelijk-dichterlijke taal is weliswaar nodig om over 'den Oneindige' te kunnen spreken, maar het kan niet worden ontkend dat het spreken over het goddelijke behoort tot 'het gebied der dichterlijke persoonsverbeelding'.⁴⁰ Hier eenmaal van doordrongen klinkt volgens Herman door alles heen: '... een machtige pantheïstische strooming door de diepste gemoederen...'⁴¹ De Bijbel heeft ons weliswaar positieve inzichten gebracht, maar wij zijn als christenen schatplichtig aan oudere religieuze en levensbeschouwelijke stromingen, zodat het Herman Hugenholtz volgens dan ook een wonder is dat het christendom nog altijd '... ook door vele moderne christenen, als een zekere ketterij met bedenkelijk hoofdschudden wordt aangezien?'⁴² In zijn *Levenslicht uit vroeger eeuwen* gaat Herman Hugenholtz in op de waarde van deze oudere godsdiensten die volgens hem nog altijd inspirerend zijn voor de hedendaagse gelovige. Zo brengt hij een keur van religieuze en ethische gedachten naar voren, zoals die uit het oude China, Egypte en Griekenland.⁴³ De leidsmannen en voorbeelden van geloof die de wereld heeft voortgebracht zijn van voorbijgaande aard. Het is ons tot nut: '... dat zij weggaan, opdat de geest van God onmiddellijk spreke in ons hart en heersche in ons leven'.⁴⁴ De beelden die wij ons maken van het goddelijke zijn aan tijd en context onderhevig, echter: '... ieder heeft zich zijn Godsbeeld te vormen uit de innigste aandoeningen van zijn eigen hart en de persoonlijke ervaringen van zijn eigen leven. Doch wat ons draagt en schraagt is niet het Godsbegrip, maar dat onwankelbaar vertrouwen op een Eeuwige Gerechtigheid en een onveranderlijke Trouw, dat ons ten slotte, ook na een leven vol moeite en strijd, dankbaar zeggen doet: ik heb het geloof behouden'.⁴⁵

Lessing, met madonna's en Michel Angelo, met de nieuwste opvattingen omtrent God, benevens iets over zee en bergen, over Italië en Noorwegen en Darwin, alles gecombineerd met de 8-urige arbeidsdag en het voorjaar' aangehoorden; Ibidem, 29-30. Ronduit vernietigend is zijn slotoordeel: '... nooit heb ik meer diepte kunnen vinden in de ziel van de Vrije Gemeente dan in een gewoon boterhammenbordje'; Ibidem, 30.

37 P.H. Hugenholtz jr., *Afscheidswoord*, 17.

38 'In een geloofs- of godsdienstleer naar moderne beginselen is voor de Christologie, hoe ook uit- of aangekleed, geene plaats meer'; Ph.R. Hugenholtz, 'De Christologie en de huidige godsdienstwetenschap', *Theologisch Tijdschrift* 15 (z.n.r.) (1881) 30-52, aldaar 47. Zie ook C.W. Mönnich, 'De ontwikkeling van de vrijzinnigheid van de negentiende eeuw af', in: B. Klein Wassink, Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest, denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 7-56, aldaar 43.

39 P.H. Hugenholtz jr., 'Remonstrantsche Broederschap', 106.

40 P.H. Hugenholtz jr., *Ethisch Pantheïsme* (Amsterdam 1903) 7. Hier zijn mogelijk de dichterlijke gevoelens van moederszijde waarneembaar in de ontwikkeling van het theologisch denken van Herman Hugenholtz.

41 Hugenholtz jr., *Ethisch Pantheïsme*, ibidem.

42 Ibidem, 10.

43 P.H. Hugenholtz jr., *Levenslicht uit vroeger eeuwen* (Amsterdam 1910).

44 P.H. Hugenholtz jr., *Afscheidswoord*, 6.

45 Ibidem, 7.

In een publicatie van De Vrije Gemeente uit haar 75^e jubileumjaar in 1952 wordt nog eens uiteengezet hoe de vereniging, ook na de dood van haar stichters, tegen de figuur van Christus aankijkt. De gebrandschilderde ramen die aanwezig zijn in de Grote Zaal van hun gebouw illustreren hun visie. Van principiële betekenis is dat Christus een raam heeft naast alle andere en dat dit raam van gelijke grote is als dat van bijvoorbeeld Mozes, Socrates, Goethe en anderen. De Vrije Gemeente rekent Christus net als vele anderen tot de ‘Leraren der Mensheid’.⁴⁶ Zij breekt daarmee met de christelijke opvatting, die ook onder veel vrijzinnigen leefde, dat Christus een uitzonderlijke plaats toebedeeld zou moeten krijgen. Ook betwist zij de historiciteit van Jezus, hetgeen volgens haar tot voorzichtigheid maant. Toch verdient de Christusfiguur een respectvolle plaats omdat in Christus een onvergankelijke religieuze waarde en zedelijke grootheid belichaamd wordt, die aan ons is overgeleverd. ‘Maar de beoordeling van deze grootheid berust uiteindelijk bij de individuele mens, en niet op het vermeende gezag van een naam of van een figuur uit het verleden’, aldus de publicatie uit 1952.⁴⁷

4.5 Kritiek op de kerkelijke maaltijdvieling

De gebroeders Hugenholtz zagen de oprichting van De Vrije Gemeente als de enige geëigende weg om te komen tot een zuivering van het geloof, zoals zij die nodig achtten. Dit betekende dat De Vrije Gemeente doop en maaltijd afschafte. Herman Hugenholtz vat de kritiek in zijn memoires samen:

Met de oude kerk brekende, stelden wij ook de symbolische vormen ter zijde, die voor ons hun beteekenis verloren hadden: den Doop, omdat hij een middel is tot opneming van kinderen en volwassenen in de kerkelijke gemeenschap en omdat hij in de oude Kerk geacht wordt een onmisbare voorwaarde te zijn voor het lidmaatschap; het Avondmaal, omdat dit oostersch symbool niet meer spreekt tot de verbeelding van kinderen van dezen tijd en omdat het bovendien gedrukt wordt door ernstige hygiënische bezwaren. ’t Kan inderdaad hoogst gevaarlijk zijn uit één beker te drinken met een lijder aan tuberculose of andere besmettelijke ziekten en de wijze, waarop men in sommige gemeenten dit bezwaar tracht te bezweren door elk zijn eigen bekertje te doen medebrengen, maakt van het Avondmaal een caricatuur. Nooit heeft gedurende al de jaren van ons bestaan eenig lid der Vrije Gemeente den wensch te kennen gegeven tot terugkeer naar die oude symbolen.⁴⁸

Wie dus behoefte had aan kerkelijke vormen als doop en de liturgische maaltijd, kwam in De Vrije Gemeente niet aan zijn trekken. Deze radicale breuk met vertrouwde christelijke gebruiken is opvallend.⁴⁹ Doop en maaltijdvieling zijn ‘... oud-

⁴⁶ *De Vrije Gemeente*, 7.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 156-157.

⁴⁹ Volgens Barnard is er tussen de modernen binnen de Remonstrantse Broederschap en de modernen binnen de Vrije Gemeente enige wrevel geweest over deze grens. De leden van de Vrije Gemeenten verweten de leden van de Remonstrantse Broederschap halve maatregelen: ze waren niet consequent genoeg en de Broederschap zou nog

kerkelijke overblijfselen', aldus Herman Hugenholtz, en zo vervolgt hij: '... het pover overschot van de heilige sacramenten der Roomsche-Catholieke Kerk'.⁵⁰ Het zijn volgens Herman verouderde vormen die getuigen van een '... kerkelijke leugen [...] in een afschuwelijke gedaante'.⁵¹ De gebruikelijke kerkelijke manier van de maaltijd vieren had volgens Herman niets meer van doen met de oorspronkelijke gedachte daarachter en dus kon het beter worden afgeschaft: 'Onder onze geestverwanten in de kerk is het Avondmaal, men mag gerust zeggen, volkomen dood en wie het uit den doode wil opwekken, tracht kunstmatig een lijk in 't leven te roepen'.⁵² Dat het breken met kerkelijke vormen als doop en maaltijd als verrijkend moet worden ervaren, leed volgens Herman Hugenholtz geen twijfel:

Maar voelen wij, vrije gemeentenaren, ons niet arm en misdeeld, nu wij met deze vormen gebroken hebben? Ik antwoord: beter geen vorm dan een die innerlijk vermolmd is. Wie er behoefte aan voelen, behooren niet in ons midden thuis '...' Doch laden wij, zoo vroeg nog onlangs in ons midden een gezaghebbende stem, door die vormen terzijde te stellen, niet een groote verantwoordelijkheid op ons? Ja, dat doen wij zeker. Wie uiterlijke steunsels verwerpt, die moet vast in zijn schoenen staan; wie zonder concrete belichaming het onzienlijke wil zien, die moet zich een zelfstandig godsdienstig leven verworven hebben; wie zegt: 'zit 'm niet in de vormen, die moet in dubbele mate toonen, dat het leven voor hem het sacrament is bij uitnemendheid, die moet ten diepste beseffen, dat het pad smal en de poort eng is, die ten leven leiden.'⁵³

Indien Jezus wel zelf dit gedachtenismaal zou hebben ingesteld, dan zou deze opdracht toch niet zondermeer gelden voor de generaties na de eerste volgelingen. Hier wordt de vraag naar de relevantie van het ritueel op gewichtige wijze aan de orde gesteld. Jezus zou zich volgens Herman Hugenholtz helemaal niet om uiterlijke vormen hebben bekommerd. Hij heeft waarschijnlijk alleen, bij het naderen van zijn dood: '... in de trouwe herinnering zijner vrienden zich hebben aanbevolen. Geen wonder dan ook, dat dezen er behoefte aan voelden, telkens van zijn dood gedachtenis te vieren en zoo in den geest met hem voort te leven...'⁵⁴

In lijn hiermee hadden de gebroeders Hugenholtz grote moeite met de rooms-katholieke eucharistie. De leer van de transsubstantiatie wierpen zij ver van zich. De leer van de *presentia realis* werd enerzijds afgedaan als magie en bijgeloof, en anderzijds werd het gekwalificeerd als machtsmisbruik. Dit laatste omdat de priester, als bemiddelaar van het heil, als enige gemachtigd is het wonder van de eucharistie te voltrekken. Dit druiste in tegen zowel de wetten van de natuurwetenschap en de redelijkheid, alsook tegen hun opvatting dat de gelovige een eigen verantwoordelijk-

altijd te kerkelijk zijn ingericht. Voor de Remonstrantse Broederschap lag het anders: 'Terwijl de Vrije Gemeente radicaal modern is en alle resten van kerkelijkheid wil verwijderen, blijft daarvoor binnen de Broederschap wel ruimte. De Broederschap wil in haar traditie blijven staan'; Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 82.

⁵⁰ P.H. Hugenholtz jr., *Afscheidswoord*, 18.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, 19.

⁵³ Ibidem, 20-21.

⁵⁴ P.H. Hugenholtz jr., 'Onze lijdensprediking', in: H. Rogaar ed., *Bloemlezing uit de toespraken en artikelen van P.H. Hugenholtz jr. Uitgegeven ter zijner nagedachtenis* (Gouda 1912) 23-32, aldaar 27. Eenzelfde argument treffen we aan bij B.C.J. Mosselmans, zie volgende hoofdstuk.

heid kent ten aanzien van het geloof. Het geloof diende te zetelen in het zedelijke gevoelsleven van de gelovige. Daarin krijgt het geloof zijn betekenis en zijn relevantie. Dit kon en mocht volgens de gebroeders Hugenholtz niet afhankelijk zijn de bemiddeling van een priester die de kerkelijke maaltijd zou kunnen voorzien van het wonder van de genade. Volgens Herman Hugenholtz was de eucharistie dan ook een misvormd bijgeloof: ‘En thans – thans zien we aan den eenen kant het Avondmaal als een hoog-heilig mystery, als een goddelijk sacrament door de streng Gereformeerde en Lutherse partij met bijgeloovigen eerbied verheven [...]. Misvormd en beduimeld door priesters en theologen verloor het de frischheid van weleer...’⁵⁵

Opvallend is wel dat Herman Hugenholtz ondanks deze fundamentele kritiek toch niet in alle opzichten negatief was over de eucharistie. Dit blijkt uit het volgende citaat: ‘Zoo zien we allengs de Mis ontstaan met haar magisch en geheimzinnig karakter, de Mis waarin zich, naar de voorstelling der Roomsche-Catholieken de offerande van Christus telkens van nieuw herhaalt. Wie zal ontkennen dat zij, waar ze onder gunstige omstandigheden bediend wordt, een machtige uitwerking kan uitoefenen op de verbeelding en het zinnelijk gevoel?’⁵⁶ Hoewel de kritiek op de vermeende rooms-katholieke magie sterk was, wees Herman Hugenholtz in positieve zin op een voor hem gevoelsmatig aspect van de eucharistie. Uit het citaat blijkt namelijk dat het niet zozeer het idee van de ‘ontmoeting’ met Christus was dat moderne theologen tegen de borst stuitte. Het modernisme hecht immers aan een persoonlijke geloofservaring. Om deze reden is te verklaren waarom Herman Hugenholtz enigszins positief is over de eucharistie: ‘Ja, er ligt een diepe waarheid in de leer der Roomsche-Catholieke kerk, dat de offerande van Christus zich dagelijks herhaalt, niet in de Mis gelijk zij meent, maar in het leven, in de practijk der zelfverzakende liefde. In een wereld, zoo vol van egoïsme en winstbejag, is ’t ach zoo noodig, dat op dat zich steeds herhalende offer aller oog gevestigd worde...’⁵⁷ Herman Hugenholtz erkent hier dat de eucharistie een uitwerking kan hebben op de vroomheid van de mens maar ziet het offer niet gelegen in de liturgische handeling, maar in de zedelijke levenswandel van de mens. Zijn breekpunt met de rooms-katholieke opvatting van de eucharistie formuleerde hij als volgt:

Doch ge voeldet tegelijk dat een zoo zinnelijke eredienst wel voor een oogenblik ons bedwelmen en verbijsteren kan maar, terwijl hij spreekt tot het gevoel en de verbeelding, het hart koud laat en ’t geweten onaangeroerd. En bij enig nadenken teekende uw verstand protest aan tegen het raadselachtig, ja bijna gedrochtelijk leerstuk van de transsubstantiatie, de verandering van ouwel en wijn in ’t vleesch en bloed van Christus, des te krachtiger naarmate ge u voor een oogenblik min of meer hadt laten meespelen. Geen wonder dat de Hervormers der 16de eeuw in verzet kwamen tegen dat leerstuk en de daaruit voortvloeiende misvorming van het Avondmaal.⁵⁸

Het was voor de broers een kwestie van geloofsintegriteit de kerkelijke vormen af te schaffen. ‘Nooit heeft gedurende al de jaren van ons bestaan eenig lid der Vrije

⁵⁵ Hugenholtz jr., ‘Onze lijdensprediking’, 28.

⁵⁶ Ibidem, 27.

⁵⁷ Ibidem, 29.

⁵⁸ Ibidem, 28.

Gemeente den wensch te kennen gegeven tot terugkeer naar die oude symbolen', aldus Herman Hugenholtz.⁵⁹ Deze uitspraak blijkt ook te gelden voor de jaren na het overlijden van de stichters van De Vrije Gemeente. Zo valt uit de jubileumuitgave uit 1952 op te maken dat men altijd vast heeft gehouden aan de opvattingen van hun oprichters. De veronderstelde opdracht van Jezus die ten grondslag ligt aan de sacramenten van de kerk, te weten doop en de kerkelijk-liturgische maaltijd, wordt nog altijd gezien als berustend op een misvatting. In de uitgave spreekt men van een 'onbewijsbare mening'.⁶⁰ Er valt hoogstens een symbolische waarde aan toe te kennen maar toch bleef De Vrije Gemeente deze gebruiken afwijzen. Men beschouwde ze nog altijd als verouderd. Men poogde met de tijd mee te blijven gaan en deze nodigde niet uit tot herinvoering van oude gebruiken. Met de geboorte van een kind werden de ouders binnen De Vrije Gemeente aanvankelijk nog toegesproken, maar ook dit gebruik verwaterde. Wel werd vastgehouden aan het geven van een toespraak bij de sluiting van een huwelijk. Vele leden, maar ook buitenstaanders, zouden hier volgens de genoemde publicatie graag gebruik van maken. Men stond dus wel open voor symbolen maar dan alleen als zij zich op spontane wijze zouden ontwikkelen 'uit de beleving van universele religie'.⁶¹

4.6 De erfenis van de gebroeders Hugenholtz

De gebroeders Hugenholtz hadden hoge verwachtingen en grote idealen. Volgens Herman Hugenholtz moest de 'nieuwe religie' gegrond zijn op 'ernstig, grondig denken'.⁶² 'De oude godsdienst was onbewust en sluimerend als een kind... Hij rustte in den schoot van zijn moeder, de oude kerk. Hij werd gevoed met de melk van traditie en gezag. Nu is het kind opgegroeid tot een man, die op eigen beenen staat en door eigen oogen rondziet in de wijde wereld'.⁶³ Drie aspecten achtte Herman van belang voor de toekomstige religie: ernstig denken, diep gevoel en een gezonde praktijk.⁶⁴ Liefde en humaniteit zouden de vruchten zijn van een vrije godsdienst, die uiteindelijk getoetst zou kunnen worden aan een zedelijke praktijk. De Vrije Gemeente was met name een broedplaats voor zedelijke ontwikkeling die gemeenschappelijke inzet verlangde teneinde het individuele geloof te ontwikkelen en te versterken. Hierbij werden middelen ingezet als muziek, poëzie, studie, voordrachten en hieraan verwante activiteiten. In hun opvattingen over het geloof en godsdienst, speelde het gevoelsleven van de deelnemers aan de activiteiten en samenkomsten een grote rol. Een schaduwzijde was dat er binnen De Vrije Gemeente geen duidelijke gezamenlijke vormen of rituelen werden aangeboden. Waar de kerkelijke vormen moesten sneuvelen, kwam er kennelijk weinig vernieuwends voor in de plaats om het ge-

59 P.H. Hugenholtz jr., *Indrukken en herinneringen*, 157.

60 *De Vrije Gemeente*, 8.

61 *Ibidem*, 8-9.

62 P.H. Hugenholtz jr., *Licht en Schaduw. Indrukken van het godsdienstig leven in Amerika* (Amsterdam 1890) 104.

63 Hugenholtz jr., *Licht en Schaduw*, *ibidem*.

64 *Ibidem*, 103.

loofsleven gemeenschappelijk te ervaren of tot uiting te brengen. Hiermee kwam de verwachting, dat de nieuwe weg die zij godsdienstig insloegen nieuwe vormen zou weten te scheppen, voornamelijk niet uit.

Herman Hugenholtz geeft dit ook toe. Zo geeft hij aan dat ten aanzien van het gevoelsaspect het element van ‘adoratie’ in het godsdienstig leven onmisbaar is. Hoewel De Vrije Gemeente pertinent geen kerk wilde zijn maar een vereniging en hoewel zij brak met de kerkelijke vormen, geeft Herman enige jaren na de oprichting van De Vrije Gemeente in 1890 aan:

’t Is de zwakke zijde van onzen godsdienst, dat wij nog geen nieuwe dichterlijke vormen gevonden hebben om dat gevoelselement uit te drukken; te meer evenwel hebben wij er naar te zoeken met inspanning van al onze kracht. Want religie is meer dan een wijsgeerige beschouwing van de levensproblemen, zij is het geloof in het hoogste levensdoel en de macht die er ons toe roept en leidt.⁶⁵

Herman geeft aan dat aspecten van ‘aanbidding’ en ‘zielsverheffing’ te weinig tot zijn recht komen in de samenkomsten en hij licht toe dat hij een gezamenlijke bede of een gemeenschappelijk lied wel degelijk waardevol acht.⁶⁶

De gebroeders Hugenholtz hadden de hoop en sterke verwachting dat hun breuk met de Nederlandse Hervormde Kerk teneinde het vrijzinnige gedachtegoed tot volle bloei te laten komen, zou uitmonden in meer Vrije Gemeenten zoals die in Amsterdam. In dit streven naar het hervormen van de kerk en in hun hoop dat De Vrije Gemeente navolging zou krijgen, werden zij teleurgesteld. De andere vrijzinnige samenwerkingen, zoals die van de Nederlandse Protestantenvbond, maar ook vrijzinnige kerkgenootschappen als de Remonstrantse Broederschap, waren hier mede debet aan. Zo werd de ‘doleantie naar links’, zoals Cossee omschrijft, geen beweging die vrije gemeenten zou scheppen, maar betekende die in de praktijk een groei van de Remonstrantse Broederschap.⁶⁷

De Vrije Gemeente en haar vrijzinnige gedachtegoed bestaan nog steeds, zij het in een andere vorm. Het gebouw aan de Weteringschans was tot 1965 in gebruik. Wegens verlies aan ledental moest De Vrije Gemeente verhuizen. In 1968 werd het gebouw aan de Weteringschans ‘gekraakt’ door Willem de Ridder omdat het op de nominatie stond te worden gesloopt. In ditzelfde jaar is het fundament gelegd voor ‘Cosmisch Ontspanningscentrum Paradiso’, een vrijplaats voor creatief talent, vandaag de dag beter bekend als ‘poptempel Paradiso’.⁶⁸ Thans is De Vrije Gemeente bekend onder de naam Vrije Gemeente Amsterdam en organiseert zij tal van activiteiten op het gebied van literatuur, kunst en bezinning. Hierbij wordt niet zozeer uitgegaan van het christelijke geloof maar wordt, overeenkomstig haar beginselen, uiting gegeven aan een veelheid van perspectieven.⁶⁹ De Vrije Gemeente Amsterdam komt sinds 2011 samen in debatcentrum ‘De Nieuwe Liefde’ – een ‘podium voor be-

65 Ibidem, 109.

66 Ibidem, 121.

67 Cossee, ‘De stichting’, 115. Zie ook paragraaf 3.4.

68 Pitstra, ‘Vrees niet’, 66.

69 www.vgamsterdam.nl/vg-amsterdam (laatst geraadpleegd 31-12-2021).

zinning en woordkunst'.⁷⁰ De maaltijd in zijn kerkelijke vorm is, nog altijd, geheel verdwenen.

4.7 Conclusie

De gebroeders Hugenholtz kunnen worden gezien als zeer consequent in het doorvoeren van de modern-theologische opvattingen van hun tijd. Zij zetten hun vooruitstrevende denkbeelden om in concrete daden. Zo wilden zij het kerkelijke leven hervormen en zagen zij uiteindelijk geen andere keuze dan voor zichzelf een nieuwe geloofsgemeenschap op te richten. Kerkelijke vormen als doop en maaltijdviering beschouwden zij als verouderde vormen die niets meer van doen hadden met het ware moderne gedachtegoed. De doop en de liturgische maaltijd waren het 'pover overschot' dat de oude kerkelijke structuren ons nalieten en waarmee de gebroeders Hugenholtz niets meer van doen wilden hebben. Deze vormen waren gebaseerd op aannames die Bijbelwetenschappelijk niet voldoende historisch onderbouwd konden worden. De kritiek van de gebroeders Hugenholtz op de kerkelijke maaltijd was niet zozeer gericht op het aspect van een geloofservaring en ontmoeting met Christus. De eigen geloofsverantwoordelijkheid en de nadruk die de gebroeders Hugenholtz legden op een ervaringsgericht geloof, maakten dat zij ruimte zagen voor een dergelijke 'ontmoeting'. De vraag was voor de gebroeders Hugenholtz wel waar die ontmoeting op gestoeld was en of de kerkelijke maaltijd hier nu de meest geëigende vorm voor was. Enige mildheid was er voor de rooms-katholieke eucharistie, omdat hier sprake is van een presentstelling van Christus. Echter, de leer van de transsubstantiatie was de gebroeders Hugenholtz een gruwel omdat zij inging tegen de redelijkheid en de wetten van de natuurwetenschap. De persoonlijke relatie met God en Christus diende voor de gebroeders vooral gelegen te zijn in een zedelijke levenswandel waarbij de Christusfiguur ons tot voorbeeld kon zijn. Daarin krijgt het geloof zijn betekenis en zijn relevantie.

Wie oprecht modern wilde zijn, kon dus in de ogen zowel Reinhard als Herman Hugenholtz niet anders dan breken met de inperkende structuren van de kerk die het geweten van de mens probeerden te vervangen. En zo sneuvelde naast de doop ook de liturgische maaltijd als kerkelijke vorm. De menselijke kritische rede en de eigen zedelijke (geloofs-)ervaring waren het hoogste goed en dienden niet te worden ingeperkt door verouderde vormen en structuren. Alle pogingen hiertoe zouden de eigen verantwoordelijkheid van de mens aan banden leggen. Zij zouden afbreuk doen aan de vrije menselijke godsdienstige ontwikkeling en de mogelijkheid in aanraking te komen met het goddelijke in onszelf. De Vrije Gemeente heeft in haar be-

⁷⁰ 'De Nieuwe Liefde biedt ruimte voor verwondering over de wereld om ons heen. Met de kunst van het woord en onderzoekende programma's reflecteren we op ons denken en doen. Verwacht taalkunstenaars, meestersvertellers, inspirerende overpeinzingen en ideeën om hoofd en hart te beroeren'. www.denieuweliefde.com (geraadpleegd op 27-12-2018). Op de site, laatst geraadpleegd op 9-7-2020, staat het volgende: 'In september 2019 gooide De Nieuwe Liefde het roer om en profileert zich sindsdien als "het huis voor taal in de ruimste zin van het woord". Het poogt een (open) podium te zijn voor alles wat rond taal en (nieuwe) literatuur te maken heeft'.

staan de kerkelijke vormen van doop en maaltijd nimmer opnieuw geïntroduceerd en is trouw gebleven aan haar gedachtegoed. Van de vorm die De Vrije Gemeente kende toen zij door de gebroeders Hugenholtz is gesticht, is thans weinig tot niets meer over.

In het volgende hoofdstuk wordt aan de hand van de predikant B.C.J. Mosselmans duidelijk gemaakt hoe de moderne theologie ook hem in gewetensproblemen bracht met doop en avondmaal. Ook Mosselmans verliet de Nederlandse Hervormde Kerk. Hij sloot zich aan bij de Remonstrantse Broederschap en stichtte de eerste remonstrantse gemeente in Groningen. Hier schafte hij doop en de kerkelijk-liturgische maaltijdviering af, maar in tegenstelling tot De Vrije Gemeente in Amsterdam, kreeg het afschaffen van deze kerkelijke vormen uiteindelijk in Groningen nog een staartje.

5 Debat II: B.C.J. Mosselmans en de Groningse remonstranten

Een tijdelijk afscheid van de maaltijd

... omdat het symbool niet tot ons spreekt en omdat de denkbeelden, die men aan 't avondmaal heeft vastgeknoopt [...] de onze niet meer zijn, moet die verouderde en zielloze vorm ter zijde worden gesteld.¹

5.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk is aandacht besteed aan de gebroeders Hugenholtz en de door hen gestichte ultra-vrijzinnige Vrije Gemeente. Hun verlangen om te komen tot een zuivere vorm van het christelijk geloof leidde tot een radicale breuk met vele kerkelijke tradities. Zo werd voor de rechtsvorm van een vereniging gekozen en schafte men religieuze gebruiken en vormen af. Met dit laatste waren zij weliswaar rigoureuus, maar niet uniek. De notulen van de Groninger Remonstrantse Gemeente vermelden namelijk op 6 november 1884 dat ook hier besloten werd 'geen doop en avondmaal' meer te houden.² Met 214 stemmen voor en 15 tegen werd dit besluit aangenomen. De achterliggende motieven worden in de notulen niet verduidelijkt. Maar de stemverhouding geeft aan dat het besluit kennelijk breed werd gedragen. De drijvende kracht achter de breuk met de christelijke religieuze vormen, die dit zelfs als een hoogtepunt in zijn kerkelijke carrière beschouwde, is de moderne predikant Boudewijn Cornelis Jacobus Mosselmans (1830-1911). In dit hoofdstuk wordt aandacht besteed aan de theologische context van zijn opvattingen en de argumenten die hij gaf voor het afschaffen van de doop en de kerkelijke maaltijd binnen de Remonstrantse Gemeente Groningen.

5.2 'Wij hebben wat anders en beters te doen'

Mosselmans studeerde theologie in Leiden bij J.H. Scholten en werd, net als de gebroeders Hugenholtz, aanvankelijk predikant binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, namelijk in Hurwenen, Assendelft en 's-Hertogenbosch.³ In 1866 werd hij be-

1 B.C.J. Mosselmans, 'Doop en Avondmaal', *Uit de Remonstrantsche Broederschap* 3 (1892) 5-18, 41-51, aldaar 48.

2 Regionaal Historisch Centrum Groninger Archieven (RHC GrA), toegangsnr. 374, Remonstrantse gemeente te Groningen, 1878-1985, inv.nr. 1, Notulen van bestuurs- en algemene ledenvergaderingen, 1878-1979, 1878-1898 mei.

3 Voor biografische gegevens over Mosselmans, zie: A. de Groot, 'Mosselmans, Boudewijn Cornelis Jacobus

roepen door de Hervormde Gemeente van Groningen. Het zou de laatste Hervormde Gemeente zijn die hij zou dienen. In 1878 vroeg Mosselmans namelijk binnen dit kerkgenootschap zijn ontslag aan. Van de buitengewone vergadering op 26 april 1878 vermelden de notulen van de kerkenraad van de Hervormde Gemeente Groningen, dat Mosselmans' verzoek tot ontslag per 15 mei 1878 zal worden gehonoreerd.⁴ Op 28 juni 1878 werd hij beroepen als Remonstrantse predikant van de nieuw opgerichte Remonstrantse Gemeente in Groningen.⁵

Toen hij in 1878 de Remonstrantse Gemeente Groningen oprichtte, nam Mosselmans naar verluidt vele geestverwanten uit zijn voormalige gemeente met zich mee.⁶ De kerkenraad van de Hervormde Gemeente Groningen zag dit met lede ogen aan en eiste van ieder uitgetreden lid een motivatie op schrift. De Remonstrantse Gemeente Groningen weigerde dit van haar nieuwe leden te vragen. De notulen van de Hervormde Gemeente Groningen vermelden niet de precieze achtergronden van het vertrek van Mosselmans. Zelf heeft hij zijn motivatie toegelicht in zijn toespraak ter ere van de inwijding van de Remonstrantse Gemeente in Groningen:

Eeuwigdurend getwist en gekijf over de leer [...] de gemeente was een oorlogsveld [...]. Wat al veroordeling, verkettering, verdoeming [...]. Nu komen we in een gemeente waar deze niet bestaat. Maar ook nu moet blijken, hoe krachtig de liefde thans voor de dag treedt; zorgen wij, mijne vrienden, dat we geen onheilg vuur op het altaar brengen, dat we onze prikkelbaarheid en kitteloorigheid niet medenemen en overbrengen in deze nieuwe gemeente, dat we al dat dogmatische gekibbel en gehaspel, waaraan we zoo gewend zijn geraakt, ter zijde stellen; laten ze in de Hervormde kerk die geschillen maar verder uitvechten. Wij hebben wat anders en beters te doen.⁷

Mosselmans suggereert met bovenstaande opmerkingen dat de Nederlandse Hervormde Kerk zich te zeer bezighield met het formuleren van een 'juiste' geloofsleer, en dat Mosselmans zich daarin kennelijk niet langer herkende. Het voorschrijvend leergezag en de inhoud ervan was voor hem, net als voor de gebroeders Hugenholtz, een breekpunt geworden. Mosselmans' vrijzinnige gedachten vroegen om meer ruimte dan de Nederlandse Hervormde Kerk te bieden had. Om deze reden zag ook hij zich genoodzaakt een andere weg in te slaan.

(1830-1911)', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme I* (Kampen 1978) 195-196 en A.K.E. Horst, 'In memoriam Boudewijn Cornelis Jacobus Mosselmans', *Uit de Remonstrantsche Broederschap* 22 (1911) 129-133.

4 RHC GrA, toegangsnr. 1517, Kerkenraad van Hervormde Gemeente te Groningen, 1568-1951 (1976), inv.nr. 14, Notulen van de kerkenraad, 1594-1952, 10 juli 1867-29 mei 1891.

5 Cossee, 'Wij hebben wat anders', 263. Volgens Barnard hingen de 'ontevreden hervormde gelovigen' in onder meer Groningen, dezelfde theologische richting aan als De Vrije Gemeente in Amsterdam. 'Vanuit deze gemeente wordt kritiek uitgeoefend op de andere modernen die hun beginselen verloorochenen door zich aan te sluiten bij de Remonstrantse Broederschap'; Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 78. Volgens de oprichters van De Vrije Gemeente was het gebeuren in Groningen een gemiste kans de 'echte' vrijzinnigheid gestalte te geven en was het een teken van zwakte dat mensen als Mosselmans er kennelijk voor kozen op te gaan in de Remonstrantse Broederschap; *Ibidem*, 80.

6 Van Aken, *De Remonstrantsche Broederschap*, 139. In deze bron wordt zonder verdere toelichting het getal van 900 leden genoemd. Onderzoek in de archieven bood geen uitsluitel over dit genoemde aantal. Over de vrijzinnigen die achterbleven in de Vrijzinnig Hervormde Gemeente in Groningen zie Tillema, *Vrijzinnig Hervormde Encyclopedie*, 139-142.

7 B.C.J. Mosselmans en C.P. Tiele, *Toespraken, gehouden bij de inwijding der Remonstrantsche Gemeente te Groningen* (Groningen 1878) 27.

5.3 De strijd tegen 'letterknechting en vormvergoding'

De uitgangspunten van de moderne theologie werden door Mosselmans niet alleen bij monde beleden. Zij vroegen ook om passende daden. De kritische rede zette hem hiertoe aan en stond bij Mosselmans ten dienste van de bekrachtiging en zuivering van het geloof. Dit werd benadrukt door J.H.W. Bisschop Boele, van 1898 tot 1923 Remonstrants predikant te Groningen, die na het overlijden van Mosselmans een toespraak ter nagedachtenis aan Mosselmans hield. In deze rede zei Bisschop Boele dat hij Mosselmans nog kon horen zeggen dat niets door hem werd geloofd: '... of 't moest als waar zijn erkend voor de rechtbank der menselijke rede'.⁸ Bisschop Boele onderstreepte dat Mosselmans belang hechtte aan het uitoefenen van kritiek op de Schrift, opdat men niet klakkeloos zou aannemen wat er stond. Dit verduidelijkt nog maar weer eens, dat het een modern theoloog als Mosselmans niet te doen was om de rede alleen. De rede diende een doel. Zij was nodig om door middel van de kritiek de '... waarheid aan het licht te brengen [...] omdat vroomheid alleen kan leven bij de waarheid'.⁹ Dit bevestigt de waarde van de twee centrale begrippen binnen de moderne theologie: de kritische rede en de ervaringsgerichte vroomheid.

Deze twee polen zochten een plaats binnen de theologische reflecties van Mosselmans en we zien dit weerspiegeld in zijn wijze van argumenteren. Verhelderende voorbeelden hiervan zijn enige opmerkingen die hij maakte in een aantal voordrachten en toespraken over het piëtisme.¹⁰ Mosselmans erkent een zekere aantrekkingskracht te voelen tot deze stroming.¹¹ Mosselmans zag het Piëtisme als een vrucht '... van de *Protestantsche* geest; het is een *protest* tegen verkeerde toestanden in de christelijke kerk. Het Piëtisme verzet zich tegen koude, dorre, doode orthodoxie, die alle heil ziet in de zuivere *leer* en die hare belijdenis als de voorwaarde ten zaligheid beschouwt; tegen alle *dogmatisme*'.¹² Mosselmans waardeerde het piëtisme omdat het volgens hem het 'koele verstandsgeloof' leek te nuanceren door zijn streven naar 'zuiverheid van hart', het 'voeden van het gevoelsleven', de 'heiligheid van wandel'.¹³ Zoals opgemerkt was Mosselmans kritisch, óók ten aanzien van het piëtisme. Zo vond hij dat het piëtisme te weinig aandacht schonk aan de ratio en dat het in die zin te eenzijdig georiënteerd was. Kennis van godsdienstige zaken, geschiedenis en wetenschap waren voor Mosselmans van groot belang. Hij verwierp dan ook de schuwe houding tot de wereld die het piëtisme kenmerkt. Toch lijkt de constatering gerechtvaardigd dat Mosselmans' gedachten zijn beïnvloed door het piëtisme. Deze invloed is met name te herkennen in de waardering van Mosselmans voor de houding van het piëtisme 'tegen de kerkelijke bekrompenheid en de ijdele vormen en ceremoniën';

8 Bisschop Boele, "Toespraak ter herdenking", 9.

9 Ibidem, 12.

10 B.C.J. Mosselmans, *Uit het leven voor het leven, Voordrachten en Toespraken, opgedragen aan zijne gemeente, uitgegeven ten bate van het gasthuis en ondersteuningsfonds* (Groningen 1890).

11 B.C.J. Mosselmans, *Volksvoordracht gehouden in de afdeling van de Protestantenvbond te Groningen den 7^e februari 1876* (Groningen 1876) o.

12 Mosselmans, *Volksvoordracht*, 14.

13 Ibidem, 15.

ook wilde het piëtisme volgens Mosselmans '... niet [...] weten van letterknechting en vormvergoding'.¹⁴

Zo bewoog Mosselmans zich tussen gevoel en ratio. Hij was de mening toegedaan dat men het verstand nooit moest uitschakelen als het ging om het geloof. De Bijbel nam hij serieus omdat die zich 'dikwijls tot ons geweten richt'.¹⁵ Maar Mosselmans verdedigde het standpunt dat er buiten de Bijbel ook voorbeelden zijn aan te wijzen van zogenaamde stichtelijke lectuur. Hierbij valt te denken aan boeken over natuur, geschiedenis en wetenschappelijke kennis van de wereld waaruit mensen levenswijsheden kunnen putten. Ook boeken over kunst en romans kunnen een bron van inspiratie zijn. Maar, zo stelt Mosselmans: 'Het beste boek echter, waardoor de meeste stichting moet bevorderd worden, is 't boek van ons eigen *leven*. Die in ons leven leest, die in ons doen en laten gadeslaat, moet daarvan een heilzamen, levenwekkende indruk ontvangen'.¹⁶ Het kwam volgens Mosselmans op het leven aan, niet op de leer of de dogmatiek: 'Ons leven moet voor ons spreken'.¹⁷ Het is met name ook dit punt waarin de tijdgeest van de negentiende-eeuwse moderne theologie tot uiting komt. Voor moderne theologen kwam het aan op de navolging van Jezus en niet op de zoektocht naar de juiste voorschriften of geloofsformulieren. Dit laatste hield in dat het geloof vooral relevant en herkenbaar moest zijn in het geleefde leven van de gelovige. In een voordracht getiteld *Het Zedelijk-Schoone*, gepubliceerd in 1890, omschrijft Mosselmans deze manier van godsdienstig leven als volgt:

Zedelijk-schoon is het, wanneer iemand handelt naar een goed beginsel; wanneer iemand volhoudt wat hij goed begon; wanneer iemand niet terugdeinst voor gevaar en ellende, waar zijn plicht hem roept. Overal waar we harmonie zien in 't menselijk leven; overal waar theorie en praktijk, hoofd en hart, woord en daad, leer en leven verbonden zijn, dáár zien we het zedelijk-schoone. En daartoe roept ons de Christelijke godsdienst; deze heeft afkeer van alle halfheid, alle dubbelhartigheid; van alle vormelijkheid en huichelarij; deze dingen zijn leelijk, afzichtelijk. 't Is schoon, iemand te zien van wie men getuigen kan; dat is een mensch uit één stuk. Zulke menschen moeten wij allen worden – op dat schoone willen we nader de aandacht vestigen, opdat we er door bekoord en getrokken worden.¹⁸

Mosselmans verbond deze manier van leven met het christelijke leven. Hij schroomde dan ook niet vrijmoedig te spreken over Jezus als de Christus:

Ik geloof dus wel degelijk in Christus, dat wil zeggen: ik ben overtuigd dat Jezus de persoon is geweest, die ons op het heerlijkst geopenbaard heeft, hoe onze betrekking moet zijn tot God en tot ons zelve en tot onze naasten; dat Jezus ons het krachtigst voorbeeld gegeven heeft van ware menselijke deugd, van echt menselijk leven; [...] zoolang ik in Jezus erken den voorganger op het gebied der godsdienst, den man die mij aantrekt door zijn liefde, die mij opwekt tot zijn navolging, den man, aan wie allen, wat zijn godsdienstig leven betreft, gaarne gelijkvorming willen zijn, zóólang heb ik ook het recht van

¹⁴ Ibidem, 14-15.

¹⁵ B.C.J. Mosselmans, 'Stichtelijke Lectuur', in: *Uit het leven voor het leven. Voordrachten en toespraken, opgedragen aan zijne gemeente, uitgegeven ten bate van het gasthuis en ondersteuningsfonds* (Groningen 1890) 30.

¹⁶ Mosselmans, 'Stichtelijke Lectuur', 31.

¹⁷ Ibidem, 17.

¹⁸ B.C.J. Mosselmans, 'Het Zedelijk-Schoone. Toespraak, gehouden te Groningen zondag 24 februari 1889', in: *Uit het leven voor het leven. Voordrachten en toespraken, opgedragen aan zijne gemeente, uitgegeven ten bate van het gasthuis en ondersteuningsfonds* (Groningen 1890) 125.

Christus te spreken tot u en u zijne godsdienst aan te bevelen als de zoodanige, die het meest onze behoeften bevredigt en ons onze bestemming nader doet komen.¹⁹

In zijn lof op het Piëtisme prijst Mosselmans de weerzin die eruit spreekt tegen ‘letterknechting en vormvergoding’. Met name de zogenaamde ‘vormvergoding’ speelt een cruciale rol bij zijn afwijzing van doop en maaltijdviering. Voor Mosselmans waren de kerkelijke vormen inhoudsloos geworden omdat ze volgens hem berusten op foutieve aannames. De overtuiging dat Jezus de doop en de maaltijdviering daadwerkelijk zelf zou hebben ingesteld, is volgens Mosselmans ongeloofwaardig. In zijn zoektocht naar religieuze integriteit onderwierp hij de kerkelijke vormen dan ook aan de intellectuele kritiek, om de zuiverheid van het geloof te dienen. Het geloof diende op zuivere aannames gebaseerd te zijn, wilde het zeggingskracht hebben voor de gelovige. Met deze diepere drijfveren als motief en onder invloed van bijbelwetenschappelijk onderzoek wees Mosselmans de doop en de kerkelijke maaltijd af. In de volgende paragraaf wordt hier specifiek op ingegaan.

5.4 Waarom de kerkelijke vormen moesten sneuvelen

Er is volgens Barnard weinig concreets bekend over de liturgie die binnen remonstrantse gemeenten bij de maaltijdviering werd gehanteerd. Maar deze zal volgens hem niet veel hebben verschild van die in andere protestantse kerken en zal vooral sober van karakter zijn geweest.²⁰ Binnen de klassieke theologie wordt de maaltijd als kerkelijk ritueel erkend omdat deze terug zou gaan op de opdracht van Jezus zelf. Het is deze Schriftuurlijke onderbouwing die voor moderne theologen als Mosselmans ter discussie kwam te staan. Volgens de inzichten van de moderne theologie was het niet objectief aantoonbaar dat Jezus daadwerkelijk zelf de opdracht heeft gegeven. Dit gold ook voor de doop.²¹ Barnard: ‘Deze vormen moeten afvallen, vinden

19 B.C.J. Mosselmans, *Wij gelooven, daarom spreken wij, intree rede gehouden te Groningen, den 6^e mei 1866* (Groningen 1866) 22.

20 Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 22.

21 De betrouwbaarheid van deze historische onderbouwing van de sacramenten is overigens niet alleen door moderne theologen afgewezen. De meer confessionele theoloog en hoogleraar Hendrik Berkhof maakt een soortgelijke beweging. Hij bestrijdt dat historisch onderzoek het geloof kan funderen ‘...want dat God in Jezus werkzaam aanwezig is, kan het historisch onderzoek met zijn beperkte middelen en zijn gerichtheid op de empirie niet vaststellen. Wel kan het onderzoek de geloofsvoorstellingen corrigeren, reinigen en verhelderen’; H. Berkhof, *Christelijke Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer* (7^e druk; Nijkerk 1993) 277. Een reconstructie van een veronderstelde oorsprongssituatie is volgens Berkhof beperkt mensenwerk. Historisch onderzoek kan de gelovige dan ook nooit ‘ontheffen’ van de ‘noodzaak om op allerpersoonlijkste wijze stelling te nemen jegens Jezus, maar ons daar juist onweerstandelijk toe dringt’, ibidem. Met betrekking tot de sacramenten pleit Berkhof voor een verruiming en omschrijft ze liever als ‘geleidende elementen’; Ibidem, 341 e.v. De vraag die voor hem centraal staat is in hoeverre sacramenten mogelijkheid bieden tot geloofsparticipatie en welke als het ware ‘geleidend’ zijn; Ibidem, 342. Berkhof spreekt van de werking van de Heilige Geest ‘die waait waarheen hij wil’ en waaraan de ‘participatie zo geschakeerd is als het leven zelf’; Ibidem, 342. Zo wijst Berkhof naast doop en maaltijdviering bijvoorbeeld ook de preek, het onderricht en het geloofsgesprek aan als geleidende elementen van geloof. Zie ook Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 539. Hoewel de moderne theologie niet de enige stroming was die aandacht besteedde aan de geloofsrelevantie, heeft zij volgens Cossee de ruimte voor de persoonlijke geloofservaring over

moderne theologen, omdat het historisch onwaarschijnlijk is dat Jezus ze zelf geleerd heeft. Bovendien verwijzen ze naar iets dat met het verstand niet beredeneerd kan worden'.²² Het afschaffen van de kerkelijke vormen paste, zoals we ook hebben gezien in de eerdere hoofdstukken, binnen het streven van de moderne theologie om het gehele kerkelijke gemeenschapsleven te hervormen.²³ In dit licht is onderstaande opmerking van Mosselmans, als hij spreekt over zijn motief de vormen te bekritisieren, veelzeggend:

Ik onderwerp dat alles aan uw nauwgezet oordeel; doch weet en begrijpt, dat mijn wensch om die vormen ter zijde te stellen voortkomt *niet* uit lichtzinnigheid maar uit heiligen ernst, uit de begeerte om de gemeente te ontwikkelen en vooruit te brengen, zoodat er meer en meer eenheid kome tusschen gedachte en handeling, tusschen wezen en vorm, tusschen 't inwendige en 't uitwendige.²⁴

In het hiernavolgende zal worden ingegaan op de argumentatie die Mosselmans hanteerde bij het afschaffen van respectievelijk de doop en, voor dit onderzoek belangrijker, de maaltijd.

5.4.1 *Kritiek op de doop*

In *Doop en Avondmaal* zet Mosselmans zijn motivatie voor het afwijzen van de religieuze vormen uiteen.²⁵ Het begint er mee dat Mosselmans het Bijbelse argument dat vóór kerkelijke doop en maaltijdviering zou pleiten, niet kan leveren. Hij acht de Bijbelpassages die ten grondslag zouden liggen aan deze vormen, onbetrouwbaar en dus niet in staat om doop en avondmaal te kunnen legitimeren. Over een christelijke doop kón Jezus zelf niets hebben gezegd. Jezus heeft immers volgens Mosselmans geen christelijke gemeenten gesticht zoals wij die vandaag de dag kennen. Mosselmans concludeert dan ook: 'Men is een plant, die op een geheel anderen bodem gewassen was, gaan overbrengen op een grond waar zij niet te huis behoorde [...][men is iets dat voegde bij een gansch anderen toestand gaan invoeren waar 't niet bij behoorde [...] zoo was het ook met den doop; en dit doende heeft men èn den vorm zelf miskend en misvormd, èn de beteekenis van het symbool geheel bedorven'.²⁶

Naast de kritiek op de vermeende betrouwbaarheid van de historische fundering van de doop, ziet Mosselmans de oorspronkelijke doop door onderdompeling vooral als een oosters gebruik. Hij werpt vervolgens de vraag op of er met het bespreken van de dopeling met enkele druppels water nog sprake is van een symbool dat

het geheel genomen consequenter willen doorvoeren dan de protestantse traditie in het algemeen; Cossee, 'Tegendraadse theologie', 181.

²² Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 27.

²³ Krijger, *A second reformation*, 636.

²⁴ Mosselmans, 'Doop en Avondmaal', 50.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, 12. De kerkelijke maaltijd gaat terug op de zogenaamde instellingswoorden van Jezus. De doop voert terug naar Matt. 28:19 staat: 'Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest'. Voor Mosselmans waren deze onderbouwingen te onbetrouwbaar om de kerkelijke gebruiken op grond hiervan te kunnen legitimeren en van relevantie te voorzien.

recht doet aan de oorspronkelijke betekenis ervan. Hij vindt van niet en is daarom van mening dat de kerk dit soort gebruiken beter kan afschaffen, zoals in de protestantse kerken ook gebeurd is met het slaan van een kruis of het houden van de vasten, dat een rooms-katholieke gewoonte was. Mosselmans vraagt zich af waarom de doop dan buiten schot is gebleven: ‘... en toch, wélbeschouwd, doet men schade aan de waarheid, de zuiverheid, de eenheid, aan de harmonie van ’t godsdienstig leven, als men een vorm, die niets meer is dan een vorm, waaraan pit en merk ontbreken, blijft in stand houden; zoo stijft men zich zelve en anderen in ongepaste vormvereering; er moet volkomen overeenstemming zijn tusschen de idéé en den vorm’.²⁷

5.4.2 *Kritiek op de liturgische maaltijd*

Voor de maaltijd hanteert Mosselmans dezelfde manier van argumenteren. Hij begint zijn uiteenzetting met de op eigen ervaring gebaseerde constatering dat er gedurende de jaren die zijn loopbaan telt een afnemende belangstelling voor dit kerkelijke ritueel te bespeuren valt. Vervolgens gaat Mosselmans, na deze constatering, in op de inhoud van het avondmaal. Net als bij de doop acht Mosselmans het niet plausibel dat het avondmaal door Jezus zelf zou zijn ingesteld. Zo schrijft hij:

Ik acht het zeer onwaarschijnlijk, dat Jezus zelf die woorden: ‘Dit is mijn lichaam, dat voor u verbroken, deze drinkbeker is mijn bloed, dat voor u vergoten wordt, tot vergiffenis van zonden’ gesproken heeft; de overlevering zal hem die woorden wel in den mond hebben gelegd toen eenmaal die denkbeelden over de kracht en betekenis van Jezus’ dood bestonden, om ze daardoor met het gezag van Jezus te bekleeden. Maar, hoe dit zij, wij handelen niet in strijd met een nadrukkelijk bevel van Jezus, als we die avondmaalsviering doen verdwijnen.²⁸

Volgens Mosselmans bestaan er Bijbels gezien ook nog eens te grote verschillen tussen de Evangelieën om het avondmaal terug te voeren op de Bijbel. Er is onvoldoende eenduidigheid met betrekking tot de precieze woorden die Jezus zou hebben gebruikt bij het uitvoeren van het ritueel. En omdat de evangelisten van elkaar verschillen, kan de oorspronkelijke bedoeling van Jezus niet met zekerheid vastgesteld worden.²⁹ Voor Mosselmans hebben de kerkelijke vormen daarom hun betekenis verloren. Het zou volgens hem gaan om verouderde vormen omdat men bijvoorbeeld bij het handhaven van de doop de oorspronkelijke Bijbelse bedoeling hiervan niet goed begrepen heeft.

Mosselmans acht doop en avondmaal volstrekt niet in overeenstemming met wat hij noemt: ‘... mijner moderne beginselen en overtuigingen, ze behoorden daar, naar mijn inzicht, niet te huis, en ik heb dan ook nooit met de rechte animo doop en avondmaal bediend’.³⁰ Hij schrijft dat hij er binnen de Hervormde Kerk probeerde een ‘mouw aan te passen om zonder gemoedsbezwaar die vormen te gebruiken’,

²⁷ Ibidem, 14.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Mosselmans schrijft de door de kerk gehanteerde vorm van de maaltijdviering vooral toe aan de ideeën van Paulus. Ibidem, 46.

³⁰ Ibidem, 5.

maar dat juist het gevoel er een mouw aan te moeten passen, hem hinderde.³¹ In zijn afscheidswoord kwalificeert hij zowel de doop als het avondmaal als: ‘verouderd en in strijd met moderne opvatting qua vorm’.³² En, zo gaat hij verder: ‘Zoo ergens sleur en ijdele vormen misplaatst zijn, dan zeker op godsdienstig gebied; dáár moet alles leven, frischheid, waarheid zijn. Als de doop zijn zin, zijn ziel, zijn geestelijke beteekenis heeft verloren, dan is het hoog tijd, dat men den dooden vorm als niet meer passende bij het veranderde wezen, ter zijde stelt’.³³

5.5 De vraag naar de geloofsrelevantie van de kerkelijke vormen

Naast het commentaar op de historische betrouwbaarheid van de Schrift bevat de kritiek van Mosselmans nog een ander belangrijk element, namelijk de vraag naar de relevantie van het ritueel. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat dit ook een belangrijke kwestie was voor de gebroeders Hugenholtz. Net als zij van mening waren, kon Jezus ook volgens Mosselmans eenvoudigweg het avondmaal niet zelf hebben ingesteld. Maar zelfs al zou dit wel zo zijn geweest, dan zou zijn opdracht alleen gelden voor zijn eerste/directe leerlingen. Jezus sprak immers in een specifieke context tot concrete mensen die hij *zijn* vrienden noemde. Voor hen gold volgens Mosselmans dan ook de opdracht dit maal te gebruiken tot nagedachtenis aan Jezus en niet voor ons:

En ziehier dan ook de reden, waarom die avondmaalsviering voor ons hare zinnebeeldige beteekenis geheel verloren heeft; zij *kan* geen gedachtenismaal voor ons zijn; *wij* hebben niet met Jezus aangezeten, *wij* hebben zijn afscheidswaarden niet gehoord, *wij* kunnen als we avondmaal houden, niet denken: ‘ja, zoo zag ik het Jezus ook doen. O, wat staat mij nu alles van dat laatste paaschfeest weer levendig voor den geest’. En daarom spreekt dat symbool niet tot ons; brood en wijn *op zich zelf* kunnen ons *niets* herinneren omtrent Jezus; wij moeten er alles gaan inleggen en van buiten aanbrengen om het av. tot een gedachtenis te maken. Een zinnebeeld, dat voor ons geen zinnebeeld kan zijn, waaruit de ziel, de zin is verdwenen, moet niet in stand worden gehouden. Ik acht het bovendien zeer onwaarschijnlijk, dat de nederige menschenzoon zelf een ceremonie zou ingesteld hebben, die dienen moest om eeuw in, eeuw uit door alle volgende geslachten, hem in eere te doen blijven; hoe kon hij verordenen dat er iets in de Christelijke *Gemeenten* gebeuren moest, daar hij volstrekt niet wist dat er ooit eene Christelijke gemeente of kerk ontstaan zou?³⁴

Duidelijk wordt dat Mosselmans niet alleen kritiek leverde op de vermeende historische betrouwbaarheid van de Schriftuurlijke legitimering van het avondmaal. Ook is de vraag naar waarom men het avondmaal zou moeten *willen* vieren van belang. Het lijkt Mosselmans er om te gaan dat een symbool van destijds, dat in een specifieke

³¹ Ibidem.

³² B.C.J. Mosselmans, *1 maart 1891 Afscheidswaarden, tot een aandenken aan de leden en begunstigers der Remonstrantsche gemeente te Groningen* (Groningen 1891) 32.

³³ Mosselmans, ‘Doop en Avondmaal’, 8-9. Mosselmans gebruikt zelfs de kwalificatie ‘gevaarlijk’ wanneer het gaat om voortzetting van het gebruik van vormen die volgens hem leeg en doods zijn geworden.

³⁴ Ibidem, 47.

context van mens en cultuur zijn betekenis kreeg, niet zonder meer functioneert in de tijd waarin wij nu leven: 'En juist omdat het symbool niet tot ons spreekt en omdat de denkbeelden, die men aan 't avondmaal heeft vastgeknoopt en die aan 't Joden- en Heidendom ontleend zijn, de onze niet meer zijn, moet die verouderde en ziellooze vorm ter zijde worden gesteld'.³⁵

Een alternatieve interpretatie van de kerkelijke maaltijd, bijvoorbeeld een maaltijd die oproept tot eenheid onder de mensen, volstaat volgens Mosselmans evenmin. Zijn argument is dat dit ideaal niet beantwoordt aan onze realiteit. Ook hier mist de vorm zijn relevantie om de gelovige aan te kunnen spreken. Het idee dat een dergelijke opvatting van het avondmaal de sociale ongelijkheden zou wegnemen, is volgens Mosselmans een utopie. De arme blijft volgens hem van het ritueel weg omdat hij geen gepaste kleding heeft, en bovendien zullen familie en bekenden vooral elkaar opzoeken en bij elkaar gaan zitten. Zo bepleit Mosselmans: we hebben voor de oproep tot het doen van liefde de liturgische maaltijd als vorm helemaal niet nodig. In ons alledaagse leven is er die oproep tot het gebod van liefhebben van de naaste. Mosselmans: 'Laat de geest van Jezus onze spijs zijn, laat hij het brood des levens voor ons wezen, dan zal ook ons leven meer en meer worden een leven des lichts, der vrijheid en der liefde'.³⁶

In dit laatste aspect zien wij de zedelijke levenswandel als bron van een zuiver geloof weerspiegeld. Het was moderne theologen als Mosselmans niet te doen om zaken af te breken. Integendeel, hun strijd tegen dogmatische geloofsvoorstellingen en de kerkelijke vormen was bedoeld om het geloofsleven op te bouwen door het te zuiveren van onjuiste aannames. De inhoud van het gedachtegoed van de moderne theologie vroeg om een consequente doorvoering van hun overtuigingen, wilde de moderne theologie integer zijn. Dit is bij de gebroeders Hugenholtz en ook bij Mosselmans heel sterk aanwezig. De kritiek op de liturgische maaltijd, die in een aantal gevallen leidde tot afschaffing ervan, maakte hier deel van uit. In de volgende paragraaf wordt stilgestaan bij hoe uitvoerig de discussie over het avondmaal binnen de Remonstrantse Broederschap is geweest. Bleef zij beperkt tot de Groninger Remonstrantse Gemeente of vond zij ook daarbuiten plaats?

5.6 De worsteling met de kerkelijke vormen in bredere context

De Bijbelwetenschappelijke kritiek, waar de moderne theologie zich mee bezighield, had gevolgen voor de manier van kerk- en gemeente-zijn. Barnard vindt het daarom ook begrijpelijk dat er afkeer ontstond van 'al te kerkelijke elementen'.³⁷ 'Wanneer het gezag van de Schrift valt door het modern Bijbelonderzoek, is de ruimte ook beperkter voor een kerkelijke praktijk die op verouderde inzichten is gestoeld [...] het

³⁵ Ibidem, 48.

³⁶ Ibidem, 49-50. Een redenering die overigens vergelijkbaar is met die van de gebroeders Hugenholtz over de offerande in de eucharistie: die is volgens de gebroeders Hugenholtz niet gelegen in het ritueel, maar is verbonden met het menselijk ethisch handelen.

³⁷ Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 184.

modernisme komt in botsing met de bestaande kerkelijke praktijk [...] de moderne theologie verzet zich tegen de gangbare avondmaalvisies'.³⁸

De discussie over de maaltijd heeft zich breder afgespeeld dan alleen in de Remonstrantse gemeente van Groningen. Ook in de Doopsgezinde Gemeente te Groningen was er in 1867 een hoogoplopende discussie, getuige het schrijven van C. van der Post jr. met de veelzeggende titel: *Proeve, hoe de moderne theologie machtig is, om af te breken en onmachtig, om op te bouwen. Gegeven in het verhaal van het aftreden van de Heeren J.W. Straatman en C. Corver, als predikanten der Doopsgezinde Gemeente te Groningen, in den herfst van 1867*.³⁹ De auteur beschuldigd de predikanten J.W. Straatman en C. Corver ervan misbruik te hebben gemaakt van de '... aloude Doopsgezinde vrijheid...' teneinde hun moderne ideeën te verkondigen en uit te voeren in het afschaffen van de doop en het avondmaal.⁴⁰ Zij stelden voor om de bediening van het avondmaal te beperken tot eenmaal per jaar, in de verwachting dat de behoefte dusdanig zou afnemen dat het vervolgens in zijn geheel zou kunnen worden afgeschaft.

De gevolgen van de moderne instelling van de predikanten beperkten zich niet tot de doop en het avondmaal. Ook het gebed als religieuze vorm stond ter discussie. Het gebed zou niets meer kunnen inhouden dan wat mensen elkaar redelijkerwijs ook zouden toewensen.⁴¹ Voor wat betreft de gezangen wilden de predikanten volledige vrijheid en wilden ze zich niet langer gebonden weten aan bestaande gewoonten.⁴² Ook het '... opheffen van de last van op de *christelijke feesttijden* te moeten spreken over zoogenaamde gebeurtenissen en heilswaarheden, die naar onze overtuiging alleen op verdichte verhalen steunen'.⁴³ Van der Post vraagt zich af wat de predikanten dan wél willen behouden en waar de samenkomsten van de gemeente dan nog op kunnen steunen: '... de negatie komt voor den dag; de affirmatie houdt zich schuil'.⁴⁴ Naar aanleiding van de brief van de predikanten en hun oproep volgde een stemming in de Doopsgezinde Groninger Gemeente. De voorstellen van de predikanten werden niet aangenomen en beiden werd eervol ontslag verleend.

Binnen de Remonstrantse Broederschap is de liturgische maaltijd landelijk gezien in meerdere gemeenten besproken. Hoe omvangrijk de discussie met betrekking tot het afschaffen van het avondmaal precies is geweest, is volgens Barnard niet met duidelijkheid te zeggen. In de meeste remonstrantse gemeenten hield men in de tijd dat Mosselmans actief was als predikant, twee tot viermaal per jaar een maaltijdviering. Volgens Barnard waren de deelnemers hierbij vaak afkomstig uit andere kerkgenootschappen.⁴⁵ Maar, zo schrijft Barnard: 'Toch werden rond 1879 op de meeste plaatsen

38 Ibidem.

39 C. van der Post jr., *Proeve, hoe de moderne theologie machtig is, om af te breken en onmachtig, om op te bouwen. Gegeven in het verhaal van het aftreden van de Heeren J.W. Straatman en C. Corver, als predikanten der Doopsgezinde Gemeente te Groningen, in den herfst van 1867* (Utrecht 1868).

40 Van der Post jr., *Proeve*, 7.

41 Ibidem, 12.

42 Ibidem.

43 Ibidem.

44 Ibidem, 114.

45 Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 352, 20-21.

de kerkelijke vormen grotendeels nog gespaard'.⁴⁶ Desalniettemin klonken er binnen de Remonstrantse Broederschap kritische stemmen die vonden dat de gemeente Groningen zich te rigide tegen de kerkelijke vormen keerde. Deze kritiek kwam onder andere van de Rotterdamse remonstrantse predikant Jan Herman de Ridder jr. (1858-1902). Hij was van mening dat Mosselmans doorgeschoten was in zijn drang naar realisme. Juist bij een historische godsdienst als het christendom zou men volgens De Ridder moeten vasthouden aan oude vormen. Ook zouden symbolen en symbolische handelingen juist een groot deel van ons leven vormen. Het afschaffen van de vormen zou te makkelijk zijn, het is volgens hem eerder zaak ze aan te passen aan de moderne tijd en daarin te behouden wat de moeite waard is. De Ridder verwees naar Jezus die het ook niet te doen was om 'te ontbinden maar om te vervullen'.⁴⁷

Toch waren er ook gemeenten die de gevoelens van de Groningers deelden. Hoewel de bronnen summier zijn, laat onderzoek van Barnard wel degelijk zien dat er binnen de Remonstrantse Broederschap gediscussieerd werd over liturgische vernieuwing en dat er verschillende meningen waren over hoe die er uit moest zien. Zo werd in de Remonstrantse Gemeente te Arnhem tijdens de Algemene Vergadering in 1879 een voorstel tot wijziging ingediend. Dit voorstel bepleitte meer ruimte te geven aan gemeenten die kerkelijke plechtigheden als het avondmaal of de doop wilden afschaffen. In Arnhem begon men na de inwijding van de gemeente in 1878 in 1908 weer met het houden van avondmaal, terwijl de gemeente het weer afschafte tussen 1915-1930.⁴⁸ Rotterdam schafte een tweede avondmaalsviering in het najaar af. Amsterdam besloot in 1901 het avondmaal te verplaatsen van Goede Vrijdag naar Witte Donderdag en: 'In datzelfde jaar komt men in Gouda avondmaalmijders tegemoet door op Goede Vrijdag twee diensten te houden, een met en een zonder avondmaalsbediening.' Tegelijkertijd schaft men in Amersfoort het avondmaal af, daar slechts één bestuurslid en de predikant aangaan. Twee jaar later bericht Friedrichstadt de avondmaalsbediening tot eenmaal per jaar te beperken. Voor een kleine gemeente, met een geringe belangstelling van gemeenteleden wordt dit voldoende geacht.⁴⁹ Vanaf 1906 diende zich volgens Barnard een kentering aan.⁵⁰ In dat jaar werden gemeenten vrijgesteld van het vieren van het jaarlijkse avondmaal. Toch bleek de praktijk weerbarstig. Een aantal gemeenten gaf aan toch vast te willen houden aan het

⁴⁶ Barnard, 'Remonstrantie', 96. Krijger geeft in persoonlijke correspondentie aan dat er in de jaren 1873 en 1874, toen Mosselmans mede-hoofdredacteur van *De Hervorming* was, in dat medium door anderen vrijwel niet over afschaffing van doop en maaltijdviering werd gediscussieerd. De hervormde ds. J.F.L. Müller heeft in het eerste nummer van 1874 een artikel over afschaffing van de kerkelijke maaltijdviering geschreven. Na 1874, toen Mosselmans niet langer aan *De Hervorming* was verbonden, is wel intensiever over doop en maaltijd gediscussieerd, onder andere in de nummers 1876-38, 1879-08, 1879-18, 1884-07 t/m -10, 1884-15, 1884-17, 1895-07, 1896-26, 1896-45, 1896-48, 1897-06 t/m -07 en 1899-11. Ook rondom de stichting van de Vrije Gemeente in Amsterdam is de kwestie van doop en maaltijdviering aan de orde gesteld. Na 1900 lijkt de discussie te luwen. Krijger schrijft dit toe aan wat hij noemt de 'kerkelijke wending'. Zie hoofdstuk drie, paragraaf 3.6.

⁴⁷ Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 186. Voor zover bekend deed De Ridder hier geen concrete voorstellen voor.

⁴⁸ Ibidem, 89, 185.

⁴⁹ In het Duitse Friedrichstadt is sinds 1621 nog een Remonstrantse Gemeente. Tijdens de Dordtse synode werden 200 rekkelijke predikanten uit hun ambt gezet en verbannen. In Friedrichstadt vonden vele in Nederland vervolgde remonstrantse predikanten asiel.

⁵⁰ Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 89.

ritueel of voerden het na verloop van tijd weer in nadat het eerder was afgeschaft.⁵¹ Zo bedienden Alkmaar en Arnhem het avondmaal weer in 1908. Utrecht volgde in 1910, Oosterbeek in 1911 en Schoonhoven in 1920. Amersfoort volgde een jaar later, na dertig jaar het avondmaal niet te hebben gehouden.⁵²

In de jaren van de Tweede Wereldoorlog was er een opleving van het kerkelijk leven merkbaar en in die periode nam de deelname aan de kerkelijke maaltijd toe.⁵³ Deze opleving ging al dan niet gepaard met aanpassingen in de vorm, zoals het gebruik van kleine drinkbekers in plaats van het drinken uit één grote beker. Mosselmans was hier overigens, net als de gebroeders Hugenholtz (zie paragraaf 4.5 van het vorige hoofdstuk), geen voorstander van. Naast theologische redenen voor afschaffing van de liturgische maaltijd bracht Mosselmans nog een praktisch argument te berde. Hij gaf aan dat hij het onsmakelijk vond om uit één beker te drinken: 'Meermalen heb ik mensen aan de tafel zien zitten, wiens neus of mond in een toestand waren, die mij deed denken: ik ben blij dat ik niet *na* hen uit den beker behoef te drinken...'⁵⁴

5.7 De Groninger remonstranten en het avondmaal; geen definitief afscheid

Voor wat betreft de Groningse remonstranten kende de situatie rondom de kerkelijke maaltijd het volgende verloop. De discussie over de kerkelijke rituelen ging na het emeritaat van Mosselmans in 1891 en zijn overlijden in 1911 door. Zijn voorstel om de kerkelijke vormen af te schaffen had het destijds gehaald met 214 stemmen voor afschaffing en 15 tegen, maar het besluit werd door een aantal leden ook betreurd.⁵⁵ Hierbij zij opgemerkt dat Mosselmans vervolgens aangaf dat hij het pastoraat en de catechese als middelen inzette om gemeenteleden er toe te bewegen de vormen af te zweren en om uiteindelijk de vraag naar doop en avondmaal te doen verdwijnen. Hij greep kennelijk elke gelegenheid aan om zijn ideeën te verkondigen teneinde ze tot uitvoer te kunnen brengen. Mosselmans maakte hierbij dankbaar gebruik van de ruimte die een vrijzinnig kerkgenootschap als de remonstrantse zich toe eigende en waarbinnen: 'Een ieder zijn/haar eigen belangen kan behartigen, en regelen naar eigen goeddunken'. Hij noemde dit in zijn afscheidswoord een: '... liberaal beginsel' dat recht deed aan het vrijzinnige geloof.⁵⁶ Mosselmans heeft van dit liberale beginsel slagvaardig gebruik gemaakt:

Toen ik in 1878 de Herv. kerk verliet en tot de Rem. broederschap overging, was ook dáár doop en avondmaal volgens het bestaande Reglement verplicht. Bij de herziening van dit oude reglement in 1879 werden de gemeenten der broederschap autonoom verklaard, zoodat elke gemeente zich kon inrichten naar eigen goetvinden; tevens werd bepaald

⁵¹ Van Aken, *De Remonstrantsche Broederschap*, 145.

⁵² Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 366.

⁵³ Van Aken, *De Remonstrantsche Broederschap*, 161.

⁵⁴ Mosselmans, 'Doop en Avondmaal', 8. Zie ook Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 366-367.

⁵⁵ RHC GrA, toegangsnr. 374, Remonstrantse gemeente te Groningen, 1878-1985, Inleiding.

⁵⁶ Mosselmans, *1 maart 1891*, 31.

– en ziedaar een grooten vooruitgang – dat elke gemeente moest zorgen de gelegenheid open te stellen voor doop en avondmaal *ten behoeve van die leden der gemeente die dit verlangen*. Toen de door mij gestichte nieuwe Remonstr. gemeente te Groningen de noodige vastheid gekregen had en alles was ingericht zooals ons wenschelijk en noodig voorkwam, besloot ik van de vrijzinnige bepaling in het nieuwe reglement omtrent de bediening van doop en avondm. gebruik te maken en eene poging in het werk te stellen deze ceremoniën in onze gemeente te doen vervallen.⁵⁷

Na zijn emeritaat en zijn overlijden verdween de directe invloed van Mosselmans en uiteindelijk werd de doop op 28 oktober 1921 weer ingevoerd. De stemverhouding lag nu anders, met 114 voor herinvoering en 13 stemmen tegen. Het avondmaal werd in een bestuursvergadering op 16 november 1936 opnieuw serieus besproken. Kennelijk waren er gemeenteleden die het ritueel misten en er prijs op zouden stellen dat het weer zou worden ingevoerd. De notulen, die overigens vrij summier zijn in hun weergave, vermelden dat er ‘... een schrijven bij het kerkbestuur is binnengekomen van een zestien leden onzer gemeente, die zich op die wijze tot het bestuur richten met het verzoek te willen overwegen of invoering van het avondmaal in den dienst op Goede Vrijdag niet mogelijk is’. Dhr. Loot, lid van het kerkbestuur, meldt dat de oudere leden niet op een avondmaalsviering zijn ingesteld en dat hij een fiasco vreest. De behoefte om op Goede Vrijdag ter kerke te gaan zou al gering zijn en er zou vast niet veel animo zijn. Er werd besloten een proef te houden van één avondmaalsviering, zonder het reglement officieel te wijzigen. Het merendeel van het kerkbestuur gaf aan zich niet te zullen verzetten, al zou er volgens hen weinig belangstelling zijn. Men wil het kennelijk even ‘aanzien’ alvorens het avondmaal opnieuw in te voeren. Op 18 maart 1937 was het dan toch zover.⁵⁸ Waarschijnlijk is de proef voor de voorstanders positief verlopen, want het avondmaal is daarna weer in de Groninger Remonstrantse Gemeente gehouden.

Hoewel er volgens Barnard geen sprake is van ‘een eenduidige lijn’ binnen de remonstrantse gemeenten ten aanzien van het avondmaal, valt er volgens hem vanaf de tweede helft van de jaren 1930 wel degelijk een hernieuwde belangstelling waar te nemen, zoals ook in paragraaf 5.6 is besproken.⁵⁹ Aan de hand hiervan concludeert Barnard: ‘De jongste tijd heeft de ontdekking gebracht dat men niet zonder vormen kan’.⁶⁰ Barnard haalt hierbij als voorbeeld de Remonstrantse hoogleraar Lambertus Jacobus van Holk (1893-1982) aan, die in zijn werk het belang van godsdienstige rituelen en vormen benadrukte.⁶¹ Van Holk pleitte sterk voor eerherstel van het avondmaal. Hij beweert dat in het avondmaal niet zozeer de gedachten aan het lijden en sterven van Christus centraal moet staan, maar dat het gaat om een ontmoeting tussen gelovige en Christus, waar in zekere zin ook de gedachten van de ge-

⁵⁷ Mosselmans, ‘Doop en Avondmaal’, 6.

⁵⁸ RHC GrA, toegangsnr. 374, Remonstrantse gemeente te Groningen 1878-1985, inv.nr. 5, Notulen van bestuurs- en algemene ledenvergaderingen, 1878-1979, 1934-1943 sep. Mogelijk speelde hier de invloed vanuit de Remonstrantse Broederschap een rol en de bredere, landelijke discussie die er gaande was in relatie tot de zogenaamde ‘kerkelijke wending’.

⁵⁹ Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 352.

⁶⁰ Ibidem, 361.

⁶¹ Ibidem, 355.

broeders Hugenholtz aanknopingspunten voor bieden. In hoofdstuk zeven zal het gedachtengoed van Van Holk nader aan de orde komen.

5.8 Conclusie

Net als de gebroeders Hugenholtz was ook B.C.J. Mosselmans aanvankelijk predikant in de Nederlandse Hervormde Kerk. Ook hij kon zich niet langer vinden in de leer van dit kerkgenootschap. Het voorgeschreven karakter van de kerkelijke leer, niet in de laatste plaats geformuleerd in de belijdenisgeschriften, was hem een doorn in het oog. Hij achtte dit in strijd met de gewetensvrijheid van de gelovige en hij was van mening dat het geloof geworteld diende te zijn in een zedelijke levenswandel. Hij stelde het geloof onder toezicht van de kritische rede en wilde het kerkelijke gemeentelven zuiveren van gebruiken en opvattingen die hij strijdig achtte met de beginselen van de moderne theologie. Wel betekende dit voor hem dat hij, wilde hij integer zijn, de Nederlands Hervormde Kerk moest verlaten. Hij trad toe tot de Remonstrantse Broederschap en stichtte de eerste remonstrantse gemeente in Groningen. Hier ging hij voortvarend te werk. Dit betekende onder anderen dat doop en avondmaal als kerkelijke vormen moesten sneuvelen.

Zowel tijdens Mosselmans' werkzame leven, maar ook na diens overlijden, was er discussie over de kerkelijke vormen. Zowel in Groningen als in andere (remonstrantse) gemeenten stonden ze ter discussie. Met name de kerkelijke maaltijd leidde tot verschillen in opvattingen. Hoewel de moderne gedachtegang hierover voet aan de grond kreeg, bleken de meningen op gemeentelijk niveau in de praktijk nog niet zo eensluidend te zijn. Zo werden doop en avondmaal op diverse plekken opnieuw ingevoerd, na eerst afgeschaft te zijn. Ook in de Remonstrantse Gemeente te Groningen was dit het geval. Kennelijk zoekt geloof een uitdrukkingsvorm en leidt een kerk zonder vormen tot verschraling van de geloofservaring. Dit maakt dat de discussie met de opvattingen van de gebroeders Hugenholtz en Mosselmans nog lang niet beslecht was, zoals zal blijken uit de debatten die in de hiernavolgende hoofdstukken worden besproken. In het volgende hoofdstuk wordt ingezoomd op de Vrijzinnig Hervormden in Nederland aan de hand van predikant Karel Beversluis die een pleidooi hield voor het behoud van de kerkelijke vormen.

6 Debat III: K. Beversluis en de vrijzinnig hervormden

Waarde en onwaarde van de kerkelijke maaltijd

Het avondmaal raakt [...] wat ook voor ons is het hart van het Christendom.¹

6.1 Inleiding

Ook binnen de Nederlandse Hervormde Kerk kreeg het vrijzinnige gedachtegoed voet aan de grond. De in 1904 opgerichte Vereniging van Vrijzinnig Hervormden (VVH) streefde ernaar de vrijzinnige uitgangspunten te propageren, maar kwam vooral ook op voor de rechten die vrijzinnig gelovigen volgens hen binnen de structuren van de Nederlandse Hervormde Kerk toekwamen. Het was de nadrukkelijke keuze van de VVH de Nederlandse Hervormde Kerk niet te verlaten maar de vrijzinnigheid een plek te geven binnen hun moederkerk.

De Nederlands Hervormde predikant Karel Albertus Beversluis (1892-1961) heeft zich actief ingezet voor de VVH en heeft getracht met behulp van vrijzinnige uitgangspunten de kerk van binnenuit te hervormen. Dit in tegenstelling tot de gebroeders Hugenholtz en Mosselmans die zich in hun tijd genoodzaakt zagen een andere weg in te slaan. Een opvallend verschil met genoemde moderne predikanten is dat Beversluis een groot voorstander was van de doop en kerkelijke maaltijd. Waar in de hiervoor besproken debatten werd gepleit voor het afschaffen hiervan, stuiten we in de figuur van Karel Beversluis bij de VVH op een ander geluid. In dit hoofdstuk zullen zijn argumenten voor het behoud van de liturgisch-kerkelijke maaltijd uiteen worden gezet.

6.2 Karel Albertus Beversluis en de Vereniging van Vrijzinnig Hervormden

In de Bunker

Het schaarse daglicht valt door nauwe spleet
en doet de duisternis nog dieper lijken.
Ik sta aan 't venster voor een smalle reet
naar 't daglicht en het leven in te kijken.

¹ K.A. Beversluis, *Onze sacramenten. Welke waarde hebben doop en avondmaal voor de vrijzinnige Hervormden?* (Assen 1933) 15.

Zo sta ik in het donker van den tijd
 in 't schrikkelijk gebeuren van het leven,
 waarom 't gevoelig hart vol weedom schreit,
 't beklemmend duister om ons heen gegeven.

Maar toch ontwaart mijn oog: een glimp van licht
 doorboort verwinnende het droevig duister;
 en ik dank God voor dit zo teer gezicht,
 een bode van de volle zonneluister.

Geef mij de kracht, dat ik blijf zien, o God,
 ook in d'onzekerheden van mijn levens-duister.
 Uw eeuwig licht, dat in een moeilijk lot
 toch spreekt van Uwe liefde, Uw hulp, Uw luister.²

Karel Beversluis was het vierde kind van de Nederlands Hervormde predikant, dichter en spiritist Martinus Beversluis (1856-1948).³ Zijn moeder Maria Antonia van der Hucht overleed drie dagen na zijn geboorte. Zijn vader hertrouwde in 1893 en ook dit huwelijk bracht kinderen voort. Eén van hen is de dichter Martien Beversluis (1894-1966) die zich zou aansluiten bij de NSB. Als zoon van een predikant ging ook Karel theologie studeren. Hij deed dit in Groningen. In 1918 werd hij door zijn vader bevestigd als predikant te Sijbekarspel, Noord-Holland. Later werd hij predikant in Grosthuisen-Avenhorn en (vanaf 1924) in Zutphen. Toen de oorlog uitbrak, raakte Beversluis betrokken bij het verzet tegen de Duitse bezetting. Hij werd in 1942 gevangen genomen en heeft onder andere in Kamp Amersfoort gezeten waar hij bovenstaand gedicht schreef. Beversluis heeft zich actief ingezet voor de VVH in Nederland en bekleedde tal van bestuurlijke functies. Zo was hij jarenlang secretaris voor de VVH en werkte hij nauw samen met Johannes Lindeboom als voorzitter.

In zijn boek *Een halve eeuw strijd en opbouw*,⁴ zet Beversluis uiteen waarom de oprichting van de VVH nodig werd geacht. Volgens Beversluis stuitte het negentiende-eeuwse modernisme op zijn grenzen. De grote nadruk op het vooruitgangdenken en de in zijn ogen te grote belangstelling voor het realisme van de natuurwetenschappen, maakte dat het gevoelsmatige aspect volgens Beversluis binnen de vrijzinnige stroming niet goed kon gedijen.⁵ Er ontstond in de overgang van het eind van de negentiende eeuw naar het begin van de twintigste eeuw dan ook behoefte aan ruimte voor een meer in het gevoel gezeteld geloof en aandacht voor wat Beversluis verwoordde als: '... de eigen waarde van de innerlijke roerselen der ziel'.⁶ De vanaf de negentiende eeuw ingezette modern-theologische lijn, die met behulp van kritisch-historisch onderzoek het geloof wilde zuiveren van onheuse aannames, stuitte op

² Het bijschrift van het gedicht luidt: '16 oktober 1942, K.A. Beversluis, predikant, gevangene PDA, Block II, no 82'; www.kampamersfoort.nl (laatst geraadpleegd 12-10-2021).

³ Zie voor genealogische gegevens: www.fvanstaa.home.xs4all.nl/Beversluis

⁴ K.A. Beversluis, *Een halve eeuw strijd en opbouw. Ontstaan en ontwikkeling der Vrijzinnige Hervormde Beweging* (Assen 1953).

⁵ Beversluis, *Een halve eeuw*, 29.

⁶ Ibidem, 12.

steeds meer kritiek. Een veel gehoord punt van kritiek was dat de uitkomsten van de bijbelwetenschappelijke kritiek de figuur van Jezus te afhankelijk zouden maken van de methoden van historisch onderzoek. Hier tekenden zich dan ook de verschillen af tussen de oud (links) modernen en de rechtsmodernen.

Ook kwam de verwachting niet uit dat de kloof tussen geloof en cultuur zou kunnen worden gedicht door kritisch Bijbelonderzoek te verenigen met natuurwetenschappelijke inzichten. Zo bleek, zoals ook in hoofdstuk drie aan de orde kwam, dat de modern-intellectuele benadering van de verkondiging niet aansloot bij vele kerkgangers. Het grote aanbod van cursussen en lezingen bleek niet in de religieuze behoefte van de gelovigen te voorzien. Het werd door gemeenteleden zelfs ervaren als een ondermijning van het geloof.⁷ Ook bleek de invloed van de orthodoxie te sterk en de tegenstelling orthodox-vrijzinnig had zich verscherpt. Het succes van de negentiende-eeuwse theologie had zich volgens Beversluis voornamelijk beperkt tot het geloof in een intellectuele vooruitgang waarbij het innerlijke geloof onvoldoende aan bod kwam. De moderne richting werd volgens Beversluis te radicaal omdat zij verwijderd raakte van het hart van het christelijke geloof. Beversluis noemt als voorbeelden de namen van Mosselmans en Hugenholtz, die de kerk als instituut wantrouwden en aanvankelijk wilden hervormen. Uiteindelijk zagen zij geen andere optie dan de kerk de verlaten. De kerk zou verouderd zijn en te zeer gericht op de belijdenisgeschriften en daarom alleen maar belemmerend werken voor de verzoening van het christendom met de modern-wetenschappelijke inzichten. Beversluis merkt op: 'Is het bij dit radicalisme wonder, dat de moderne richting niet het geestelijke réveil bewerkte, dat men zich in de eerste roes der vernieuwing had gedroomd? De hoop, dat de intellectuele kringen door de wetenschappelijk verantwoorde prediking der modernen weer voor het Christendom zouden worden gewonnen, werd niet vervuld'.⁸ Het aanvankelijke optimisme en enthousiasme van de moderne richting werkte uiteindelijk onzekerheid in de hand waardoor zij eind negentiende eeuw dan ook vast dreigde te lopen, aldus Beversluis.⁹

Aangezien de praktijk weerbarstiger bleek te zijn dan de vrijzinnigheid lief was, diende het moderne gedachtegoed volgens diens aanhangers te worden beschermd. Men zag heil in het oprichten van een organisatievorm die recht deed aan de grote vrijzinnige verscheidenheid binnen verschillende kerkelijke denominaties. Om al deze stromingen op de één of andere manier te bundelen, werd gezocht naar een overkoepelende en buitenkerkelijke structuur. Zo zag de NPB, die de bevordering van de vrije ontwikkeling van het godsdienstige leven voor ogen had, het levenslicht. De NPB trachtte het vrijzinnig gedachtegoed zowel binnen als buiten de bestaande kerkelijke denominaties te versterken. Zoals ook in hoofdstuk drie is besproken, ontstonden er meningsverschillen over de vraag welke positie de NPB in zou moeten nemen ten opzichte van de bestaande kerkgenootschappen. Moest de NPB een vrijplaats zijn voor alle vrijzinnige gelovigen met behoud van hun eigen kerkelijke

7 Ibidem, 22.

8 Ibidem, 21-22.

9 Ibidem, 24. Helaas expliciteert Beversluis het begrip 'onzekerheid' hier niet.

lidmaatschap of zouden de vrijzinnigen de kerken juist moeten verlaten en hun geestelijk onderdak moeten vinden binnen de NPB?

In de praktijk bleek dat veel vrijzinnigen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk afscheid namen van hun moederkerk en elders aansluiting zochten of zelfs helemaal niet meer betrokken wilden zijn bij enige vorm van organisatie. Er ontstond onder vrijzinnigen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk vrees voor een teloorgang van het vrijzinnige gedachtegoed. Zo ontstond een behoefte aan een eigen vereniging van vrijzinnigen die vervolgens binnen de structuren van de eigen kerk bestaansrecht zou hebben. Predikanten Cornelis Johan Niemeijer (1864-1932), Wigger Meindersma (1872-1964), Tjalling Siebrandus van der Leij (1856-1928), Roelof Vorenkamp (1867-1954) en Fredrik Henderikus Germs (1838-1924) besloten daarom tot oprichting van de VVH.¹⁰ Zij zagen het als hun taak het vrijzinnige gedachtegoed binnen de Nederlandse Hervormde Kerk nader uit te werken en vanuit hier van invloed te laten zijn. Het was volgens Niemeijer van belang dat de gelovige ook zelf het vrijzinnige gedachtegoed probeerde te versterken, maar dat deze door zich aan te sluiten bij de VVH ook zijn invloed zou doen gelden in gemeenschappelijke zin. Niemeijer valt in dit opzicht ook ‘missionair’ te noemen omdat hij het als een plicht van de vrijzinnige gelovigen zag het hun zo dierbare gedachtegoed te verspreiden en te versterken.¹¹

Het vrijzinnige gedachtegoed kon volgens de oprichters van de VVH alleen succesvol zijn indien de vrijzinnigen zich verbonden met de eigen denominatie. Deels leek deze overtuiging ook te berusten op praktisch-strategische overwegingen. Voor Niemeijer was het namelijk overduidelijk dat de Nederlandse Hervormde Kerk de sterkste speler was binnen het vrijzinnig-protestantse landschap. De overige denominaties zoals de Remonstrantse Broederschap, de lutheranen en de doopsgezinden achtte hij weliswaar waardevol maar te klein om met kracht het vrijzinnige gedachtegoed te berde te brengen. De Nederlandse Hervormde Kerk bood hiervoor volgens Niemeijer de benodigde daadkracht omdat zij nu eenmaal de grootste was in leden-tal. Niemeijer achtte de Nederlandse Hervormde Kerk veilig genoeg als vrijzinnige thuisbasis. De dreiging voor het vrijzinnige gedachtegoed kwam volgens hem niet vanuit de eigen kerk, maar van daarbuiten. Zo riep Niemeijer op ‘Rome en de Gereformeerden’ in het oog te houden: ‘... omdat zij een gevaar vormen voor het hoog goed der geestelijke vrijheid en voor de ontwikkeling van den godsdienst in overeenstemming met menselijke ontwikkeling in het algemeen’.¹²

De oprichting van de VVH geschiedde in de vergadering van 8 april 1904 te Leeuwarden met als doel: ‘... eene vereeniging werkend ter handhaving en bevordering

¹⁰ Zie voor meer informatie ook Tillema, *Vrijzinnig Hervormde Encyclopedie*.

¹¹ C.J. Niemeijer, ‘De Vrijzinnige Hervormden’, *Kerk en Kerkgaan* XV nr. 90 (1930) 8-9. Zie ook Klooster die de spanningen beschrijft van de vrijzinnig hervormden en de keuze binnen de Nederlandse Hervormde kerk te willen blijven, ook na de oprichting van de VVH; Klooster, *Het vrijzinnig protestantisme*, 9, 45-46, 49. In 2004 ging de Nederlandse Hervormde Kerk, samen met de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Evangelisch-Lutherse Kerk in Nederland, op in wat is gaan heten de Protestantse Kerk Nederland (PKN). De PKN is hiermee het grootste protestantse kerkgenootschap in Nederland. De VVH veranderde met de fusie van naam en heet thans Vereniging van Vrijzinnige Protestanten in Nederland (VVP).

¹² Niemeijer, ‘De Vrijzinnige Hervormden’, 8.

der religieus-moderne beginselen in de Nederlandse Hervormde Kerk'.¹³ De landelijke organisatie van de VVH kwam vervolgens op 11 juni 1913 tot stand en in 1937 werd een belangrijke beginselverklaring aangenomen die was opgesteld door Johannes Lindeboom.¹⁴ De beginselverklaring had als doel de protestantse eenheid te bewaren en recht te doen aan het karakter van de Nederlandse Hervormde Kerk als zijnde volkskerk. Dit karakter veronderstelt echter wel vrijheid van geloven en belijden en aan deze vrijheid dienen de kerkelijke reglementen recht te doen, aldus de uitgangspunten van de VVH. Vanuit deze opvatting werd dan ook gepleit voor een verscheidenheid in belijden.¹⁵ Om lid te kunnen zijn van de VVH, die werd bestuurd door een in Utrecht gezeteld hoofdbestuur en die in den lande diverse afdelingen kende die middels ledenvergaderingen inspraak hadden, diende men lid te zijn van de Nederlandse Hervormde Kerk. Zo werd de verbondenheid die de VVH wilde hebben en wilde behouden met de Nederlandse Hervormde Kerk duidelijk benadrukt.

De VVH zag voor vrijzinnige christenen een taak weggelegd, zowel binnen als buiten de moederkerk, om een positieve en opbouwende bijdrage te leveren aan de vrijheid die het geloofsleven kenmerkte. Het was zowel uit religieuze overtuiging, uit vrees voor het vertrek van vrijzinnige gelovigen uit de moederkerk, maar ook uit verontrusting over de positie van de geloofsvrijheid binnen de Nederlandse Hervormde Kerk dat de VVH werd opgericht. In de Algemene Vergadering van de VVH die op 16 en 17 juni 1931 te Zutphen werd gehouden, refereerde Niemeijer er nog maar eens aan dat veel vrijzinnig gelovigen de Nederlandse Hervormde Kerk niet langer zagen als een plaats waar ook zij hun geloof konden beleven. Zo deden de pogingen van de orthodoxie 'om de kerk voor de vrijzinnigen onbewoonbaar te maken' de zaak geen goed.¹⁶ Er werd met hen, die getalsmatig in de minderheid waren, geen rekening gehouden. Deze gevoelens van onvrede werden gevoed door de plicht kerkbelasting te betalen aan de moederkerk, die vervolgens niets voor de vrijzinnige gelovigen deed, zo was de beleving. Dit was voor velen aanleiding op te stappen. Ondanks deze ongelukkige situatie riep Niemeijer op vooral 'getrouw' te zijn en hij sprak de hoop uit dat de volkskerk zou worden 'uitgebouwd en behouden'. Hierbij gaf hij de suggestie mee dat God er misschien ook een plan mee zou kunnen hebben: 'Dan is alles goed, en komt alles goed'.¹⁷

13 Beversluis, *Een halve eeuw*, 47.

14 Naast jarenlang voorzitter te zijn geweest van de VVH was hij tevens erelid.

15 G.J. Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen (1925-1940)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 161-298, aldaar 255.

16 Het Utrechts Archief (HUA), toegangsnr. 64, Vereniging van vrijzinnige hervormden in Nederland (1905) 1913-1980, inv.nr. 1, Notulen van de algemene ledenvergaderingen, 1913-1938. Niemeijer noemt geen duidelijke voorbeelden van de manier waarop de orthodoxie het de vrijzinnigen binnen de kerk moeilijk maakten. Wel speelt in 1931 een discussie over het belang van openbaar godsdienstonderwijs en dat de vrijzinnigen het 'moeten hebben' van openbare onderwijzers en niet van de christelijk-georiënteerde onderwijzers. In de notulen wordt niet uitgebreid op de problematiek ingegaan, maar wel wordt gesproken over een kentering die in de onderwijswereld valt waar te nemen in de houding ten aanzien van de godsdienst. Voorzitter Johannes Lindeboom merkt hierbij op: 'Van onze zijde moeten wij een poging doen de genegenheid [met het openbaar onderwijs-YH] te consolideeren'; Ibidem, inv.nr. 11, Notulen van het centraal comité, sinds 1913 het hoofdbestuur, 1905-1977, 1926-1935.

17 HUA, toegangsnr. 64, Vereniging van vrijzinnige hervormden in Nederland (1905) 1913-1980, inv.nr. 1, Notulen van de algemene vergaderingen 1913-1980, 1913-1938.

De VVH is lange tijd verreweg de grootste groepering geweest binnen vrijzinnig Nederland. Het aantal afdelingen lag lange tijd gemiddeld op 180 en ook in de synode waren ze enige tijd sterk vertegenwoordigd.¹⁸ Het ledenverlies van de Nederlandse Hervormde Kerk vormde echter een uitdaging waar de VVH vanaf haar beginperiode mee te maken had. Het was immers ook één van de aanleidingen geweest voor haar oprichting. De VVH wilde de uitstroom van vrijzinnigen beperken, maar had het in bepaalde delen van het land lastig naast een sterke NPB of andere vrijzinnige kerkgenootschappen, zoals de Remonstrantse Broederschap. Waar de VVH eerst nog een redelijk sterke positie konden behouden, daar verloor zij in de jaren '70 van de vorige eeuw als gevolg van de bredere ontkerkelijking in Nederland haar krachtige positie binnen de Nederlandse Hervormde Kerk. Er was sprake van een 'verrechtsing' in zowel het synodebestuur als in de kerkelijke gemeenschappen. Dit veranderende kerkelijke klimaat was echter een situatie waarmee alle vrijzinnige groeperingen en genootschappen zich geconfronteerd zagen. De VVH vormde hier geen uitzondering op.¹⁹ Binnen dit krachtenveld heeft de VVH steeds gezocht naar manieren om het vrijzinnige gedachtegoed te versterken.

6.3 De strijd om de geloofsvrijheid

De vrijzinnigheid heeft de geloofsvrijheid altijd gekoesterd en als centraal uitgangspunt gesteld. Volgens Niemeijer kent de strijd om deze vrijheid reeds oude papieren. De ontwikkeling van het christelijk geloof wordt volgens hem vanaf het ontstaan al gekenmerkt door een zekere strijd tussen 'vrijheid en gezag'. Zo maakte na de beweging die Jezus in gang zette: '... de wordende Kerk zich gereed, om de vrijheid aan banden te leggen. Weldra trad zij op als volstreckte autoriteit. Zij bracht eenheid en gelijkvormigheid in den eeredienst [...] en duldde geen afwijking van haar voorschriften [...] En de meesten onderwierpen zich, eeuwen lang'.²⁰ Dit spanningsveld, waar ook de VVH zich mee bezig hield, stelt gelovigen in alle tijden voor de uitdaging zich hiertoe te verhouden. Zo schreef Niemeijer:

Een tijd lang heeft dit beginsel onder Protestanten gewerkt als een levende kracht. Doch allengs veranderde weer de toestand. Men ging in Protestantse kringen bijzonder groote waarde hechten aan de geloofsleer [...] Zij noemden die alle in overeenstemming met den bijbel, dien zij beschouwden als Woord Gods, en verklaarden elk het eigen stelsel als uitdrukking van *de* waarheid. Zoo werd onderwerping geëischt aan het gezag van bijbel of belijdenisgeschriften.²¹

18 Zo schrijft Hoenderdaal dat er in 1933 acht vrijzinnige leden waren tegenover elf orthodoxen en was L. Knappert, vrijzinnig hoogleraar te Leiden, adviseur van de synode. De verhouding was in 1935 dezelfde en nu was G. Sevenster, Knapperts opvolger in Leiden, adviseur. In 1938 waren er nog zes vrijzinnige synodeleden tegenover 13 orthodoxe en was er geen vrijzinnige adviseur meer; Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme', 251.

19 Zie voor een uiteenzetting voor de algemene ontwikkelingen binnen de VVH; H. Buning, 'Tussen revolutie en restauratie (de tijd na 1968)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 453-508, aldaar 467 en 475 e.v.

20 C.J. Niemeijer, 'Geloof op uitwendig gezag', in: *Pro en Contra. Betreffende vraagstukken van algemeen belang* serie VIII nr. 3 (1912) 16-32, aldaar 16.

21 C.J. Niemeijer, 'Geloof op uitwendig gezag', 17.

Niemeijer zag de ontwikkeling van het eigen geweten als iets dat zich altijd naast de versterking van het kerkelijk instituut een weg heeft weten te banen. Niemeijer brak een lans voor de zoekende gelovigen die zelf het antwoord op geloofsvragen wilden vinden. Zo beargumenteerde hij dat ‘geloven op gezag’ voor de vrijzinnigheid onacceptabel is omdat geloof nu eenmaal verinnerlijking zoekt. Het raakt iemands gehele wezen en bestaan: ‘Strikt genomen toch bestaat er geen autoriteitsgeloof. Wanneer iemand zich aan een autoriteit onderwerpt, dan moet hij immers eerst overtuigd zijn, dat zij als autoriteit verdient te worden erkend. En dat moet hij *zelf* uitmaken’.²² Geheel in lijn met de inzichten van de moderne theologie, stelt Niemeijer vragen bij het objectieve karakter van de Bijbel als legitimatie voor het gezag van de kerk en geloofsleer: ‘Men begint met als bewezen aan te nemen wat juist bewezen moet worden’.²³ Het was Niemeijer te doen om de innerlijke overtuiging. Deze manier van denken laat volgens hem geen ruimte voor dogma’s.²⁴ Vanuit deze gedachtegang probeerde de VVH binnen de Nederlandse Hervormde Kerk ruimte te creëren voor de geloofsvrijheid.

Het laat zich raden dat de opvattingen van de VVH reacties opriepen vanuit confessionele hoek en dat er spanningen ontstonden. Beversluis schreef hierover het volgende: ‘De consolidatie van de organisatie der vrijzinnige Hervormden, teken van sterker bewustwording van hun plaats en hun recht in de volkskerk en een dien-tengevolge bewuster optreden der vrijzinnigen, wekte in de Kerk tegenkrachten’.²⁵ Beversluis geeft aan dat er sprake was van een voortdurende polemiek met de confessionelen die uiteindelijk bewees dat de vrijzinnigheid zich niet zomaar gewonnen gaf. Niet zelden werd het de vrijzinnigheid binnen de kerkelijke structuren ‘onmogelijk’ gemaakt tot ontwikkeling te komen.²⁶ We zien de strijd tussen de vrijzinnige vleugel en de confessionelen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk weerspiegeld in diverse publicaties. Zo was het onderwerp van gesprek op leden- en bestuursvergaderingen. Ook vormt het verweer tegen de kritiek vanuit orthodoxe hoek van de Alkmaarse predikant Jan Deetman een mooi voorbeeld. In zijn schrijven ‘Voor vrijheid en recht’ sprak Deetman de hoop uit dat men na het lezen van zijn epistel: ‘... gij het straks beamen zult, dat wij, vrijzinnigen, niet verwerpelijk zijn’.²⁷ Hij zette uiteen dat vrijzinnigen geen ‘godsloochenaars’²⁸ zijn en dat er binnen de vrijzinnigheid, net als binnen de orthodoxie, veel verschillende meningen en opvattingen zijn.²⁹ De vrijzinnigheid wil zich verstaan met hetgeen Jezus heeft verkondigd en niet met wat

²² Ibidem, 24.

²³ Ibidem, 27.

²⁴ Ibidem, 30.

²⁵ Beversluis, *Een halve eeuw*, 68.

²⁶ Ibidem. Beversluis noemt hier een in zijn ogen ‘onverkwikkelijk’ voorbeeld die het aanzien van de Kerk volgens hem alleen maar schade berokkende. De inschrijving van kerkelijke leden die in de gemeente van het Friese Hegebeintum waren aangenomen, werd door de kerkenraad van de gemeente in het nabijgelegen dorp Ferwert zeven jaar lang geweigerd. Beversluis noemt deze manier van verzet tegen de vrijzinnigheid ‘onrechtmatig’, ‘kleinzielig’ en ‘minderwaardig’.

²⁷ J. Deetman, *Voor vrijheid en recht, woord van opwekking aan het adres van alle vrijzinnig-hervormden* (2^e druk; Huis ter Heide 1928) 3.

²⁸ Ibidem, 4.

²⁹ Ibidem, 5.

het kerkelijk leergezag hiervan heeft gemaakt. Zij is geworteld in een geloofsvrijheid maar wel een vrijheid die gefundeerd is in het christelijk geloof: ‘“Christelijk” zijn wij, vrijzinnigen, en zuiver “Protestant”!’³⁰ Daarom heeft de vrijzinnigheid het recht zich binnen de Nederlandse Hervormde Kerk tot uiting te laten komen en Deetman vond dan ook dat vrijzinnig hervormden moesten opkomen voor hun recht gehoord te worden.³¹ Het bewaken van deze rechten in relatie tot de moederkerk was onderwerp van gesprek binnen de VVH. Kerkpolitiek speelde dan ook een grote rol binnen de VVH, hetgeen zal blijken uit de volgende paragraaf.³²

6.4 De inzet vanuit de VVH voor de kerkvernieuwing

Het opkomen voor de vrijzinnige zaak was de taak van de VVH. Zeker ook waar het ging om hervormingen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk. Binnen deze discussies speelde de status van de belijdenisgeschriften een rol, hetgeen ook al het geval was ten tijde van de gebroeders Hugenholtz en van Mosselmans. In de veertiger jaren van de vorige eeuw bestonden er binnen de hervormingsbeweging twee belangrijke stromingen die door predikant D. Bakker werden getypeerd als aan de ene kant die van de ‘Leertucht’ of ‘Kerkleer’ waarbij de naam van prof. Theodorus Lambertus Haitjema (1888-1972) genoemd moet worden als vertegenwoordiger. Deze stroming legde de nadruk op een belijdende kerk met een dogmatische insteek. Aan de andere kant stond de richting die omschreven werd als ‘Open Kerk’ of ‘Kerkopbouw’, waar mensen als prof. dr. Harmen de Vos (1896-1980), prof. dr. Gerardus van der Leeuw (1890-1950) en prof. dr. Annéus Marinus Brouwer (1875-1948) toe behoorden.³³ Bakker schreef op 10 januari 1936 in *Kerk en Wereld*: ‘Duidelijk komt het verschil in kerkbegrip tussen confessionelen en vrijzinnigen hier aan den dag: het is het oude verschil tussen preciesen en rekkelijken vooral inzake de leer-waardering’.³⁴

Bakker formuleerde de kritische gevoelens die binnen de VVH leefden ten aanzien van het reorganisatieontwerp van de Nederlandse Hervormde Kerk dat in 1937 voorlag. De vrijzinnig hervormden zouden volgens Bakker niet zonder meer tegen

³⁰ Ibidem, 11.

³¹ Ibidem, 13. In een vurig pleidooi hoopt Deetman mensen te binden aan het vrijzinnige geluid: ‘O, hoe zou ik willen, dat de ogen opengingen!... Komt dan en schaart u aan onze zijde! *Orthodoxen* die dit leest, haalt de schouders niet op! Leg ’t oor te luisteren, eer gij oordeelt en vraagt wat Jezus in zijn Evangelie ons heeft geleerd! En gij, *Vrijzinnigen*, houdt stand! Aan ons is de zege! De waarheid triumfeert! Sluit U vast aaneen en verdedigt in Uw kerk, Uw Nederl. Hervormde Kerk – de kerk van Uw Vader en Uw Moeder – de plaats die U toekomt! Op voor Uw geestelijke belangen! “Voor Vrijheid en voor Recht!” zij onze leus!’; Ibidem, 14-15.

³² In het blad ‘Kerk en Wereld’, waar Beversluis lange tijd hoofdredacteur is geweest, valt door de jaren heen te lezen dat de VVH zich veel bezighield met kerkpolitiek en -hervorming. Terugkerende rubrieken in dit vrijzinnig-protestants tijdschrift hadden dan ook thema’s als: belijdenisvragen van de Nederlandse Hervormde Kerk, Synodale Zittingen en kwesties als de voorstellen tot reorganisatie en hervorming. Zie voor het archief van de VVH en ‘Kerk en Wereld’. HUA, toegangsnr. 64, Inventaris van het archief van de Vereniging van vrijzinnige hervormden in Nederland, inv.nrs. 295-324, *Kerk en Wereld, weekblad voor vrijzinnig-protestanten*, 1931-1980.

³³ Zie ook Hoenderdaal, ‘Het vrijzinnig protestantisme’, 251-252. Hoenderdaal duidt de stroming van Haitjema aan met ‘Kerkherstel’ tegenover ‘Kerkopbouw’.

³⁴ D. Bakker, ‘Leertucht of Open Kerk’, *Kerk en Wereld* 28 nr. 2 (1936) 1-2. Zie ook: Beversluis, *Een halve eeuw*, 146-176.

zijn, ware het niet dat het gesprek bleef steken bij het te confessionele karakter van het ontwerp en dat er een te groot accent lag op de leertucht. Hier kwam bij dat de verscheidenheid en vrijheid ten opzichte van het geloof ontoereikend werden geborgd.³⁵ Het moge duidelijk zijn dat de VVH hier grote moeite mee had. De discussies die hierover zijn gevoerd gingen tijdens de oorlog door, zonder dat er echt een eensluidend standpunt werd ingenomen door de VVH. Vrijzinnig-hervormd predikant Gerardus Horreüs de Haas (1879-1943) staat erom bekend tijdens de vele pogingen tot kerkhervorming binnen de VVH er steeds weer op te hameren trouw te blijven aan de vrijzinnige uitgangspunten en hij waarschuwde dan ook regelmatig ‘... tegen het aanvaarden van formuleringen die noch wetenschappelijk, noch als gewetenszaak aanvaardbaar waren’.³⁶

Het ‘richtingsgesprek’ binnen de Nederlandse Hervormde kerk liep vast waarop de toenmalige voorzitter van de VVH, predikant Jelte Boonstra, op 10 mei 1940 het signaal gaf deze opnieuw te starten. Volgens Boonstra was het omwille van de toekomst van beide partijen, zowel voor de confessionelen als de vrijzinnigen, nodig om met een totale vernieuwing van de kerkorde te komen.³⁷ Beversluis nam, samen met onder anderen vrijzinnig-hervormd predikant en Leids hoogleraar Willem Banning (1888-1971), zitting in de werkgroep van de synode. Ook hier bleek Horreüs de Haas een vrijzinnige ‘luis in de pels te zijn’ die wees op de gevaren van het toegeven aan wat hij een te streng Bijbelgezag en confessie vond. De Haas omschreef de synode als ‘krypto-confessioneel’ aangezien er in zijn ogen te veel werd vastgehouden aan de belijdenisgeschriften.³⁸

De status en de inhoud van de belijdenisgeschriften is vrijwel altijd onderwerp van discussie en reflectie geweest bij de gesprekken over de hervorming van de kerk. Voor de vrijzinnigheid is het steeds de vraag geweest of zij in staat zou zijn deze te verenigen met het eigen gedachtegoed of dat zij, door mee te gaan in een belijdenisgeoriënteerde moederkerk, haar eigen vrijheid zou prijsgeven. Ook Beversluis bemoeide zich met het onderwerp. De oorzaak voor het moeizame verloop van de hervormingen zag Beversluis gelegen in het instellen van het Algemeen Reglement in 1816, die aan de kerk een nieuwe kerkorde gaf. Omdat dit reglement vooral het doel had de kerk te besturen, werd volgens Beversluis de inhoud hieraan ondergeschikt

35 D. Bakker, ‘De Vrijz. Hervormden en het Reorganisatie-Ontwerp’, *Kerk en Wereld* 29 nr. 25 (1937) (1) 2-7, aldaar 4.

36 Hoenderdaal, ‘Het vrijzinnig protestantisme’, 255. Horreüs de Haas was het aanvankelijk niet eens met de beginselverklaring van de VVH zoals opgesteld door Lindeboom. De Haas zag de kerk liever omschreven als ‘een orgaan van religieus-christelijke cultuur’ maar hij heeft zich uiteindelijk bij de beginselverklaring neergelegd; *Ibidem*.

37 K.M. Witteveen, ‘Bewogen jaren’, in: E.B. Veldkamp ed., *Geest en vrijheid, schetsen na 86 jaar Kerk & Wereld* (Maarssen 1995) 31-41, aldaar 31-32.

38 *Ibidem*, 32. Ook de notulen van de vergaderingen van het hoofdbestuur in 1941 geven een soortgelijk gevoelens weer. Zo valt te lezen dat Horreüs de Haas opmerkt dat in de praktijk waar er samengewerkt wordt met plaatselijke kerkenraden, de belijdenisgeschriften sterk leidend zijn. Dit als gevolg van de invloed van de Synode die de nadruk leggen op de Schrift en de leer van de kerk. Horreüs de Haas spreekt van een ‘ernstige situatie’ omdat er onder meer zwaar wordt getild aan de maagdelijke geboorte en de lichamelijke opstanding. ‘Als men die leerstukken geestelijk wil verstaan, dan sta je er naast!’ HUA, toegangsnr. 64, Vereniging van vrijzinnige hervormden in Nederland (1905) 1913-1980, inv.nr. 12, Notulen van het centraal comité, sinds 1913 het Hoofdbestuur, 1905-1977, 1936-1951, aldaar 4 januari 1934.

gemaakt.³⁹ Volgens Beversluis bevond de kerk zich in een tijd van grote uitdagingen en spanningen en het was voor Beversluis zaak de kerk aan te laten sluiten bij de nieuwe tijdgeest. Er was volgens Beversluis eenheid nodig onder de kerken om het woord van God te kunnen verkondigen. De laatste anderhalve eeuw hadden volgens hem in het teken gestaan van de zucht naar individualisme en dit had zijn sporen nagelaten in de kerk. Beversluis hield een pleidooi om vooral niet terug te keren naar het oude, maar om het oude te voorzien van actualiteit. Zo achtte hij het van belang dat de Nederlandse Hervormde Kerk een belijdende kerk zou blijven, echter zonder een ‘belijdeniskerk’ te worden.⁴⁰ Hiermee bedoelde hij dat belijdenisgeschriften geen ‘statische grootheid met dwingend gezag’ zouden moeten zijn.⁴¹

Beversluis zocht naar een sterkere geestelijke leiding, onderlinge saamhorigheid en een overtuigende boodschap voor de contemporaine tijd. Het christendom had het in ‘de geestelijke crisis van deze tijd zwaar te verantwoorden. In de botsing der meningen en levensbeschouwingen en het losraken van normen, in het prijsgeven van heteronomie is er behoefte aan houvast, binding’, aldus Beversluis.⁴² De kerk beroept zich weliswaar op het woord van God maar dat is voor allerlei interpretaties vatbaar en is niet in staat het geheel van een duidelijke verankering te voorzien. In dit streven is gezocht naar nog een steviger houvast, wat er volgens Beversluis toe heeft geleid dat er opnieuw grote nadruk is komen te liggen bij de belijdenisgeschriften. Echter: ‘... de vraag om belijdenis was niet een vraag om belijden’.⁴³ Het zou volgens Beversluis juist moeten gaan om de taak en roeping van de kerk en dit vraagt volgens hem weliswaar om een belijdende kerk maar niet om een belijdeniskerk.⁴⁴ De zestiende-eeuwse belijdenisgeschriften werkten nog altijd door in tal van hervormingsvoorstellen die in de loop van de tijd zijn gedaan. Een kerk die de focus te zeer legt bij het gezag vanuit belijdenisformulieren heeft ‘in wezen een tekort aan protestantse verzekerdheid, dat de Geest in alle waarheid leiden zal’.⁴⁵

Het was Beversluis te doen om een open kerk die zich niet laat inperken door dwingende en verouderde belijdenisvoorschriften: ‘Reorganisatie, met als achtergrond het belijdenisgezag, is voor een protestantse volkskerk de dood’.⁴⁶ ‘De vrije werking van den Geest te willen binden aan kerkgezag, beslissing van vergaderingen van ambtsdragers, of belijdenis is zonde tegen den Heiligen Geest’.⁴⁷ Het punt is niet dat er uitgegaan wordt van een belijdenis die bindend zou zijn, maar het gaat er om dat deze aan dient te sluiten bij de contemporaine tijdgeest, zowel sociaal als persoonlijk: ‘Reorganisatie beginne daar’⁴⁸ en: ‘Willen wij de kerk doen leven, dan geen confessionalisme, want immers “de confessionelen vermoorden de kerk”. Reorgani-

39 K.A. Beversluis, ‘De achtergrond der huidige reorganisatie-beweging in de Ned. Herv. Kerk’, *Theologie en Praktijk* 1 (1938) 33-43, aldaar 33.

40 Beversluis, ‘De achtergrond’, 39.

41 Ibidem, 40.

42 Ibidem, 41.

43 Ibidem, 37.

44 Ibidem, 39.

45 Ibidem, 42.

46 Ibidem, 43.

47 Ibidem, 42.

48 Ibidem.

satie, met als achtergrond het belijdenisgezag, is voor een protestantse volkskerk de dood'.⁴⁹ Het spanningsveld hoe om te gaan met de vrijzinnige uitgangspunten binnen de grotere moederkerk en welke rol de belijdenisgeschriften en de kerkorde konden hebben, heeft de VVH gedurende haar gehele bestaan bezig gehouden.⁵⁰ Dat er veel tijd is besteed aan kerkpolitiek is mogelijk ook een verklaring dat er weinig gediscussieerd lijkt te zijn over de vormen – men had andere dingen aan het hoofd kennelijk: de strijd met de kerk zelf als instituut. Over dit laatste valt uiteraard veel meer te zeggen, maar omwille van de focus van dit onderzoek zal in het hiernavolgende nader ingegaan worden op de denkbeelden van Beversluis en zijn opvattingen over de kerkelijke maaltijd.⁵¹

6.5 Beversluis' vrijzinnige opvattingen

Zoals in de vorige paragraaf al bleek, spelen de inzichten die de vrijzinnigheid heeft voortgebracht een grote rol in de theologische opvattingen van Beversluis. Zo legde hij de nadruk op het innerlijke geloof, de eigen verantwoordelijkheid en de vrije verhouding tegenover God. In *Geloof is genade*⁵² schreef hij dat God zonder onderscheid aan mensen de genade van het geloof schenkt. Het is echter aan de mens om zich open te stellen voor die genade.⁵³ Voor Beversluis is Christus niet alleen maar een historische figuur, maar de openbaring van de hoogste en zuiverste werkelijkheid. Christus volgen is het accent van het leven verleggen van de uiterlijkheid naar de binnenkant. De mens die zich laat aanspreken door de boodschap van het evangelie is in staat los te komen van de aardse werkelijkheid en zijn blik te richten op het eeuwige, ook in deze tijd: 'Een gelovig mens is een mens, die zich bewust is van de geestelijke waarde van het leven'.⁵⁴ Over het vrijzinnige gedachtegoed schreef Beversluis dat de vrijheid van de persoonlijke overtuiging in het geloof voorop moet staan. In de eerste plaats zijn vrijzinnigen gelovige mensen. Dit houdt in dat de vrijzinnige gelovige niet zomaar enerlei leerstellingen voor waar aanneemt, maar dat er sprake is van een innerlijk, intuïtief gevoelsmatig gedragen geloofs zekerheid.⁵⁵ 'Een gelovig mens is een vertrouwend mens', aldus Beversluis.⁵⁶ 'Geloof, dat niet kan worden aanvaard, maar moet worden gewekt'.⁵⁷

Het christelijke geloof bepaalt ons bij Jezus Christus, volgens Beversluis. De vraag naar de historische Jezus is hierbij weliswaar interessant, maar het geloof is niet afhankelijk van de uitkomsten hiervan. Het ging Beversluis om het Christusbeeld dat

49 Ibidem, 43.

50 K.M. Witteveen, 'Bewogen jaren', in: E.B. Veldkamp ed., *Geest en vrijheid, schetsen na 86 jaar Kerk & Wereld* (Maarssen 1995) 31-41, aldaar 39.

51 Tillema, *Vrijzinnig Hervormde Encyclopedie*, 252-263.

52 K.A. Beversluis, M.A. Beek en D.A. Vorster, *Geloof is genade* (Delft z.j. [1936]).

53 Beversluis, Beek en Vorster, *Geloof is genade*, 104.

54 Ibidem, 4.

55 Ibidem, 3, 4.

56 Ibidem, 5.

57 Ibidem, 8.

ons in de evangeliën en in het verdere Nieuwe Testament wordt getoond.⁵⁸ Christus is hier de openbaring van Gods liefde en toont de weg van zelfovergave, liefde en loutering. Dat wordt gesymboliseerd door het kruis en Beversluis ziet het christendom als de religie die dat kruis aanvaardt. Christus is de openbaring van de goddelijke verlossingskracht die wij als mensen nodig hebben.⁵⁹ Een mooi voorbeeld hiervan is dat Beversluis in een door hem geschreven lesboekje aan kinderen veel aandacht besteedde aan het leven van Jezus, diens context en leefomgeving, daden en prediking. Over de opstanding schreef Beversluis dat de evangeliën uitdrukking geven aan het geloof dat de dood van Jezus niet het einde was van Christus' werk. Christus is sterker dan de dood: 'Het geloof van de christelijke gemeente is dat Christus de openbaring is van een geestelijke werkelijkheid, die blijft, ook al is Jezus gedood.'⁶⁰

Met betrekking tot de godsdienstige traditie die het christendom heeft voortgebracht schreef Beversluis dat christenen, waaronder ook de vrijzinnige gelovigen, zich dienen te binden aan deze specifieke traditie. Voor Beversluis betekende dit nadrukkelijk dat hij zijn plaats als vrijzinnige wilde vinden binnen de Nederlandse Hervormde Kerk. Binnen deze kerk komt de openbaring van Christus volgens hem tot de mensen, waaronder ook in de liturgie en de kerkelijke vormen. We zullen zien dat gemeenschapsvorming hierin een belangrijke rol speelt.

6.6 De maaltijdvieling als het hart van het christelijk geloof

Onduidelijk is in hoeverre de kerkelijke vormen als zodanig ter discussie hebben gestaan binnen de VVH. Sporadisch is er in de jaren wel over geschreven, maar de archieven laten niet zien of er daadwerkelijk onderlinge theologische discussies zijn geweest over de kerkelijke vormen.⁶¹ Over de optie de sacramenten af te schaffen is

⁵⁸ Ibidem, 6.

⁵⁹ Ibidem, 7.

⁶⁰ K.A. Beversluis, *Jezus en het Christendom Lesboekje voor de catechisatie* (Assen 1941) 33.

⁶¹ Voor dit onderzoek is het archief van de VVH geraadpleegd. Er is gekeken in de jaren voor en na de brochure 'Onze sacramenten, welke waarde hebben doop en avondmaal voor de vrijzinnige Hervormden' van Beversluis in 1933. Notulen van het bestuur en ledenvergaderingen van de VVH, in- en uitgaande correspondentie en uitgaven van 'Kerk en Wereld' zijn geraadpleegd. Omdat het beschikbare materiaal omvangrijk te noemen valt, is naast de jaren voorafgaand en aansluitend aan genoemde publicatie het archief nog steekproefsgewijs doorzocht. Dit alles leverde geen diepgaande informatie op over de aanleiding en context van de genoemde brochure van Beversluis, zie voetnoot 534. Wel is gebleken dat de VVH zich voornamelijk bezighield met kerkpolitiek en de gesprekken over kerkhervorming. Ze waren voornamelijk bezig met hun positie binnen de moederkerk. Over de sacramenten is door de tijden heen wel af en toe gesproken. Zo kan worden genoemd een artikel van J.M. van Veen, 'Kerk en Eredienst', *Kerk en Wereld* 28 nr. 16 (1936) 2-3 waarin meer aandacht wordt gevraagd voor de liturgie. Als reden noemt Van Veen dat het zwaartepunt van het godsdienstig leven als geheel immers ligt in de eredienst. Van Veen noemt in zijn artikel echter niet expliciet de sacramenten, maar kennelijk speelden er gevoelens rondom liturgie en eredienst. Jaren later is er sprake van een nota van G. Scheper, omstreeks 1954, zie einde van deze paragraaf. Ook de jaren voor en na deze nota zijn onderzocht. Zo verschijnt in 1953 een artikel van J. Heidinga, 'Wat doen we rond de Avondmaalstafel?', *Opwaarts* 25 nr. 6 (1953) 2. In dit artikel opent Heidinga met de woorden: 'Het is eigenlijk heel vreemd, dat juist de avondmaalsviering voor velen in onze gemeenten zoiets "vreemds" geworden is. Want als er één "teken" of "symbool" is, dat ook in onze gewone gemeenschap wordt verstaan, dan is het wel dat van de gemeenschappelijke maaltijd'; Ibidem. De kerk is volgens de auteur een 'praatkerk' geworden en zo schreef hij: 'We zijn het vreemd gaan vinden om in die kerk ook eens wat te gaan doen'; Ibidem. Heidinga wijst in zijn uiteenzetting op de relatie van de maaltijd met het koninkrijk van God en ziet de maaltijd als uitdrukking van

niet gesproken, maar dit lijkt verklaarbaar vanuit het gegeven dat de VVH nadrukkelijk opereerde binnen de structuren van de Nederlandse Hervormde Kerk waarbinnen de sacramenten niet ter discussie stonden. Alvorens Beversluis met een speciale brochure komt over de kerkelijke vormen getiteld *Onze sacramenten, welke waarde hebben doop en avondmaal voor de vrijzinnige Hervormden*,⁶² schreef Bakker op 18 maart 1932 in *Kerk en Wereld* het artikel: 'Het Avondmaal als Symbool van Christelijke Eenheid'. Bakker beweerde dat het avondmaal niet erg in trek was bij vrijzinnig hervormden en dat er kennelijk ook 'mijders' waren: 'Zelfs trouwe kerk-gangers blijven opzettelijk weg uit een dienst, waar het bediend wordt'.⁶³

We zien de invloed van de moderne theologie bij de verklaring die Bakker geeft. Deze sluit aan bij de bezwaren zoals die door de gebroeders Hugenholtz en Mosselmans zijn geuit. Als oorzaak van de weerstand tegen het avondmaal noemt Bakker de 'Roomsche zuurdesem' die nog altijd nawerkt en die magische en bovennatuurlijke gedachten van bijgeloof op zou roepen.⁶⁴ Hij zet hier het protestantse avondmaal tegenover en benadrukt dat brood en wijn hetzelfde blijven en symbolisch moeten worden opgevat en dat het vooral een gemeenschapsmaal is dat de eenheid met Christus uitdrukt. Dit in lijn met anderen die ook het gemeenschapsvormende karakter van de maaltijd benadrukten (zie voetnoot 61). Opvallend is dat Bakker niet ingaat op het gedachtenisaspect van de maaltijd en dat hij de oorsprong niet legt bij de laatste maaltijd van Jezus leven, maar gelegen ziet in een liefdesmaal. Hij legt het accent bij de tekst uit Lucas 14 waar Jezus opdraagt niet alleen vrienden of verwanten aan de tafel te nodigen maar vooral ook de armen, kreupelen, verlamden en blinden te verwelkomen. Dit alles in het licht van het koninkrijk van God. 'Dan worden de bestanddelen van den maaltijd (brood en wijn) bijzaak', aldus Bakker.⁶⁵ Het gaat om de eenheid van de gemeente als het levend lichaam van Christus. Dat de vrijzinnigen echter ook vanuit deze invalshoek niet warm lopen voor het avondmaal, komt volgens Bakker door het 'ontbreken van godsdienstig gemeenschapsbesef in onze kringen'.⁶⁶ Jaren later is van deze 'verlegenheid' met kerkelijke vormen zoals de maaltijd kennelijk nog altijd sprake, getuige de opmerkingen van J. Heidinga in zijn artikel 'Wat doen we rond de Avondmaalstafel' (zie voetnoot 61).

In de tijd ná het verschijnen van de brochure van Beversluis schrijft H. de Vos in *Kerk en Wereld* een artikel over de sacramenten. Ook De Vos spreekt van een niet

gemeenschapszin. In dit artikel wordt niet gerefereerd aan de nota van Scheper. Hetzelfde is het geval in een artikel van E.F. Westra, 'Kunnen wij nog avondmaal vieren?', *Opwaarts* 26 nr. 7 (1954) 1. Westra geeft aan dat veel mensen de avondmaalsviering, die doorgaans plaatsvindt op Goede Vrijdag, op weinig kerk-gangers kan rekenen. Westra is van mening dat men de kerkelijke maaltijd moet leren vieren en dat dit meer vanuit het hart zou moeten gebeuren. De gemeenschapszin om toenemende individualisering tegen te gaan speelt bij Westra een belangrijke rol. Bij de maaltijdviering gaat het om een geloofskeuze voor een leven met Christus. Omdat ook dit artikel niet ingaat op de nota Scheper, valt moeilijk te zeggen in hoeverre er sprake was van discussie over mogelijke misstanden zoals de nota beweert. Uit bovengenoemde bronnen blijkt echter wel dat de kerkelijke maaltijd kennelijk altijd omstreden is geweest binnen de vrijzinnige tak van de Nederlandse Hervormde Kerk en dat de visies hierop in ieder geval als gedeelde noemer hebben het versterken van de geloofsgemeenschap en de eenheid met Christus.

62 Beversluis, *Onze Sacramenten*.

63 D. Bakker, 'Het Avondmaal als Symbool van Christelijke Eenheid', *Kerk en Wereld* 24 nr. ## (1932) 2, aldaar 2.

64 Bakker, 'Het Avondmaal als Symbool', 2.

65 Ibidem.

66 Ibidem.

populair gebruik onder vrijzinnigen dat buiten het geloof om dan ook geen enkele betekenis heeft, aldus De Vos.⁶⁷ Hoewel De Vos niet refereert aan de brochure van Beversluis, kent zijn argumentatie eenzelfde soort strekking als die van Beversluis.⁶⁸ In de brochure spreekt Beversluis op het titelblad van een ‘opdracht’ vanuit de VVH voor het schrijven hiervan. Deze opdracht is bij nader onderzoek in de archieven niet als zodanig terug te vinden.⁶⁹ Beversluis vangt zijn brochure aan met de constatering dat de belangstelling voor doop en avondmaal in het algemeen, maar ook binnen vrijzinnige kringen afneemt. Hij onderbouwt de veronderstelde afnemende belangstelling niet uitvoerig, maar geeft als reden dat het voor een deel moet liggen aan de steeds zwakker wordende invloed van de christelijke traditie in Nederland. Omdat deze afneemt, zou ook de waarde die men van oudsher toekende aan doop en avondmaal afnemen.⁷⁰ Beversluis beschouwde dit niet direct als negatief omdat het ertoe kan leiden dat mensen de kerkelijke vormen met een ‘toenemende waarachtigheid [...] zouden begroeten’.⁷¹

Binnen de vrijzinnigheid is altijd sprake geweest van een verlangen de kerkelijke geloofsinhouden van relevantie, waarachtigheid en betekenis te voorzien. De afnemende belangstelling voor de kerkelijke vormen kan volgens Beversluis worden verklaard uit het gegeven dat vrijzinnigen altijd meer waarde hebben gehecht aan de innerlijke ervaring dan aan uiterlijke vormen. De ervaring van ‘eeuwigheid en oneindigheid’ en het ‘gevoelskarakter van der vrijzinnigen vroomheid is naar het schijnt in strijd met de vorm en het vaste gebruik’.⁷² De vorm zou de innerlijke ervaring zelfs kunnen ondermijnen, zo stelt Beversluis in zijn brochure, wanneer het gevoel wordt ingeperkt door de vorm. Ook wijst Beversluis op het risico dat vormen kunnen lei-

67 H. de Vos, ‘De Sacramenten’, *Kerk en Wereld* 28 nr. 18 (1936) 2-3.

68 In de archiefstukken is niet te vinden dat er inhoudelijk op de brochure van Beversluis is gereageerd. Dit doet de indruk wekken dat de brochure weliswaar is verschenen maar vrijwel geen stof heeft doen opwaaien.

69 Hoewel een specifieke opdracht voor het schrijven van de brochure van Beversluis lijkt te ontbreken, maken de notulen van 1 (?) november 1932 melding dat bij de rondvraag predikant Johannes Dikboom het woord neemt en verzoekt om een brochure over de ‘kerkelijke plechtigheden’. Maaltdviering en doop worden hier niet met naam en toenaam genoemd, maar verondersteld kan worden dat hij hierop doelde. De notulen vermelden dat dit ter overweging wordt overgelaten aan het Dagelijks Bestuur, dat bestond uit Lindeboom als voorzitter en Beversluis als secretaris; HUA, toegangsnr. 64, Vereniging van vrijzinnige hervormden in Nederland (1905) 1913-1980, inv.nr. 11, Notulen van het centraal comité, sinds 1913 het Hoofdbestuur, 1905-1977, 1926-1935, aldaar november 1932. In de uitgaande correspondentie van de VVH schrijft secretaris Beversluis, op 23 maart 1933 een brief aan predikant Hendrik Nicolaas Ijsbrandy. Aan het einde van de brief noemt Beversluis terloops nog: ‘Tevens bericht ik nu, wat ik gisteren bij de rondvraag had willen zeggen, dat een brochure over “Onze Sacramenten” ter perse is in de reeks propaganda brochures. De laatste H.B. vergadering sprak de wenselijkheid van zulk een brochure uit, vandaar dat aan dit verlangen is voldaan. De brochure is van de hand van o.g. Daar de P.C. [=propagandacommissie, waar Ijsbrandy kennelijk deel van uitmaakte] gaarne hiervan op de hoogte is deel ik het hier even mee’; Ibidem, inv.nr. 30, Ingekomen en minuten van uitgegane stukken, 1908-1979, 1931-1932. Voor zover de archieven aangeven, is er nauwelijks discussie nauwelijks geweest over de inhoud. Er is aan Beversluis nog een voorstel gedaan om aan de meer ‘links-georiënteerden’ een inhoudelijke reactie te vragen. Onduidelijk is of dit heeft plaatsgevonden. Ook is er een opmerking geplaatst of het niet beter zou zijn de vraag aan het begin van de brochure ‘Welke waarde hebben Doop en Avondmaal voor de Vrijzinnige Hervormden’ te veranderen in ‘voor de vrijzinnig-protestanten’ in het algemeen. Met deze opmerking is klaarblijkelijk niets gedaan; zie de brief van J. Lindeboom met hierin opgenomen een reactie op de brochure van predikant J.P. de Graaff; inv.nr. 31, Ingekomen en minuten van uitgegane stukken, 1908-1979, 1933-1937.

70 Beversluis, *Onze Sacramenten*, 3.

71 Ibidem.

72 Ibidem, 4.

den tot uiterlijk vertoon, wanneer zij werkelijk doorleefde inhoud zouden ontberen. Een ander argument dat hij aanvoert, is dat de vrijzinnigheid van oudsher gericht is op de persoonlijke ontmoeting met God. Dit persoonlijke aspect van geloof kent een individueel en persoonlijk karakter. Kerkelijke vormen zijn echter gericht op het samen uiting geven aan geloof. Hoewel het één het ander niet uitsluit, is het wel een spanningsveld waar de vrijzinnigheid tegenaan loopt in het nadenken over de kerkelijke vormen, aldus Beversluis.⁷³

Ondanks de kanttekeningen die hij plaatst, houdt Beversluis een sterk pleidooi voor het gebruik van de vormen. Ze zouden volgens hem juist nodig zijn om de innerlijke beleving en geloofservaring te kunnen articuleren. Geloof is volgens hem dan ook meer dan een zinnelijk gevoel en een innerlijke stemming van het hart. Geloof zoekt ook uitdrukking zowel door middel van woorden als ook door handelingen die het gevolg zijn van innerlijke bewogenheid. Het vrijzinnig geloof kent dan wel een individueel en persoonlijk aspect, het vindt vervolgens ook inbedding in een gemeenschappelijke traditie. Als gevolg hiervan kan een persoonlijk geloof niet worden geïsoleerd van de gemeenschap en de traditie waarin de gelovige staat. In de gemeenschap komt het geloof tot bloei en zo beschouwd is de vorm zelfs een noodzakelijke voorwaarde en een middel om in gemeenschappelijkheid het geloof te belijden.⁷⁴ Zo zijn ook doop en avondmaal manieren zijn die uiting geven aan een gemeenschappelijk element van geloven. Als de gemeenschapszin verslapt, neemt ook de aandacht voor de sacramenten af, aldus Beversluis. De sacramenten zijn belangrijk om vast te houden: 'Zij zijn ontstaan in de kerk, zij voeren tot de kerk, maar zij moeten gedragen zijn door persoonlijk geloof'.⁷⁵

De vraag is dan vervolgens hoe de gelovige hier tegenover staat en welke waarde beide rituelen dan vertegenwoordigen. Beversluis begint zijn exercitie met het nuanceren van het woord 'sacrament'. Dit woord neigt te zeer naar de leer van de Rooms-Katholieke Kerk en het begrip zou te eenzijdig de nadruk kunnen leggen bij het uitwendige karakter van een teken dat gesteld zou zijn door Christus zelf. Dit zou volgens Beversluis kunnen impliceren dat het sacrament 'hemelse goederen' zou kunnen schenken: 'Het bezit een kracht uit zichzelf, onafhankelijk van de gezindheid, het geloof van hem of haar, die het ontvangt'.⁷⁶ De hervormers hebben hier met de Reformatie een eigen visie op ontwikkeld en ruimte gemaakt voor het geloof van mensen. Volgens Beversluis is het daarom zuiverder en ook in lijn met de kerkhervormers van de zestiende eeuw de kerkelijke vormen veeleer te zien als symbolische handelingen.

Met betrekking tot de doop betoogt Beversluis dat de klassieke theologie en kerkleer er altijd van uit is gegaan dat dit kerkelijke gebruik door Jezus zelf zou zijn ingesteld. Beversluis valt in zijn argumentatie de Schriftuurlijke onderbouwing van de doop niet af, zoals de gebroeders Hugenholtz en Mosselmans wel deden. Voor Beversluis zit de weerstand veel meer in de bijmaak die de 'reinigende werking' van

73 Ibidem.

74 Ibidem, 6.

75 Ibidem.

76 Ibidem, 6-7.

de doop zou hebben. Het afwassen van de erfzonde, een gedachte die met de doop wordt verbonden, past volgens Beversluis niet meer bij de beleving van de eigentijdse en vrijzinnige gelovige: ‘Als wij dit lezen zal onze eerste indruk zijn, dat vorm en uitdrukkingwijze niet meer de onze zijn’.⁷⁷ Maar hiermee valt of staat de waarde van de doop als kerkelijk ritueel volgens hem niet. In de kern gaat het bij de doop om een gedachtegang die toch ook relevantie kent voor de contemporaine gelovige. Zo kan het aspect van ‘reiniging’ ook de gedachte oproepen dat de mens wel degelijk in staat is tot het doen van het goede in deze wereld. Als zodanig kan de doop de gelovige oproepen zich hiervoor in te zetten. De doop getuigt volgens Beversluis in dit opzicht dan ook van de genade van God. De doop roept van oudsher op tot ommekeer en kent een idee van ‘opnieuw geboren worden’.

Over de triniteitsgedachte schrijft Beversluis dat het dopen in de naam van de Vader betekent dat God zijn verbond van genade opnieuw met mensen sluit en bezegelt. Dat er ook gedoopt wordt in naam van de Zoon wil zeggen dat onze tekortkomingen en onze zonden ons niet langer aangerekend worden en dat wij delen in de wederopstanding van Christus. Wij mogen ons immers nieuwe mensen weten. De Heilige Geest wil bij ons zijn in het sacrament, om ons aan te sporen tot een dagelijkse vernieuwing van ons leven, tot het moment dat het volkomen zal zijn in het eeuwig leven. In de doop wordt een kind toegewijd aan het geloof en daarmee kent het ritueel ook een historisch-traditionele component die Beversluis waardevol acht. Als mensen worden wij gevormd en gedragen door een geloofstraditie. In deze gedachte: ‘... ligt de noodzakelijke binding tot gemeenschap, juist in onze tijd van ontbinding van buitengewone waarde’.⁷⁸ Juist in de contemporaine tijd, waarin ontkerkelijkheid een bedreiging vormt, is de doop een waardevol ritueel:

Het is dringend nodig de nadruk te leggen op de blijvende geldigheid der christlike zedelijke normen: op de waarde van het geloof in het verwarrende van zoeken en streven van ons geslacht; op de betekenis van samenbinding in de verdeeldheid. Nodig is, dat gesteld wordt de waarde van traditie en historie tegenover het vaak gewild-nieuwe. Waar deze waarden, die het sacrament van de doop eeuwen lang reeds heeft willen uitdrukken, nog levend zijn is het goed ze door dit symbool te vertolken en te versterken.⁷⁹

Ditzelfde geldt volgens Beversluis voor het avondmaal. Dit kerkelijk gebruik gaat eveneens terug op de Schrift en zou door Jezus zelf zijn ingesteld. De maaltijd die hierbij de blauwdruk vormt, is de maaltijd die de laatste zou zijn geweest van Jezus’ leven. Dit maakt dat het ritueel het karakter van een gedachtenismaal heeft. Beversluis keert zich als vrijzinnige gelovige tegen de leer van de transsubstantiatie en beweert dat de Rooms-Katholieke Kerk het oorspronkelijke gedachteniskarakter van de maaltijd teniet heeft gedaan door brood en wijn een wezensverandering te laten ondergaan. Dit werkte de voorstelling in de hand, zo schrijft Beversluis, dat de avondmaalsviering een onbloedige herhaling zou zijn van het bloedige offer van

⁷⁷ Ibidem, 9.

⁷⁸ Ibidem, 10.

⁷⁹ Ibidem, 11.

Christus.⁸⁰ In de afwijzing hiervan heeft het protestantisme echter de nadruk gelegd bij het idee dat het offer van Christus zou gelden als verzoening voor onze zonden. Het is vanwege de afkeer van het 'leerstuk der verzoening in oude zin'⁸¹ dat de vrijzinnigen afwerend zouden staan tegenover de kerkelijke maaltijd. Beversluis betreurt dit omdat de maaltijd naar zijn idee toch diepere waarde kent: 'Het avondmaal raakt echter dat, wat ook voor ons is het hart van het Christendom.'⁸²

Het avondmaal is volgens Beversluis wel degelijk een maaltijd met een gedenkskarakter, maar het is niet een ritueel waar de gedenkskarakter aan Christus' dood zo zeer centraal staat. We bevinden ons daarom als wij deelnemen aan het avondmaal niet in een droevig verleden, maar worden ons bewust van innerlijke krachten die in het leven en sterven van Christus tot ons komen. Het gaat hier volgens Beversluis om een levenskracht: 'Ons herdenken van Christus' dood is inleven in zijn leven, zijn persoonlijkheid, zijn heiligende verlossende kracht'.⁸³ Beversluis vervolgt: 'Verstaat ge nu de diepe zin van het symbool van het nuttigen van brood en wijn als tekenen van Christus' leven en lijden? Het spreekt van een contact, dat er zijn kan, van een zich toeëigenen, van in eigen leven opnemen van zijn heilig leven en persoonlijkheid. Het versterkt de band, die ons als gedoopten en leden der gemeente met Christus verbindt'.⁸⁴ Hierin is ook de zin en de waarde gelegen van het lidmaatschap van de kerkelijke gemeenschap. Het is volgens Beversluis een uitdrukking van een christelijk verlangen: 'Wij zijn lid der kerk, omdat wij uitdrukken willen ons gebonden zijn aan Christus en in Hem met anderen'.⁸⁵ Voor Beversluis horen doop en avondmaal bij elkaar als '... belofte en vervulling; knop en vrucht' omdat ze beide spreken van de grondslag en het wezen van het christelijk geloof.⁸⁶

Waar het volgens Beversluis om gaat is dat de vormen opnieuw moeten spreken tot de contemporaine gelovigen en van hernieuwde relevantie moeten worden voorzien. Zo schrijft Beversluis:

Zo wordt elke avondmaalsviering een *hernieuwing en versterking van het verbond*, dat wij sloten, toen wij tot de gemeente toetraden. Hebben wij zulk een vernieuwing niet nodig? Waren wij steeds trouw aan onze beloften? Verslapt de band niet, indertijd toch in ernstig willen gesloten? Het leven werkt immers zo verslappend. En zal het dan niet tot zegen zijn telkens weer bewust het ouder vuur te wekken, de oude banden te vernieuwen. Daartoe klinkt de nodiging: "Schaart u om de dis des Heren".⁸⁷

In zijn oproep de kerkelijke maaltijd van relevantie te voorzien geeft Beversluis ten slotte nog enkele praktische adviezen. Zo schrijft hij dat indien er gemeenteleden zijn die kampen met alcoholisme, die gelovigen beter alcoholvrije wijn kunnen nuttigen. Het is de christelijke plicht van de gemeente deze gemeenteleden hierin te bescher-

⁸⁰ Ibidem, 14.

⁸¹ Ibidem, 14-15.

⁸² Ibidem, 15.

⁸³ Ibidem, 15-16.

⁸⁴ Ibidem, 16.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem, 17.

⁸⁷ Ibidem, 16.

men en te ondersteunen. Voor wat betreft de hygiëne zien we eenzelfde argument als bij Mosselmans. Ook volgens Beversluis verdienen kleine bekertjes aanbeveling en wat hem betreft zou het gebruik hiervan zelfs verplicht mogen worden gesteld. Het drinken uit één gezamenlijke beker zou zelfs ‘ontwijdende gedachten’ teweeg kunnen brengen omdat mensen bang zouden kunnen zijn voor ‘besmettingsgevaar’ en, zo schrijft Beversluis: ‘Onze ervaring is, dat, wanneer er voor gezorgd wordt, dat de bekertjes na gebruik op het blad worden teruggezet deze aanpassing aan zuiverder hygiënische begrippen geen schade doet aan een wijdingsvolle bediening van het sacrament’.⁸⁸

Dat er later in de geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Kerk stevige kritiek is geuit op de VVH en haar manier van omgaan met de sacramenten, blijkt uit een nota van G. Scheper over de praktijk van doop, catechese, avondmaal en huwelijk.⁸⁹ Hierin wordt vermeld dat het nodig was orde op zaken te stellen aangezien de ‘ontaarding en misstanden op dit gebied’ groot waren.⁹⁰ In diverse afdelingen van de VVH vond de bediening van onder meer het avondmaal buitenkerkelijk plaats, dat wil zeggen: het avondmaal werd niet zelden bediend door hiertoe, volgens de kerkorde, niet bevoegde ambtsdragers. Als voorbeeld worden genoemd een ‘voorganger met diploma N.P.B.’ en ‘godsdienstonderwijzers’ die het avondmaal zouden hebben bediend aan lidmaten en niet-lidmaten. ‘Dit moet als een ontaarding van het H. Avondmaal gezien worden’.⁹¹ De nota wijst op de verantwoordelijkheid van de kerkenraad aan wie voorafgaand aan elke viering het recht van *censura morum*⁹² is voorbehouden en dat de kerkenraad hiervan gebruik zou moeten maken in dergelijke voorkomende situaties. De VVH heeft toegezegd ‘... zoveel mogelijk loyaal te zullen meewerken aan de Nieuwe Kerkorde. Ze zal dit dan ook in dit opzicht waar moeten maken’. Zo niet dan zou het middel van kerkvisitatoren moeten worden ingezet, aldus genoemde nota. De problematiek die deze nota behandelt, weerspiegelt de consequentie van de keuze van de VVH te willen opereren binnen een groter kerkelijk verband waarbij de algemene koers niet per se tegemoet komt aan de behoeften van de vrijzinnigheid. Het is dit kerkpolitieke spanningsveld waarmee de VVH voortdurend te maken heeft gehad.

⁸⁸ Ibidem, 17.

⁸⁹ HUA, toegangsnr. 64, Vereniging van vrijzinnige hervormden in Nederland (1905) 1913-1980, inv.nr. 540, Nota van G. Scheper over de praktijk van doop, catechese, avondmaal en huwelijk in de ordinanties 8, 9, 10 en 12 van de nieuwe kerkorde (ca. 1954) aldaar 6.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem.

⁹² De *censura morum* (Latijns voor ‘onderzoek naar de zeden’) is van oudsher een kerkelijk onderdeel van de voorbereiding op de viering van de liturgische maaltijd. Dit betreft de vraag of er in de levenswandel van de gelovige deelnemer bezwaren zijn tegen deelname aan de kerkelijke maaltijd. Oorspronkelijk moesten deze overwegingen plaatsvinden binnen de kerkenraad.

6.7 Conclusie

Zagen we in eerdere hoofdstukken dat moderne predikanten als de gebroeders Hugenholtz en Mosselmans van mening waren dat zij de vrijzinnigheid geen grotere dienst konden bewijzen dan de Nederlandse Hervormde Kerk de rug toe te keren, bij Beversluis zien wij een geheel andere beweging. Als Nederlands-hervormd predikant was hij de moderne theologie toegedaan en sloot hij zich aan bij de VVH. Op deze manier heeft hij geprobeerd de Nederlandse Hervormde Kerk te hervormen en voor het vrijzinnig gedachtegoed op te komen.

Van zijn hand is de in 1933 uitgegeven brochure over de doop en het avondmaal. Beversluis geeft aan dat deze is geschreven in opdracht van de VVH en dat er klaarblijkelijk binnen de gelederen van de VVH behoefte aan was. Het is niet duidelijk of er discussie is gevoerd over de inhoud van de brochure en wat nu precies de diepere achterliggende reden is geweest voor het schrijven ervan. Archiefstukken en andere documentatie bieden hier weinig tot geen aanknopingspunten voor. Wel kan worden vastgesteld dat de kerkelijke maaltijd door de jaren heen onder de aandacht werd gebracht en dat deze liturgische vorm niet 'in trek was' onder vrijzinnigen binnen en buiten de Nederlandse Hervormde Kerk. Beversluis pleit echter voor een handhaving van de kerkelijke vormen en verdedigt een herwaardering van de kerkelijke maaltijd. De diepere zin van het avondmaal is niet zozeer de gedachtenis aan het leven en sterven van Jezus, maar in het sacrament wordt de gelovige geconfronteerd met de kracht die schuilt in het leven en sterven van Christus en de opwekking van de gelovige tot navolging van hem. Hierin krijgt de gelovige deel aan de genade van God en een manier van leven die eeuwigheidswaarde kent. Ook ziet Beversluis de liturgische maaltijd als gemeenschapsversterkend, iets wat ook door anderen in door hun geschreven artikelen in *Kerk en Wereld* werd benadrukt.

Later is er in de geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Kerk forse kritiek geweest op de VVH en op de wijze waarop zij kennelijk omging met de sacramenten. In een nota van G. Scheper wordt vermeld dat het nodig was orde op zaken te stellen omdat de VVH er al te vrij mee om zou gaan. Dit voorbeeld geeft aan dat het voor de VVH altijd een thema is geweest zich te handhaven binnen de moederkerk. Toch heeft zij altijd gestreefd naar zowel eenheid als vrijheid van geloof binnen de Nederlandse Hervormde Kerk.

7 Debat IV: L. van Holk en zijn liturgisch ontwerp van de maaltijdviering

... wat is een norm zonder vorm?¹

7.1 Inleiding

De modern-theologische uitgangspunten en de praktische doorvoering hiervan raakten de kerkelijke liturgie en de hiertoe behorende vormen. Zoals in vorige hoofdstukken is gebleken, is er binnen de Remonstrantse Broederschap onder invloed van de moderne theologie veelvuldig gesproken over doop en maaltijdviering. Duidelijk is geworden dat de discussie over de liturgische maaltijd binnen de Remonstrantse Broederschap niet is beslecht in de vroege twintigste eeuw, mede doordat de praktijk van de kerkelijke gemeente weerbarstig was. In dit hoofdstuk wordt een nader licht geworpen op remonstrantse stemmen over de maaltijdviering. Eén van de stemmen binnen de remonstrantse traditie over de liturgische maaltijd is die van remonstrants hoogleraar en predikant Lambertus Jacobus van Holk. Hij kan als een enigmatische figuur binnen de Remonstrantse Broederschap worden aangemerkt. Zo bediende hij zich van een eigen idioom en was hij voor anderen lastig te plaatsen binnen het spectrum van de vrijzinnigheid en het remonstrantse gedachtengoed.² Omdat Van Holk

1 L.J. van Holk, 'Ons godsdienstig samenzijn, het avondmaal', *Uit de Remonstrantsche Broederschap* 32 (1920-1921) 143-154, aldaar 145.

2 Dat Van Holk zich niet liet leiden door een 'hokjesgeest' blijkt uit het gegeven dat hij vanwege zijn opvattingen zowel tot de rechtsmodernen als tot de linksmodernen wordt gerekend. Vanwege zijn nadruk op de christusfiguur wordt Van Holk wel als rechtsmodern aangeduid. Zijn opvattingen over schriftgezag en weerstand tegen de dominante kerkelijke structuren wijzen meer op de invloeden vanuit linksmoderne hoek. Het is onduidelijk hoe Van Holk hier zelf tegenover stond. Heering noemt in zijn bijdrage kort dat Van Holk door anderen wel tot beide richtingen wordt gerekend, maar werkt dit niet nader uit. Zie: J.P. Heering, 'Het vrijzinnig protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd (1900-1925)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 57-160, aldaar 146-147. Volgens Junte is de tegenstelling tussen links- en rechtsmodern vooral een erfenis van remonstrantse theologen als Roessingh en Heering. De tegenstelling werd binnen de Remonstrantse Broederschap vooral gebruikt om bepaalde posities aan te geven. Met name Roessingh heeft invulling gegeven aan de tegenstelling en diens rechtsmodernisme dient vooral als een uiting van onvrede gezien worden met de negentiende-eeuwse moderne theologie en de receptie daarvan in de vroege twintigste eeuw door een tweede generatie moderne theologen. Ook geeft Junte in zijn onderzoek aan dat Van Holk kennelijk als vertegenwoordiger van beide lijnen kan gelden maar licht dit, net als Heering, niet verder toe. Zie: Martijn Junte, *De moeite waard om door te geven. De remonstrantse traditie aan het begin van de 21^e eeuw* (Amsterdam 2017) 75-76, 93-94. Dat Van Holk soms voor anderen moeilijk te plaatsen is, zou ook te maken kunnen hebben met een opmerking die emeritus-hoogleraar kerkgeschiedenis Jan Jacobs noemt ten aanzien van het karakter van Van Holk. Zo noemt Jacobs een 'onafhankelijke, kritische en zelfs sceptische geest te midden van zijn geloofsgenoten' en dat van Holk mede hierdoor 'altijd al een ietwat ongemakkelijke positie had ingenom-

een vurig pleitbezorger was van de kerkelijke maaltijd en hiervoor een eigen liturgie ontwierp, is hij voor dit onderzoek van belang. De vraag welke overwegingen ten grondslag lagen aan zijn ontwerp voor de maaltijdliturgie en welke invloed deze heeft gekend, zal in dit hoofdstuk aan bod komen.

7.2 Een veelzijdig verbinder

Lambertus Jacobus – Bert – van Holk (1893-1982) groeide op binnen de Nederlandse Hervormde Kerk en kwam in zijn jeugd in aanraking met onder meer de Vrije Gemeente te Amsterdam. Hij studeerde theologie in Leiden en sloot zich tijdens zijn studie aan bij de Remonstrantse Broederschap omdat hij zich beter thuis voelde bij een ondogmatische benadering van het christelijk geloof.³ Vanaf de oprichting in 1915 was Van Holk betrokken bij de Vrijzinnig Christelijke Studentenbond (VCSB). Hij zette zich ook in voor een vergelijkbare bond, maar dan voor niet-studerenden, de Vrijzinnig Christelijke Jongeren Bond (VCJB) geheten.⁴ Hij gaf leiding aan diverse jeugdskampen. In 1921 promoveerde Van Holk op het intuïtionisme bij de Franse filosoof Henri Bergson. Van Holk heeft in zijn werk aandacht besteed aan het precare evenwicht tussen een rationeel georiënteerde theologie en de intuïtieve en gevoelsmatige aspecten van het geloof. De kritische rede en het intellect vonden bij Van Holk hun grens bij een verinnerlijkt geloof. In 1931 werd hij in Leiden hoogleraar ‘in de encyclopedie van de theologie, godsdienstwijsbegeerte en zedenkunde’ als opvolger van Hendrik Tjakko de Graaf (1875-1930).⁵ In 1930 werd Van Holk de eerste permanente secretaris van het Internationaal Verbond voor vrijzinnig Christendom en Geloofsvrijheid (IVVC) dat fungeerde als een samenwerkingsverband tussen internationale vrijzinnige groeperingen van christelijke of unitarische signatuur.⁶

In zijn werkzame leven toonde Van Holk zich strijdbaar, met name ten tijde van het opkomende nationaalsocialisme en de Tweede Wereldoorlog. Zo riep hij op tot waakzaamheid en ontwierp reeds in 1934 de *Verklaring omtrent Volk, Kerk en Staat*, waarin hij het gedachtegoed van het nationaalsocialisme als antichristelijk kwalificeerde.⁷ Op de beruchte 26 november 1940, toen joodse hoogleraren in Nederland werden ontslagen, gaf Van Holk in Leiden een protestcollege. Hij sprak over de

men’. Zie: J.Y.H.A. Jacobs, ‘Van waarnemer tot medespeler. De betrokkenheid van L.J. van Holk bij het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie (1962-1965)’, *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis* na 1800 16 nr. 38 (1993) 1-23, aldaar 8. Naar aanleiding van zijn avondmaalsmodel zal in paragraaf 7.5 ook duidelijk worden dat Van Holk zich op eigen wijze bewoog tussen verschillende richtingen en stromingen.

3 Jacobs, ‘Van waarnemer tot medespeler’, 6.

4 Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 307-308.

5 Zie voor meer biografische gegevens: Th.M. (Marius) van Leeuwen, ‘Holk, Lambertus Johannes van (1893-1982)’, *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* V (Kampen 2001) 245-248.

6 Jacobs, ‘Van waarnemer tot medespeler’, 6. Het IVVC bestond veelal uit leden vanuit de Remonstrantse Broederschap, de VVH, de NPB en een aantal vrijzinnige Doopsgezinde en Lutherse groeperingen; *Ibidem*, 6-7. Het IVVC was nauw verwant aan de IARF (International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom, een beweging die was voortgekomen uit een initiatief van de Amerikaan Ch.W. Wendte die zich eind negentiende eeuw inzette voor onderlinge contacten tussen vrijzinnige christenen in Amerika en Europa); *Ibidem*, 6.

7 L.J. van Holk, *De betekenissen van volk en staat en hun verhouding tot godsdienst en kerk* (Hillegom 1934) en zie ook Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 341-343.

joodse filosoof Spinoza en over de rijkdom van de joodse bijdragen aan de Nederlandse cultuur. In navolging hiervan publiceerde Van Holk in 1941 *Judas Iskarioth. Een overdenking over den verrader en het verraad*. De anti-Duitse houding van Van Holk maakte het er voor hem niet gemakkelijker op om zijn functie uit te blijven oefenen. Uiteindelijk leidde dit er op 30 mei 1942 toe dat hij besloot zijn ontslag als hoogleraar in te dienen. Dit kon echter niet voorkomen dat zijn verzet tegen de Duitse overheerser werd opgemerkt. Van Holk verbleef enkele jaren in de gijzelingskampen Haren en Beekvliet (Sint-Michielsgestel) en raakte daar via medegijzelaars vertrouwd met de gebruiken en rituelen van de Rooms-Katholieke Kerk die zijn belangstelling wekten.⁸ Na de oorlog keerde hij terug naar de Leidse universiteit, waar hij in 1964 met emeritaat ging.

In zijn werk legde Van Holk een bijzondere aandacht voor liturgie en kerkelijke vormen aan de dag. Voor hem was de vorm onlosmakelijk verbonden met de geloofsinhoud. Voor Van Holk waren kerkelijke rituelen geen bijkomstigheden, maar drukten zij iets wezenlijks uit en ze waren om die reden niet los te denken van de eredienst. De mens kende volgens Van Holk een behoefte aan ritualiteit. De mens zoekt naar wegen om zijn religieuze gevoelens te kunnen uiten. Van Holk staarde zich echter niet blind op de vorm zelf, maar zocht vooral naar de betekenis achter de uiterlijke kenmerken van de vorm. Zo ook die van de maaltijdviering. Van Holk hield er op theologisch gebied een ruim perspectief op na. Zo was hij van mening dat ervaringen van heiligheid ook buiten de muren en structuren van de kerk te vinden waren. Door deze ruime blik heeft Van Holk dan ook veel betekend voor de oecumene. Zo was hij voorzitter van het Internationaal Verbond van Vrijzinnig Christendom en Geloofsvrijheid (het IVVC) en als vertegenwoordiger hiervan was hij als waarnemer aanwezig bij het Tweede Vaticaanse Concilie.⁹

8 Jacobs, 'Van waarnemer tot medespeler', 7. Onderzoeker werd door prof. dr. Th.M. (Marius) van Leeuwen, van 1993-2013 hoogleraar aan het seminarie van de Remonstrantse Broederschap, geattendeerd op het feit dat Van Holk ook geïnspireerd raakte tot het maken van een oecumenische rozenkrans. Het gesprek met Marius van Leeuwen is gevoerd op 10 augustus 2021 te Utrecht. Van Holk ontwierp 'Geestelijke oefeningen, een handleiding voor het innerlijk leven' (Van Holk schreef de oertekst die later zou zijn overgeschreven, gedateerd 1943). Hij wilde ten tijde van de Tweede Wereldoorlog vrienden zowel buiten als binnen het kamp helpen bij hun zoeken naar versterking van het geestelijk leven, opdat zij in een donkere tijd overeind bleven. Volgens Van Leeuwen vond Van Holk dat het protestanten, zeker vrijzinnige, vaak ontbreekt aan vaste, vertrouwde vormen, die het bidden of overdenken inhoud en richting kunnen geven. Van Holk vroeg zich af of vanuit de vrijzinnig-protestante traditie hier niet iets tegenover kon worden gesteld, bijvoorbeeld een rozenkrans. Hij zocht hierbij niet zozeer naar een kopie of imitatie van de Rooms-Katholieke vorm. Hij zocht veeleer naar een ritme, een gebruik waardoor het bidden meer eigen zou kunnen worden gemaakt. Zo dacht Van Holk aan het verinnerlijken van de evangelische boodschap in zeven episoden of kringen van betekenis: 1) de kerstkring; Jezus' geboorte; 2) verhalen over zijn jeugd en zijn werk in Galilea; 3) verhalen die hij vertelde (gelijkenissen); 4) tekens die hij deed; wonderen; 5) zijn lijden; 6) de Paaskring; opstanding; 7) de pinksterkring; hoe zijn boodschap zich verbreidde. In elk van deze kringen worden zeven typerende daden, gebeurtenissen, uitspraken of gedachten onderscheiden. Zo ontstaat een netwerk van 7x7 woorden of korte vertelsels. Van Holk beseftte dat het program van een meditatiebijeenkomst niet een (vormloze) opsomming van 7x7 losse gedachten kan bestaan. Daarom stelt hij voor elke reeks van 7 gedachten af te sluiten met een vaste bijbeltekst: de Zaligsprekingen. Zie ook: Van Leeuwen, 'Holk, Lambertus Johannes van (1893-1982)'.

9 Een overzicht van het vrijzinnig-christelijk jeugdwerk is te vinden in de bijdragen van Heering, 'Het vrijzinnig protestantisme', 122 e.v. en G.J. Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen (1925-1940)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 161-298, aldaar 279 e.v. Voor het IVVC zie: 203.

Dit concilie werd gehouden van 11 oktober 1962 tot 8 december 1965 in Rome. Volgens kerkhistoricus en emeritus hoogleraar Jan Jacobs was dit concilie een complex gebeuren waar binnen het tijdsbestek van drie jaren een veelheid aan meningen en invloeden zijn uitgekristalliseerd.¹⁰ De Rooms-Katholieke Kerk beoogde met deze kerkvergadering een modernisering ('aggiornamento') van de kerk. Het is dit concilie dat de basis heeft gelegd voor het kerkelijk en gelovig leven in de eenentwintigste eeuw. De kerk nodigde zogenaamde waarnemers uit en gaf hiermee nadrukkelijk te kennen open te staan voor een dialoog met anders gelovigen. Deze open houding is, zeker voor die tijd, opmerkelijk te noemen en volgens Jacobs heeft de aanwezigheid van deze waarnemers een grote stempel gedrukt op het karakter van dit concilie.¹¹ De keuze voor Van Holk als afgevaardigde was niet vanzelfsprekend. Buiten de vrijzinnigheid was Van Holk nauwelijks bekend en hoewel hij affiniteit had ontwikkeld voor rooms-katholieke gebruiken en de liturgie, stond hij zeer kritisch tegenover de hiërarchische structuur van de Rooms-Katholieke Kerk en hij achtte de afwijzing van de godsdienstvrijheid door de Rooms-Katholieke Kerk onaanvaardbaar.¹² Omdat Van Holk volgens Jacobs sinds zijn verblijf in St. Michielsgestel een affiniteit met de rooms-katholieke ritlen had ontwikkeld en hij doordrongen was geraakt van het belang van de interreligieuze dialoog, maakte dit dat Van Holk waarschijnlijk uiteindelijk als afgevaardigde van het IVVC naar Rome werd uitgezonden.

Ten aanzien van het voor Van Holk principiële punt van de godsdienstvrijheid, heeft hij zich uitermate verdienstelijk gemaakt. Voor hem was dit een natuurlijk recht dat aan alle mensen toekwam. Het was hem te doen om de (religieuze) integriteit van ieder mens en het concilie zou zich onvoorwaardelijk tegen intolerantie uit moeten spreken. Zo pleitte Van Holk ook voor een recht om niet te geloven. De volledige erkenning van dit recht zou de enige bruikbare grondslag van alle ware oecumenische toenadering betekenen.¹³ Van Holk heeft zich intensief bezig gehouden met teksten en schriftelijke verklaringen die ten aanzien van dit punt tijdens het concilie behandeld zouden moeten worden. Deze zijn volgens Jacobs helaas niet bewaard gebleven. De verdienste van het concilie is geweest dat het zich de kwestie van godsdienstvrijheid heeft aangetrokken en dat er stappen zijn gezet naar een verdergaande verkenning van de mogelijkheden tot oecumenische samenwerking.¹⁴ Hoewel er voor Van Holk nog veel te winnen zou zijn geweest, was hij over dit concilie te spreken. De Rooms-Katholieke Kerk had hiermee aangegeven de wereld waarin zij zich thans bevond beter te willen begrijpen in een tijd die in toenemende mate pluralistisch was. Met deze houding zou de Rooms-Katholieke Kerk sympathie hebben weten te wekken bij protestantse gelovigen.¹⁵

Van Holk was van mening dat de kerk zich moet openstellen voor anderen. De kerk dient haar blik naar buiten te richten en dient zich niet op te sluiten binnen de

10 Jacobs, 'Van waarnemer tot medespeler', 1.

11 Ibidem.

12 Ibidem, 9.

13 Ibidem, 17-19.

14 Ibidem, 21-22.

15 Ibidem, 15.

kaders van haar eigen denominatie.¹⁶ Na het overlijden van Van Holk schreef H.A.M. Fiolet, toenmalig secretaris van de Raad van Kerken in Nederland, een In Memoriam. Hierin refereert Fiolet aan Van Holks overtuiging dat de kracht en de grootsheid van het geloof onmogelijk te vangen zijn binnen een afzonderlijk kerkgenootschap. Iedere christen, behorend tot welke kerkelijke denominatie dan ook, zou getuige moeten zijn van de één makende kracht van het geloof in Christus.¹⁷ Van Holk nam de navolging van Christus hierbij tot samenbindend en overeenkomstig uitgangspunt. Volgens Jacobs was voor Van Holk de kerkelijke maaltijd hét symbool van christelijke verbroedering die door middel van de oecumene mogelijk zou moeten worden gemaakt. Voor Van Holk was een belangrijk punt tijdens het Tweede Vaticaans Concilie hoe de elementen van brood en wijn geduid zouden kunnen worden. Zo vroeg hij tijdens de besprekingen niet alleen aandacht voor de godsdienstvrijheid in het algemeen, maar ook voor de vrijheid en de ruimte om lokale gebruiken in te voegen in de liturgie. Het ging Van Holk om ruimte voor een eigen verantwoordelijkheid op liturgisch vlak.¹⁸ In zijn afscheidscollege op 17 mei 1964 verwoordde Van Holk volgens Hoenderdaal zijn oecumenische inzet tijdens het Concilie: 'Het gaat hier niet om het aan elkaar plakken van kerken en kerkjes, maar om een nieuwe stijl van samenzijn met andersgezinde christenen [...]. Als uiteindelijk streven zou er een avondmaal gevierd moeten kunnen worden in zeer brede oecumenische verbondenheid'.¹⁹

In het hierna volgende zal nader worden ingegaan op hoe Van Holk zelf met deze liturgische vrijheid om ging als zijn denkbeelden over de kerk, de vrijzinnigheid en de rituele maaltijd nader worden verkend.

7.3 Van Holks opvattingen over kerk en vrijzinnig geloven

Zoals eerder in dit onderzoek is opgemerkt, kwam er tegen het einde van de negentiende eeuw en aan het begin van de twintigste eeuw een kentering in het modern-theologisch denken. Het aanvankelijk optimistische mensbeeld verbrokkelde, mede als gevolg van de Eerste Wereldoorlog en later versterkt door de Tweede Wereldoorlog, zoals in hoofdstuk drie aan de orde is gekomen. Dit luidde het einde van het vooruitgangsgeloof in, zoals dit in het negentiende-eeuwse gedachtengoed werd omarmd en gecultiveerd.²⁰ Van Holk trachtte de tijden waarin hij actief was te duiden en waarschuwde voor ontwikkelingen die in zijn ogen te optimistisch waren over wereldverbetering en wereldbeheersing die het levenstempo van mensen lieten versnellen.²¹ In al deze ontwikkelingen klonk volgens Van Holk de roep om God des te sterker.²² Volgens hem had het individualisme de gemeenschapszin verzwakt en wa-

¹⁶ L.J. van Holk (1947) 72.

¹⁷ H.A.M. Fiolet (1982) 5.

¹⁸ J.Y.H.A. Jacobs (1993) 10-11.

¹⁹ G.J. Hoenderdaal (1964) 4.

²⁰ Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 243.

²¹ L.J. van Holk, *De Heilige Wake. Een essay over den nood van onzen tijd* (Leiden 1926) 10-12.

²² Van Holk, *De Heilige Wake*, 46. In een latere publicatie verwoordt Van Holk nog eens zijn zorgen over de individualisering van de maatschappij. Hij benoemt het aspect van 'identiteitsverlies' als de grootste uitdaging voor

ren de gevolgen hiervan ook merkbaar op kerkelijk gebied.²³ Van Holk constateerde dat kerkelijke vormen als maaltijd en doop aan relevantie en betekenis hadden ingeboet.²⁴ Innerlijke vernieuwing en versterking van de gemeenschapszin waren volgens hem nodig.²⁵ De kerkelijke wending waar ook Krijger over schrijft leidde tot meer aandacht voor de gemeenschappelijke basis van het geloof.²⁶ De nadruk die aanvankelijk bij de individuele gelovige en diens zedelijke levenswandel lag, verschoof richting de geloofsgemeenschap als geheel, zoals ook viel op te merken in het vorige hoofdstuk, aan de hand van Beversluis en de discussies binnen de VVH. Doordat de vrijzinnigheid lange tijd eenzijdig aandacht had gehad voor de individuele geloofsbeleving, stond zij voor de uitdaging op welke manier er nu precies verbondenheid kon worden ervaren en gevonden.

De moeilijkheid van de theologie is volgens Van Holk, dat zij onder woorden probeert te brengen wat zich nu juist zo moeilijk laat uitdrukken. Dit geldt ook voor de vrijzinnigheid en dit spanningsveld moest volgens hem leiden tot een vrijzinnig-protestants kerkbegrip. Hierbij moest sprake zijn van enerzijds de erkenning dat de kerk mensenwerk is en anderzijds het gegeven dat de kerk tegelijkertijd betrokken is op en afhankelijk is van een goddelijke activiteit. Van Holk poneert in 1933 de stelling dat het vrijzinnig kerkbegrip het beste te formuleren valt vanuit de overtuiging dat de christelijke kerken bedoeld zijn als verwijzingen naar de gemeenschap der heiligen. ‘Minder mag en kan men niet zeggen’, aldus Van Holk.²⁷ In de twintigste-eeuwse ontwikkeling naar een sterkere kerkopvatting schrijft Van Holk dat de kerk van oudsher een cultusbeweging is geweest met omschreven en beproefde vormen. Deze vormen bleken de tand des tijds te hebben doorstaan en de geloofspraktijk rechtvaardige daarom volgens Van Holk een vrijzinnige ecclesiologie.²⁸ Hieruit volgt voor hem dat er ruimte zou moeten worden gegeven aan een georganiseerde manier van geloofsbeleving in plaats van een eenzijdige individualistische en ongeorganiseerde manier van omgaan met het vrijzinnige gedachtegoed. De kerk dient volgens Van Holk te worden verstaan als iets dat boven een feitelijk, sociologisch of historisch begrip uitstijgt. Het behelst het ideaal van de ‘gemeenschap der heiligen’ waar vrijzinnige verenigingen en organisaties slechts naar kunnen verwijzen. Deze verwijzing kan in vrijzinnig opzicht niet normatief of taakstellend zijn. Wel dient elke vorm van organisatie op religieus ge-

mens en wereld. Het optimistische vrijzinnige denken is passé, de markwerking, de schaalvergroting en de technologische ontwikkelingen stellen de mens voor een groot risico: de vervreemding. De mens loopt tegen de grenzen aan van het ‘buitenmenselijke en onmenselijke’ en ‘Daarop heeft de verkondiging van het Evangelie op in te halen; daarop kan de Nieuwe Broederschap worden gebouwd, tegen de grenzen van het Rijk Gods. Ook deze verkondiging en deze bouw behoren tot het waagstuk van mens-zijn’, L.J. van Holk, ‘Wat is er met de mens gebeurd?’, in: *Hoe gaat het verder met de kerk? Kort bestek* (18). Uitgave van de Theologische Commissie van het Convent van Predikanten der Remonstrantse Broederschap (Utrecht 1973) 5-15, aldaar respectievelijk 7 en 14.

23 Van Holk, *De Heilige Wake*, 209-210.

24 Ibidem, 218.

25 Ibidem, 286.

26 Zie hoofdstuk drie, paragraaf 3,6, waar Krijger beschrijft dat de vrijzinnigheid tegen haar grenzen begon aan te lopen. Haar optimistische wereldbeeld en het maatschappelijke vooruitgangdenken werd getemperd door met name de eerste wereldoorlog. De vrijzinnigheid begon zich als gevolg hiervan meer te bezinnen op de eigen geloofsdiensten en geloofsinhouden.

27 L.J. van Holk, ‘Het Vrijzinnig-Protestantsche Kerkbegrip’, *Vox Theologica* 4 nr. 5 (1933) 121-126, aldaar 121.

28 Van Holk, ‘Het Vrijzinnig-Protestantsche’, 123.

bied te worden getoetst aan het ideaal van de ‘gemeenschap der heiligen’.²⁹ Van Holk geeft aan dat de kerk verstaan moet worden als een ‘... voorbereiding tot een voorafschaduwing van die volkomen gemeenschap, wier kosmische voleinding het Koninkrijk Gods zou wezen’, hetgeen duidt op de meer mystieke inslag van Van Holk.³⁰

In het boek *Geloofsbezit en levensrichting, inleiding tot het godsdienstig leven in de Remonstrantsche Broederschap*, waarvan Van Holk één van de auteurs is, is het duidelijk dat de kerk niet zomaar een vereniging is. De kerk stijgt boven zichzelf uit. Kerkelijke organisaties zijn gebrekkige verschijnselen van iets wat niet kan worden gedefinieerd en worden aanschouwd. De kerk is volgens Van Holk de gemeenschap van gelovigen rondom en in Jezus Christus.³¹ Natuurlijk zijn kerken geconstrueerd door mensen, net als een willekeurige andere vereniging. De kerk is dan ook verre van perfect omdat het menselijk handelen nu eenmaal niet onfeilbaar is. Echter, in de kerk komen God en zijn Geest tot spreken. De kerk bestaat dus niet omwille van de mens zelf, zij staat in dienst van God. Hier dient een kerkelijke organisatie zich mee te verstaan: ‘... midden in den tijd hebben zij verkondigster van het eeuwige, van Gods eeuwige Waarheid, te zijn...’³² De godsdienstuitoefening, waaronder de kerkelijke vormen, is erop gericht dit te bewerkstelligen. Van Holk kiest nadrukkelijk positie tegenover de exclusieve rooms-katholieke kerkopvatting maar ook tegenover een, wat hij noemt, meer fundamentalistisch protestantse Bijbelopvatting, ‘... met haar volstreekte binding van dat getuigenis aan de letter van de Bijbel’. Van Holk vervolgt: ‘Wij willen de verdediging geven van de onbegrensbaarheid, de onmiddellijkheid, het dynamisch-praktische der inwerking Gods in de wereld, vooral op de mens...’³³ Ook hierin toont Van Holk zich vrijzinnig. Een kerk dient evangelisch van karakter te zijn, dient de boodschap van het Koninkrijk van God dichterbij te brengen en Jezus Christus te aanvaarden als het geschenk van God aan de mensheid. Het gaat voor Van Holk om het centraal stellen van de vergeving, de mogelijkheid tot wedergeboorte en het geloof dat God met ons is.³⁴

Dat Van Holk ook wel als rechtsmodern wordt gezien, lijkt voort te komen uit de nadruk die hij legt op de rol van Christus. De rechtsmoderneren, zoals Roessingh, vonden een christologie van Jezus als moreel voorbeeld te eenzijdig en te beperkt. Men vond dat er een ‘tegenover’ ontbrak en er ontstond een nieuwe reflectie op de figuur van Christus. Ook Van Holk werkt een christologie uit. God is volgens hem het best gekend vanuit het evangelie van Christus. Van Holk legt het accent bij de ervaring met het Heilige en het gevoel van schroom tegenover de majesteit van God. Deze gevoelens van vroomheid zijn niet exclusief voor het christelijk geloof, toch is de ervaring van Gods reddende liefde ons het meest nabij in het christendom. Dit sluit niet uit dat God zich ook elders openbaart, maar de ervaring van Gods liefde

29 Ibidem, 125-126.

30 Ibidem, 126.

31 L.J. van Holk e.a., *Geloofsbezit en levensrichting. Inleiding tot het godsdienstig leven in de Remonstrantsche Broederschap* (Zeist 1940) 152-153.

32 Van Holk e.a., *Geloofsbezit en levensrichting*, 153-154.

33 L.J. van Holk, ‘Systematische vragen inzake een theologie van de Heilige Geest’, *Oriëntatie, referaten-reeks uit Remonstranse kring* (Lochem 1956) 27-48, aldaar 27-28.

34 L.J. van Holk, *Vrijzinnig christendom nú* (Amsterdam 1947) 71.

komt volgens Van Holk nergens zo sterk tot uitdrukking als in het christendom.³⁵ In het boek *Geloofsbezit en Levensrichting, inleiding tot het godsdienstig leven in de Remonstrantsche Broederschap* wordt met de naam Jezus een historische figuur aangeduid. Aan de aanvang van de christelijke godsdienst staat dus een historische figuur. Het christendom is geboren uit een levens- en stervensdaad van een mens.³⁶ Maar daarachter schuilt een geheim. Jezus is het door God gezonden mysterie. Jezus was dus weliswaar een historische figuur, maar tevens stijgt hij boven tijd en geschiedenis uit in de richting van een meer mystiek Christusbeeld.³⁷

In zijn boek *De boodschap van het vrijzinnig christendom* werkt Van Holk zijn vrijzinnige positie uit in een stelling: 'Ik ben vrijzinnig christen, omdat ik geloof, dat Christus is de weg der waarheid door het leven'.³⁸ In Christus is verkondiging van nieuw leven. De onmiddellijke nabijheid van het heil roept op tot vernieuwing van de gelovige ziel. Het gaat Van Holk om zaken als wedergeboorte, ommekeer, tot inkeer komen en verlost worden van zaken die een navolging in vrijheid verhinderen. 'God-met-ons' is de samenvatting van de evangelieprediking in dienende liefde.³⁹ Het evangelie gaat ons aan, spreekt tot ons in ons diepste wezen en heeft gevolgen voor onze dagelijkse manier van leven. Christus heeft laten zien dat de weg begaanbaar is, dat is het goede nieuws voor ons.⁴⁰ De waarheid vindt zijn weg door het leven zelf. Dat is wat het levensverhaal van Jezus ons toont, de worsteling, zijn ondergang, maar ook zijn overwinning op de dood. De dood wordt niet geschuwd, maar wordt opgenomen in zijn levenswandel. 'Het geloof dwingt de feiten', schrijft Van Holk.⁴¹ Vrijzinnige heilsverkondiging bestaat hierin dat Jezus de wereld nog niet heeft overwonnen maar wel dat hij het besef en geloof heeft gewekt dat er waarheid is in de weg die hij ging. Ook voor ons. Wij kunnen hierin delen als wij hem volgen.⁴²

De christologie van Van Holk wil niet dogmatisch zijn. De navolging van Christus dient voor Van Holk dan ook niet een slaafse of wettische gehoorzaamheid te zijn. Dit laatste loopt volgens hem altijd uit op: '... veruiterlijking der navolging en tegelijk op een zich vertillen aan de voorbeeldigheid der grooten door de kleinen'.⁴³ Bij Van Holk is Christus bij uitstek het voorbeeld voor de vrijzinnig gelovige en tekent de christologie zich meer af als een beweging naar het heilige toe. Van Holk geeft er de voorkeur aan Christus te benaderen vanuit zijn menselijke natuur en te naderen uit het menselijke leven zelf. Het evangelie is voedsel voor onze ziel en moet vervolgens klinken naar onze tijd. Die kloof dient volgens Van Holk, geheel in lijn met de inzichten van de moderne theologie en vrijzinnigheid, te worden gedicht.⁴⁴

35 Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 383, 385.

36 Van Holk, *Geloofsbezit en levensrichting*, 50.

37 Ibidem, 51.

38 L.J. van Holk, *De boodschap van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1939) 42.

39 Van Holk, *De boodschap*, 47.

40 Ibidem, 52-53.

41 Ibidem, 58.

42 Ibidem, 63.

43 Ibidem, 43.

44 Ibidem, 44.

7.4 Van Holk over de kerkelijke maaltijd

De Remonstrantse Broederschap wilde zich, zoals is betoogd, niet affiliëren met een religieuze vereniging ter bevordering van het godsdienstig leven, zoals de NPB, maar wilde nadrukkelijk een geloofsgemeenschap zijn die zich verbonden wilde weten met de algemene christelijke kerk.⁴⁵ De aandacht voor de waarde van gemeenschapszin nam toe en de overtuiging dat het evangelie universeel was en ook moest worden uitgedragen, kwam sterker op de voorgrond. Met deze ontwikkeling was ook een grotere aandacht voor de eredienst gegeven. Ook de vormen als doop en maaltijdviëring plukten hier de vruchten van.⁴⁶ De kerkelijke vormen drukken volgens Van Holk iets wezenlijks van het christelijk geloof uit. Tevens is de kerkelijke maaltijd een vorm die een algemeen christelijk karakter heeft. Zo is de liturgische maaltijd niet alleen van waarde omdat het een vorm betreft die gedeeld wordt met alle christelijke kerken, ook is de maaltijd van belang omdat in dit christelijke ritueel de liefde van God tot uitdrukking wordt gebracht. Aan deze aspecten ontleent de maaltijd zijn waarde en legitimatie.

In 1930 geeft Van Holk zijn visie op een nieuwe liturgie.⁴⁷ Hij geeft aan liever te spreken van cultus en eredienst dan van liturgie. Deze laatste term ziet hij als een verdichting van iets wat ruimer dient te worden verstaan. Zo is de rooms-katholieke liturgie een manier om het christelijke gedachtegoed vast te leggen. Maar er zijn meerdere manieren en vormen denkbaar. Sinds de Rooms-Katholieke Kerk het christelijke geloof heeft vastgelegd in een liturgie is deze, ook na aanpassing door de protestantse traditie, niet echt aangetast: 'Onze avondmaalsdienst en onze gewone Zondagsdiensten' zo schrijft Van Holk, 'zijn ten slotte naar opbouw en inrichting, overblijfsels en omvormingen uit de oude misliturgie'.⁴⁸ Hij geeft aan dat de overgeleverde vormen voor moderne mensen verouderd zijn en dat er geluiden klinken de liturgie dan maar af te schaffen. Van Holk betoogt dat er '... nu eenmaal geen inhouden zonder vormen zijn, en binnen korten of langeren tijd meldt zich opnieuw een verlangen om passende vormen te vinden voor nieuwe inhouden'.⁴⁹

De kerkelijk-liturgische maaltijd werd binnen de Remonstrantse Broederschap met name gevierd op de Goede Vrijdag, waarmee het karakter van de maaltijd als gedachtenismaal werd benadrukt. Wel werd sterk gehecht aan het open karakter van de maaltijd. Het staat eenieder vrij om deel te nemen, al dan niet lid van een kerk. De maaltijd is voor een: '... ieder die zich in de geest verbonden weet of verlangt in gemeenschap met Christus te leven'.⁵⁰ Van Holk gaat uit van een optimistische visie.

45 Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme', 256.

46 Ibidem, 256-257. Zie ook: K.M. Witteveen, 'In het spanningsveld tussen kerk en wereld (1940-1968)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest, denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 299-452, aldaar 371.

47 L.J. van Holk, 'Naar een nieuwe liturgie', *Kerk en Kerkegaan*, V.P.R.O uitgave nr. 90 (1930) 3-6.

48 Van Holk, 'Naar een nieuwe liturgie', 3.

49 Ibidem.

50 Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme', 257. Zie ook L.J. van Holk, *Geloofsbezit en levensrichting*, 153-154 en Marius van Leeuwen, 'Het open avondmaal, een remonstrantse reactie', in: Jan van Beek e.a., *Mysterie tussen leer en leven. Het belang van intercommunie voor het oecumenisch proces* (Zoetermeer 1993) 58-67, aldaar 66. Van Leeuwen schrijft dat het onduidelijk is wanneer en of het open karakter van de maaltijd in de remonstrantse kerk-

Hij veronderstelt dat er een verlangen is en dat er hiermee samenhangend ook een geloof is dat de vrijzinnigheid zal brengen tot een ontwikkeling van iets nieuws. Hij stoelt zijn optimisme op een signalering dat er in toenemende mate behoefte is aan gemeenschapszin. Individualisme schiept geen nieuwe vormen, zo schrijft Van Holk. Maar gemeenschapszin wel. In dit democratische proces waarbij het niet gaat om gezag of gehoorzaamheid aan een leer, maar om waarden als samenwerking, zal een nieuwe vorm zich ontwikkelen. Ook lijkt er meer gevoel voor stijl te zijn. Liturgie kent een opbouw en een doel. Het gaat om een bepaalde vormgeving die vraagt om inzicht. Er zullen zich nieuwe vormen ontwikkelen die rekening houden met algemene behoeften van mensen, ook buiten de kerk. Van Holk noemt als voorbeelden optochten met vaandels en volksdansen. Ook hierin toont zich bezieling en op die manier kunnen zij bijdragen aan verering. Maar ook de kerkelijke vormen zoals de maaltijd zullen volgens Van Holk aan ontwikkeling onderhevig zijn.⁵¹

Van Holk is ervan overtuigd dat er een nieuwe manier van kerk-zijn en een nieuwe ordening zal ontstaan die zal leiden tot een vernieuwing van de liturgie. Tot het zover is zullen we: ‘... door trouwen dienst (die het geduldig experimenteren met nieuwe vormen insluit) trachten het onze te doen, om dat uur in de wereld voor te bereiden’.⁵² In de eerder genoemde publicatie *De boodschap van het vrijzinnig christendom* komt Van Holk met een vervolgstelling: ‘Ik ben vrijzinnig christen, omdat ik geloof in den zin der onvolmaaktheid dezer wereld’.⁵³ Dit bevestigt eens te meer dat alles betrekkelijk is volgens Van Holk. Vanuit het onvolmaakte en de ontoereikendheid ontstaat een verlangen naar eenheid. De mens hunkert naar heelheid. Dit betekent niet dat de mens zichzelf verliest, maar vanuit de verscheidenheid kan zich in het verlangen naar eenheid een gemeenschappelijkheid, door Van Holk ook wel ‘deelgenootschap’ genoemd, ontvouwen. In deze beweging ligt ook de mystieke ervaring van de maaltijdviering verscholen:

Dit deelgenootschap aan het hoogste, door eenvoudige zinnebeeldige handeling te verschaffen, is de bevrijdende, verlichtende, volmakende waarde van den eeredienst. Het deelgenootschap aan brood en wijn, en van brood en wijn met het Christusbeginsel, en van Christus met God, is een treffend voorbeeld van de in elkaar geschoven meervoudige zin van alle bestaan, waardoor van de ontoereikendheid der afzonderlijke eigenheden het instrument wordt gemaakt om door deelgenootschap in actieve mededeeling die voorsmaak der volkomen gemeenschap te geven, die van dit aardse leven de stralende heerlijkheid uitmaken.⁵⁴

geschiedenis ooit officieel is vastgesteld. Zeker is wel dat de geloofspraktijk door de eeuwen heeft laten zien dat zij behoort tot de remonstrantse traditie. Waarschijnlijk is dit ingegeven door het feit dat de eerste remonstranten in verborgenheid moesten samenkomen en dat men vanaf haar eerste begin de waarde van tolerantie al hoog had. Van Leeuwen baseert zich op een eerste Kerkorde, opgesteld door Uyttenboogaert (1633) die de aanwezigheid van leden van andere kerken aan het avondmaal als vanzelfsprekend acht. Het open karakter van de maaltijd wordt eigenlijk als vanzelfsprekend en behorend tot de remonstrantse traditie beschouwd. Zie ook het volgende hoofdstuk.

⁵¹ Van Holk, ‘Naar een nieuwe liturgie’, 4-5.

⁵² Ibidem, 6.

⁵³ Van Holk, *De boodschap*, 70.

⁵⁴ Ibidem, 77.

Van Holk legt het accent bij de waarde van wat hij omschrijft als de wijding van de grote momenten van het leven. Huwelijk, geboorte, dood en ook de kerkelijke vormen zoals de maaltijd.⁵⁵

7.5 'De goddelijke offerande, een godsdienstig ontwerp'

'Wanneer gij dit boekje ontvangt, wil het dan als een persoonlijk U toegedacht geschenk beschouwen, en als een gesprek tussen U en mij, althans als een bekentenis mijnerzijds over een gebied van geestesleven, dat mij zeer aan het hart gaat', zo begint Van Holk zijn in 1939 verschenen boekwerk *De goddelijke offerande*. Het is privé verschenen en nimmer in de handel geweest omdat, zo schrijft Van Holk, het hem zou 'verdrieten, wanneer juist liturgisch werk misverstaan werd, en een bron van ergernis of steen des aanstoets zou worden. Dat zou licht kunnen gebeuren, want de afstand van deze cultusopvatting naar de gangbare is gróót'.⁵⁶ Hiermee gaf Van Holk aan dat hetgeen hij aan het papier toevertrouwde kennelijk een gevoelige kwestie is. Niet alleen binnen zijn professionele werkterrein maar ook omdat het hem kennelijk nauw aan het hart lag. Hij wilde met deze publicatie, die gericht is op de liturgische maaltijd, dan ook het gesprek op gang brengen over wat hem het 'hart en diepte' van het christendom is gebleken: de goddelijke offerande en het vieren van een 'geheimnis, en een wonderbare spijziging'.⁵⁷ Aanzet tot zijn liturgisch ontwerp van de maaltijd is volgens J.F. van Royen, die in een In Memoriam over Van Holk diens spiritualiteit omschreef, dat Van Holk omstreeks 1936 een aantal vrienden en oud-leerlingen om zich heen verzamelde voor een cursus 'Jezus Christus; de weg der waarheid door het leven'. Vanuit deze groep zou een aanzet zijn gedaan tot het liturgisch ontwerp voor een avondmaalsliturgie, bekend geworden als 'De goddelijke offerande'. Volgens Van Royen staat hierbinnen het 'drama van de menswording in een geschonden wereld' als thema centraal.⁵⁸

In *De goddelijke offerande* geeft Van Holk weer wat de kern van de kerkelijk maaltijd zou moeten zijn: het brengen van gaven en toewijding als elementen van verzoening: 'Zooals het christendom de voleinding van de godsdienst is, zoo het Avondmaal de voleinding van den eeredienst' als 'mysteriedrama der verzoening, de samenvatting der eeuwige heilsgeschiedenis, van mensch, Christus, wereld, God en daarom: de goddelijke offerande'.⁵⁹ Van Holk ziet het christendom als de voleinding van alle godsdienst, omdat het de meest 'vergeestelijkte en verzedelijkte' vorm van religie is (dat wil zeggen losgemaakt van magie en egoïsme) en derhalve het meest recht doet aan de redelijkheid. Hoewel een maaltijdviering een gedachtenisviering

⁵⁵ Van Holk, *Vrijzinnig christendom nú*, 73-74.

⁵⁶ L.J. van Holk, *De goddelijke offerande, een godsdienstig ontwerp* (Leiden 1939) 5.

⁵⁷ Van Holk, *De goddelijke offerande*, 6.

⁵⁸ J.F. van Royen, 'Van Holk's spiritualiteit', *Remonstrants Weekblad*, 41 nr. 3 (1982) 4. Gezien de oecumenische inslag van Van Holk kan het geen toeval zijn dat Van Holk die geestverwanten in Barchem, bij de Woodbrookers, samenriep. De Woodbrookers waren oecumenische voorlopers. Zij ontmoetten elkaar over de grenzen van geloven en kerken heen.

⁵⁹ L.J. van Holk, *De goddelijke offerande*, 9-10.

is, betekent dit voor Van Holk niet dat het enkel gaat om het in herinnering roepen van het verleden. Het gaat bij de kerkelijke maaltijd volgens Van Holk niet om een afscheidsmaal, maar een maaltijd die de ontmoeting met Christus als doel heeft. Het gaat om ‘ver-Tegenwoordiging in het heden en voorafschaduwing van Toekomst, d.w.z. traditionalisme, mystiek en profetie in éénen. Gedenken beteekent in ’t Hebreuwsch z.v.a. cultisch aanroepen; later, en wezenlijk: God opmerken’.⁶⁰

Van Holk nam afstand van de rooms-katholieke transsubstantiatieleer (‘met alle miraculeuzen aanleve van dien’), maar introduceert in zijn denken de term ‘Transfunctionatie, d.w.z. de leer dat dingen, gebeurtenissen, handelingen geestelijke beteekenis krijgen toegekend... (met alle spiritualistische gevolgen daarvan)’.⁶¹ Hiermee is de kerkleer volgens Van Holk spiritualistisch van aard en vooral laagkerkelijk, hoewel zijn taalgebruik en concrete uitwerking van de maaltijdliturgie mogelijk anders doen vermoeden. Volgens Van Holk zijn mensen in staat deel te hebben aan het heil. Niet door bemiddeling van het kerkelijke instituut, maar door een inwendig getuigenis van de Heilige Geest en een ‘door de rede voor het algemeen waarheidsbesef aannemelijk gemaakte, overtuiging’.⁶² Hier wordt duidelijk hoe Van Holk zich verhiel tot de twee pijlers van de moderne theologie en balanceerde tussen redelijkheid en bevindelijkheid.⁶³

De liturgische maaltijd vraagt volgens Van Holk om een geestelijke, diepere en existentiële betekenisgeving van hetgeen in het ritueel naar voren wordt gebracht en zo roept de maaltijd volgens Van Holk op tot een dieper verstaan van Christus. Een gemeente die niet ‘viert’ kan zichzelf nauwelijks christelijk noemen, maar is eerder een ‘protestantenbond-afdeling’, in de ogen van Van Holk een nuttige vereniging, maar wel één waarbij een (meta)fysische verbondenheid ontbreekt.⁶⁴ De kerkelijke maaltijd symboliseert de eenheid van de christelijke gemeente die zich centreert rondom de gedachtenis aan het lijden van Christus. In de aanvaarding van brood en wijn ontstaat eenheid met zowel de Christusfiguur als met de geloofsgemeenschap. Hierin ontstijgt de gelovige de grenzen van het rationele en doet de samenkomst veranderen in een samenkomst van aanbidding als anticipatie op het koninkrijk van God.⁶⁵

⁶⁰ Ibidem, 11.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem, 12.

⁶³ Zie ook de uiteenzetting van Van Holk over innerlijke vroomheid en goddelijke aanbidding: L.J. van Holk, ‘Godsdienst is aanbidding’, in: *Moderne vroomheid. Een bundel preeken* (Zeist 1926) 31-53. Van Holk zet uiteen dat vroomheid niet leidt tot de stelling dat God bestaat, maar dat vroomheid vooral iets zegt over geloof ‘...dat geloof ontleent zijn vuur, zijn weerkracht, zijn strijdersmoed, overgave en toewijding toch niet aan eenig inzicht, hoe welbezonden ook, maar aan de diepte en innigheid, aan de spontaneïteit en bezieling, kortom: aan den *persoonlijken toon*, in onze verhouding tot God. Daarom zeg ik: geloof is aanbidding. Niet dus: er is een God. Maar: Gij (versta: onkenbaar eeuwig Wezen) zijt mijn God (dat is: mijn Heil en mijn Heer); Van Holk, ‘Godsdienst is aanbidding’, 32.

⁶⁴ Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 367.

⁶⁵ Ibidem, 367-368.

7.6 Kritiek of onbegrip?

Van Holk maakte zich sterk voor een liturgisch besef en bestreed de veel gehoorde vrijzinnige kritiek hierop. Zijn liturgie zou volgens vrijzinnige geluiden te zeer neigen naar formalisme en naar katholicisme. Hij wilde zich hiertegen wapenen, maar was evenzeer van mening dat elk menselijk handelen streeft naar uitdrukking en naar een zekere vorm. Vormloosheid kon volgens Van Holk niet bestaan, ook niet in de godsdienst.⁶⁶ Liturgie is volgens hem de uitdrukking van een gemeenschappelijk geloof waarbij het niet gaat om het aanhoren van een redevoering, maar om de eenheidscheppende participatie van mensen in een godsdienstige handeling, en rituelen bevestigen wat er gebeurt.⁶⁷ Getuige het voorwoord in *De goddelijke offerande*, was Van Holk zich er zeer van bewust dat hij een gevoelig punt aansneed. Dat het gevoelig lag kan er op duiden dat het een belangrijk punt was. De vraag was hoe de innerlijke vroomheid in overeenstemming te brengen met een op redelijkheid gebaseerd geloof en hoe deze vroomheid uiteindelijk tot uiting te brengen in de kerkelijk-liturgische vormen.

Ondanks het feit dat Van Holk raakte aan een vroege discussie binnen de vrijzinnigheid die nog altijd gaande was, vond hij weinig gehoor binnen vrijzinnige kring. Zijn christologie en ecclesiologie werden toch niet op de waarde geschat die hij had gehoopt, iets waarvoor hij al bang was. Hoewel hij juist een laagkerkelijke insteek koos en aansluiting zocht bij de uitgangspunten van de moderne theologie, werden zijn woordkeuze en liturgisch ontwerp voor de maaltijdviering als 'te rooms' beschouwd.⁶⁸ Volgens Hoenderdaal, die een In Memoriam schreef na het overlijden van Van Holk, had Van Holk andere wensen dan die in de praktijk van het gemeentewerk konden worden verwezenlijkt: 'Zijn liturgisch ontwerp *De Goddelijke Offerande* geeft weer wat hij eigenlijk wilde. Maar hoe dat te realiseren in een broederschap waarin het leven met symbolen zwak is en verlangen naar het vieren van de maaltijd des Heren zo gering? Alleen in een kleine groep kon hij de liturgie vieren naar zijn eigen verlangen'.⁶⁹ Van Holk had zelf meer gewild, maar zijn ontwerp sloot onvoldoende aan bij de meerderheid: 'Het is moeilijk om liturgisch bewustzijn aan te kweken bij de gemeente'.⁷⁰ Ondanks het pleidooi van Van Holk bleef de deelname aan de kerkelijke maaltijd binnen de remonstrantse gemeenten gering. Het liturgisch ontwerp van Van Holk vond geen weerklank. Zijn maaltijdliturgie is herhaaldelijk uitgevoerd in enkele gemeenten, voor en na de oorlogsjaren en zou bij de 85^e verjaardag van Van Holk opnieuw zijn gevierd.⁷¹ De kerkelijke maaltijd bleef binnen de

⁶⁶ Ibidem, 355.

⁶⁷ Ibidem, 355-359. Dit uitgangspunt zien we ook terug in het werk van praktisch theoloog Gerrit Immink: F.G. Immink, *Het heilige gebeurt. Praktijk, theologie en traditie van de protestantse kerkdienst* (Zoetermeer 2011). In dit boek schrijft Immink over de rol van zowel voorganger als die van de gelovige deelnemer binnen de kerkdienst. Hij omschrijft de kerkdienst als een ontmoeting tussen God en mens.

⁶⁸ Zie: B. Klein Wassink en Th.M. (Marius) van Leeuwen, 'Een blik op de toekomst', 187, 257 en Heine Siebrand, *Mooi weer spelen. Over religie en verandering* (Budel 2006), 158-168.

⁶⁹ Hoenderdaal, 'Remonstrant met hart en ziel', 2.

⁷⁰ Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 356, 357.

⁷¹ Van Royen, 'Van Holk's spiritualiteit', 4. Het is niet bekend in welke gemeenten de maaltijdliturgie van Van Holk is gepraktiseerd en hoe lang dit zou hebben geduurd. Van Holk is weliswaar gemeentepredikant geweest in

remonstrantse gemeenten hoofdzakelijk gevierd op Goede Vrijdag en bleef voornamelijk in het teken staan van de herinnering aan het lijden en sterven van Christus.

Van Holks overtuiging dat geloof uitdrukking zoekt in vormen, bleek na het verschijnen van zijn liturgisch ontwerp nog altijd actueel. Het gesprek hierover ging door. Te denken valt aan de in 1950 uitgekomen uitgave *De Remonstrantse Broederschap, wat zij is en wat zij wil* waarin A.L. de Heer-Cremer schrijft over de inrichting van de Broederschap. Het gaat hierbij om zowel de inrichting van de organisatie, als waar welke verantwoordelijkheden liggen, maar ook gaat het over de plaats van de 'godsdienstoefening'. Deze wordt omschreven als het punt '... vanwaar de getuigenis van de Broederschap als geloofsgemeenschap het duidelijkst naar buiten klinkt'.⁷² Als vaste vorm is er sprake van een eenvoudige liturgie en de prediking dient het Evangelie te verkondigen. Het is echter niet alleen de predikant die handelt in de kerkdienst, de gemeente die samenkomt buigt zich voor God en belijdt haar geloof: 'Arm is de kerk waar niet de gehele eredienst mee gedragen wordt door de gemeente!'⁷³ De Heer-Cremer noemt vervolgens expliciet als bijzondere vorm van de godsdienstoefening de kerkelijke plechtigheden als de bediening van de doop en de kerkelijk-liturgische maaltijd. Hiervoor gelden geen vastomlijnde formulieren die een absolute status kennen: 'Doop en avondmaal worden niet beschouwd als kerkelijke genademiddelen, die in de handeling op zichzelf besloten zijn; zij zijn veeleer aanschouwelijke Evangelieverkondiging. Wie in geloof aan de plechtigheden deelneemt ervaart, hoe Gods genade hierin openbaar wordt'.⁷⁴

In 1983 valt in het *Remonstrants Weekblad* een opvallende bijdrage van een zekere D. Kapelle te lezen die de vraag stelt: 'Waarom wordt er toch zo moeilijk gedaan over de Maaltijd des Heren!?'⁷⁵ Kapelle pleit er vervolgens voor de menselijke kant van de maaltijdviering meer aandacht te geven. Over de gedachtenis aan het lijden en sterven van Christus merkt de auteur op: 'Ik weet waarachtig niet wat ik daarmee aan moet'.⁷⁶ De stemming zou er één zijn als ware het een begrafenismaal en dit zou leiden tot spanning. Daarentegen legt Kapelle de nadruk op de opbouw van de gemeenschap en het onderhouden daarvan. Het gaat er om wat de maaltijd ons hierover kan leren.⁷⁷ Dat betekent volgens de auteur dat er niet 'moeilijk gedaan moet worden over bekertjes, druivensap of wijn', maar dat de boodschap centraal moet staan. Die boodschap is: omzien naar elkaar, elkaar leren vasthouden en niet vanuit een persoonlijke boodschap maar als 'boodschap van God'.⁷⁸

Schoonhoven, Gouda en Utrecht, maar dit was in de jaren twintig van de vorige eeuw. De Goddelijke Offerande verscheen in 1939. Waar zijn liturgie dan precies is gevierd en hoe frequent dit is geweest, is na archiefonderzoek onduidelijk gebleven.

72 A.L. de Heer-Cremer, G.J. Heering en P.D. Tjalsma, 'De inrichting van de Remonstrantse Broederschap', in: *De Remonstrantse Broederschap, wat zij is en wat zij wil* (geheel herziene druk; Lochem 1950) 29-35, aldaar 33.

73 De Heer-Cremer, Heering en Tjalsma, 'De inrichting van de Remonstrantse Broederschap', *ibidem*.

74 *Ibidem*, 34.

75 D. Kapelle, 'Waarom wordt er toch zo moeilijk gedaan over de Maaltijd des Heren!?', *Remonstrants Weekblad* 42 nr. 12 (1983) 6-7, aldaar 6.

76 Kapelle, 'Waarom wordt er', *ibidem*.

77 *Ibidem*, 7.

78 *Ibidem*.

7.7 Conclusie

Van Holk is op tal van terreinen van invloed geweest binnen de Remonstrantse Broederschap en daarbuiten. Hij trachtte het vrijzinnig gedachtegoed handen en voeten te geven. Zo pleitte hij voor een verzet tegen het opkomend nationaalsocialisme en zette hij zich in voor de oecumene. Ook zocht hij naar een vertaling van geloofsvoorstellingen naar menselijke handelingen zoals rituelen. Hij hield er een geloofsopvatting op na die zowel recht deed aan de kritische rede als aan de innerlijke vroomheid. In zijn werk balanceerde hij tussen deze twee polen. Van Holk was er echter van overtuigd dat de mens een ritueel wezen is en dat geloof een vorm nodig heeft, wil het zeggingskracht hebben. Zijn liturgisch en godsdienstig ontwerp *De goddelijke offerande* is hier een sterk voorbeeld van. Hiermee heeft Van Holk getracht een liturgisch model te introduceren dat recht zou doen aan een vrijzinnige opvatting van de kerkelijke maaltijd. Deze christelijke vorm zou volgens hem de voleinding zijn van de eredienst, waarin de offerande (lofprijzing, dankzegging en verzoening) tot uitdrukking komt. Van Holk wist dat hij een gevoelig punt aansneed en dat hij wellicht op minder steun kon rekenen dan hij had gehoopt. Dit bleek ook in de praktijk toen zijn ontwerp bij het bredere vrijzinnige (remonstrantse) publiek te weinig aansloeg.

De discussie over en de zoektocht naar een betekenisvolle maaltijdviering is met en na Van Holks poging niet beslecht. De vraag over hoe deze kerkelijke vorm zou kunnen leiden tot een positief en vrijzinnig zelfverstaan dat bijdraagt aan de opbouw van de geloofsgemeenschap en de uitdrukking is van een persoonlijk verinnerlijkt geloof, is nog altijd onbeantwoord. In het volgende hoofdstuk zal blijken dat het gesprek na Van Holk een opleving heeft gekend in relatie tot de hem zo dierbare oecumene. Het is remonstrants hoogleraar Marius van Leeuwen geweest die het gesprek binnen de Remonstrantse Broederschap van een nieuwe impuls heeft voorzien.

8 Debat V: M. van Leeuwen

Oecumenische verbreding van de liturgische maaltijd

'In de oecumenische contacten leerden de remonstranten de Maaltijd opnieuw in zijn rijkdom en veelkleurigheid te vieren, niet enkel als een gedachtenis aan Christus' lijden, maar ook als maaltijd van dankzegging, gemeenschap en verwachting'.¹

8.1 Inleiding

De vrijzinnigheid had vanaf de jaren '60 van de vorige eeuw in al haar geledingen te kampen met ledenverlies. Dit was het gevolg van de ontkerkelijking die zich in de breedte van kerkelijk Nederland voltrok. Deze ontwikkeling stelde de vrijzinnigheid voor grote uitdagingen. De vragen naar het recht van het eigen voortbestaan en naar de rol die de vrijzinnigheid in de toekomst nog zou kunnen spelen werden pregnanter.² Als resultaat van de bezinning die de ontkerkelijking teweeg bracht, ontstond enerzijds een neiging tot samenwerking. Zo kwamen in den lande samenwerkingsverbanden op, zoals die tussen remonstranten en doopsgezinden (de zogenaamde DoRe gemeenten) of die tussen remonstranten en vrijzinnig hervormden (de latere VVP binnen de PKN). Door de krachten te bundelen hoopte men meer slagkracht te hebben op het religieuze speelveld, hoewel de motieven hiertoe niet zelden economisch in plaats van theologisch van aard waren. Anderzijds ontwikkelde zich een sterkere interne behoefte die gericht was op het voortbestaan van de eigen gemeenschap. Hoewel in sommige gemeenten werd samengewerkt, koos de Remonstrantse Broederschap er ook nadrukkelijk voor een eigen kerkelijk-vrijzinnige bijdrage te blijven leveren binnen het geheel aan levensbeschouwelijke stemmen in Nederland.³

De Remonstrantse Broederschap, de context waarbinnen dit en het vorige hoofdstuk zich afspeelden, probeerde zoveel mogelijk een kerk te zijn aan de rand van de samenleving door de ruimte in het geloof te blijven zoeken en het eigen gedachtegoed te blijven vertalen naar de huidige tijd.⁴ Hierbij heeft de Remonstrantse Broe-

1 Van Leeuwen, 'Het open avondmaal', 64-65.

2 Zie onder meer: Witteveen, 'In het spanningsveld' en Buning, 'Tussen revolutie', 490.

3 Buning, 'Tussen revolutie', 490.

4 Ibidem, 491. Zo zagen we in het vorige hoofdstuk dat Van Holk in zijn tijd een verweer schreef tegen het opkomend nationaalsocialisme. Een ander voorbeeld is het besluit in 1988 om in de kerkorde plaats te maken voor het zegenen van andere relatievormen dan het huwelijk tussen mensen van gelijk geslacht. Het zijn slechts twee uitingen van hoe de remonstranten conform hun beginselverklaring eigen gedachten ontwikkelden over wat vanuit hun beginselverklaring een passende houding zou moeten zijn in relatie tot actuele vraagstukken. Zie ook Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 341-344.

derschap, in een tijd die uitnodigde tot samenwerking, maar ook overeenkomstig de principieel open houding jegens andere geloofsgenootschappen, belangstelling getoond voor de brede oecumene.⁵ Onder invloed hiervan heeft het spreken over de maaltijdviering binnen de Remonstrantse Broederschap in de jaren tachtig van de vorige eeuw een nieuwe impuls gekregen. Remonstrants predikant en kerkelijk hoogleraar Marius (Theodoor Marius) van Leeuwen (1947) pleitte voor een frequentere viering van de maaltijd, maar ook voor een breder palet van betekenisgeving van de liturgische maaltijd, ingegeven door de oecumene. In dit hoofdstuk wordt ingegaan op zijn gedachtegoed en de betekenis van de oecumene ten aanzien van de maaltijd.

8.2 Van Leeuwens opvattingen over liturgie

Marius van Leeuwen promoveerde in 1981 bij Herman Johan Heering (1912-2000) op de filosofie van Paul Ricoeur en was van 1993 tot 2012 remonstrants-kerkelijk hoogleraar te Leiden. Tijdens zijn werkzame leven heeft Van Leeuwen zich ingezet voor de Raad van Kerken en de oecumene. Vanaf 2006 was hij bestuurlijk actief als afgevaardigde van de Remonstrantse Broederschap in de Raad van Kerken in Nederland en vanaf 2008 was hij onafhankelijk vicevoorzitter van de Raad.⁶ In zijn werk heeft Van Leeuwen herhaaldelijk aandacht besteed aan de waarde van kerkelijke rituelen. Over zijn verhouding als vrijzinnig gelovige tot dit onderwerp zei hij in een interview met het dagblad *Trouw* in 2010 het volgende:

Mijn vader was ook predikant. Hij was heel vrijzinnig, en ook heel vroom, maar dat vrome bleek vooral uit zijn preken. Bidden aan tafel, dat deden wij nooit. We gaven elkaar een hand en zongen dan: Gezegende maaltijd. Als vriendjes kwamen spelen, merkten ze er niets van dat mijn vader dominee was. Ik ben net zo. Bidden, dat is iets voor de binnenkamer. Dat is wel erg remonstrants, denk ik, dat we rituelen bewaren voor echt belangrijke momenten. We zijn zo bang voor vaste riedels, voor automatismen, dat we van de weeromstuit helemaal niets doen. Terwijl geloof toch van dierbaarheden aan elkaar hangt. Een remonstrants ritueel is wel het zingen van een bepaald antwoordlied. Als dat niet klinkt, mist er voor sommige kerkgangers iets essentieels.⁷

Van Leeuwen wijst in dit interview op de verlegenheid ten aanzien van rituelen die binnen remonstrantse kringen merkbaar is. In de geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap is vanaf de negentiende eeuw bij herhaling aandacht gevraagd voor de kerkelijke vormen. Dit is in dit onderzoek onder meer duidelijk geworden aan de

⁵ Deze oecumenische gerichtheid hebben we ook kunnen bespeuren bij het in het vorige hoofdstuk behandelde gedachtegoed van Van Holk. Zie voor een uitgebreider historisch overzicht van oecumenische activiteiten vanuit de Remonstrantse Broederschap Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 311-320.

⁶ Zie ook Marius van Leeuwen, 'Op weg naar een pluriforme eenheid. De Raad van Kerken in Nederland en de Wereldraad van Kerken', in: Anton Houtepen, Herman Noordegraaf en Mijne Bosman-Huizinga ed., *Waakvlam van de Geest. 40 jaar Raad van Kerken in Nederland (Zoetermeer 2008) 203-220* en Van Leeuwen, 'Het open avondmaal'.

⁷ Trouw, 'Marius van Leeuwen (62) hoogleraar aan het remonstrants seminarium', *Trouw*, 12 januari 2010. Het antwoordlied volgt als responsie van de gemeente op het klassieke, door de voorganger uitgesproken, *Votum en Groet* aan het begin van de kerkelijke viering. De tekst luidt: 'Tot U Heer is ons hart gericht. Hier zijn wij open voor Uw licht. Gij geeft ons kracht tot stilt' en strijd. Kom tot ons, Eeuwige in de tijd. Amen'.

hand van de Groninger predikant Mosselmans en de Leidse hoogleraar Van Holk.⁸ Ook Van Leeuwen heeft zich hier mee bezig gehouden. In een inleiding die hij op 13 november 2010 hield voor de zogenoemde ‘Liturgiedag’ in Arnhem, spreekt hij van een ‘dubbele argwaan’ binnen de remonstrantse traditie op het vlak van de liturgie.⁹ Dit zou volgens hem voortkomen uit het feit dat de remonstranten zijn ontstaan binnen het calvinisme en mede beïnvloed zijn door het negentiende-eeuwse modernisme waardoor de nadruk erg is komen te liggen op het woord en de verkondiging. De waardering van liturgie binnen de remonstrantse geloofstraditie omschrijft Van Leeuwen als ‘niet meer dan een sober programma daaromheen’ en het liturgisch besef is tot in de twintigste eeuw volgens hem weinig ontwikkeld, hoewel er vanaf de jaren dertig wel enige reflectie ontstaat als gevolg van het inzicht dat het allemaal wel ‘schraal’ was. De kerkelijk-liturgische vormen, zoals die van de maaltijd, zijn in het verleden her en der (tijdelijk) afgeschaft en als ze werden gepraktiseerd dan toch summier. Dit maakte dat de eredienst nog meer cerebraal georiënteerd raakte dan die in de basis al was.

Van Leeuwen geeft aan liturgie te verstaan als een ‘onalledaags verband’ waarin woorden, die al dan niet alledaags zijn, hun betekenis krijgen: ‘Er schuilt achter dit herhalen van vertrouwde, door traditie geijkte woorden een legitiem verlangen naar veiligheid, zekerheid. Die bewoordingen hebben een beproefde waarde, door ze te herhalen voorkom je dat in de geloofsexpressie de waan van de dag of een te grote subjectiviteit overheerst’.¹⁰ Liturgie kent volgens hem een spanningsveld: het kan leiden tot eentonigheid, ritualisme, vaste herhaling zonder inhoudelijke betekenis maar ook behoeft het ritueel vertaling in ‘eigentijds idioom’, wil zij aanspreken.¹¹ Dit doet de vraag opkomen in hoeverre liturgische gebruiken vast zouden moeten staan of aan

8 Ook vallen publicaties op van onder meer J.L. Klink, *Ter meerdere ere. Wat er in de kerkdienst gebeurt. Ad Maiorem Dei Gloriam* (Utrecht 1964), Hans van Hille, *Elkaar een dienst bewijzen* (Utrecht 1975) en G.J. Hoenderdaal, *Risikant Spel. Liturgie in een gesecculariseerde wereld* (Utrecht 1977) waarin auteurs wijzen op de waarde van liturgie, waaronder die van de maaltijdviering.

9 Zie voor dit en het hiernavolgende Marius van Leeuwen, ‘Inleiding Liturgiedag’, 13 november 2010 te Arnhem, archief Remonstrantse Broederschap, Taakgroep Liturgie 2005-2015; jaargang 2010 (Utrecht 2010) 11-12. De beschikbare bronnen in het archief van de Remonstrantse Broederschap laten diverse pogingen tot herwaardering van de liturgie zien, zowel in algemene zin als met betrekking tot de maaltijd. Voor de nodige context volgen hier enige voorbeelden. Zo pleit het Liturgiewerkboek (1981) op pagina 487 voor meer ruimte om leken te betrekken bij de eredienst. In 2^e editie (1986) is er wederom een pleidooi voor meer liturgie en ontwikkeling van de orde van dienst. De notulen van de Liturgiecommissie van de Remonstrantse Broederschap laten zien dat er in de praktijk variatie bestaat in de frequentie van de maaltijdviering. Zo valt in jaargang 1993 van de notulen te lezen dat er in sommige gemeenten sprake is van maximaal zes keer per jaar (Den Haag en Rotterdam) of minimaal twee keer per jaar (Sommelsdijk, Delft) met variatie hiertussen. Voorts spreken de notulen van 13 januari 1994 van een ‘Kaderdag Avondmaal’ die op 27 januari 1994 gehouden werd. Hierbij wordt gesproken over diverse aspecten zoals het al dan niet gebruiken van bekertjes, het zitten of staan tijdens de maaltijdviering en of de viering ook open staat voor kinderen. In 1998 geeft de Liturgiecommissie van de Remonstrantse Broederschap als wens aan dat maaltijdvieringen ruim worden verstaan en dat deze niet per se het karakter van het avondmaal hoeven te hebben, zie archief Liturgiecommissie 1987-2005, 21 april 1998. Vervolgens is op 9 oktober 2004 is er ook een landelijke ‘Liturgiedag’ gehouden waarbij de maaltijdviering onderwerp van gesprek is geweest. Zie hiervoor het archief van de Remonstrantse Broederschap in Utrecht, archief Liturgiecommissie 1987-2005. Op 5 juni 2001 meldt het verslag van de Liturgiecommissie dat onder bijzondere of experimentele diensten wordt verstaan: ‘maaltijddiensten’ met of zonder predikant.

10 Marius van Leeuwen, ‘De onalledaagse taal van de liturgie’, in: M. Barnard e.a. ed., *Nieuwe wegen in de liturgie. De weg van de liturgie – een vervolg* (Zoetermeer 2002) 65-81, aldaar 67.

11 Van Leeuwen, ‘De onalledaagse taal’, 68.

verandering onderhevig zouden mogen zijn. Liturgie roept in het beste geval volgens Van Leeuwen iets op dat niet in andere woorden te vatten is, iets wat onvertaalbaar is: ‘... de betekenis ontstaat door de botsing van juist *déze* woorden [...] Het zegt op verrassende wijze iets over de werkelijkheid, nodigt uit om er op een nieuwe manier naar te kijken’.¹² Volgens van Leeuwen staat de ontmoeting tussen de mens en de levende God op het spel.¹³

Van Leeuwen heeft vanuit deze visie binnen de Remonstrantse Broederschap gepleit voor meer liturgische sensitiviteit in bredere zin en voor meer oog voor de esthetiek van de kerkelijke vormen. Zo refereert hij in zijn inleiding voor de ‘Liturgiedag’ aan de manier waarop de gemeente doorgaans in een doorsnee remonstrantse dienst wordt begroet met: ‘Goedemorgen, dames en heren’. Dit is volgens Van Leeuwen waarschijnlijk goed bedoeld, maar kan volgens hem klinken alsof het de ‘vergadering van de roeiclub betreft’. Ook noemt hij de manier waarop de kaars wordt aangestoken als punt van aandacht. Men zou hierbij beter niet de gemeente de rug toekeren of het liturgisch centrum met luid klinkend schoeisel betreden. Een ander voorbeeld dat Van Leeuwen aanhaalt is het eerbiedigen van het karakter van een specifieke kerkdienst. Zo noemt hij in zijn inleiding als voorbeeld de dienst op Palmzonden met zijn ‘Heden Hosanna, morgen kruisigt Hem’-karakter waarbij het liturgisch passend is dat men de kerk in stilte verlaat. Een gemeente die na deze dienst bij wijze van spreken ‘het lang zal hij leven’ inzet omdat de voorzitter jubileert, geeft blijk van weinig sensitiviteit en liturgisch besef.¹⁴

8.3 De remonstrantse maaltijdpraktijk

In een voor dit onderzoek gehouden interview refereert Van Leeuwen ten aanzien van de liturgische ontwikkeling in het bijzonder aan de inzet van remonstrants hoogleraar George Johan Sirks (1887-1969).¹⁵ Sirks was jarenlang voorzitter van de liturgiecommissie die door de Remonstrantse Broederschap in 1928 werd ingesteld.¹⁶ Hij hield zich echter niet alleen bezig met liturgie, maar zag dit als onderdeel van een grotere ontwikkeling. Zo hield Sirks zich ook bezig met de wijziging van de beginselverklaring van de Remonstrantse Broederschap in 1928.¹⁷ Deze wijziging kan worden gezien als een onderdeel van de aandacht voor de eredienst in bredere zin. In

¹² Ibidem, 69-70.

¹³ Ibidem, 81.

¹⁴ Marius van Leeuwen, ‘Inleiding Liturgiedag’, 11-12.

¹⁵ Dit interview is gehouden op 10 augustus 2021 te Utrecht.

¹⁶ Hoenderdaal, ‘Het vrijzinnig protestantisme’, 256.

¹⁷ Hoenderdaal: ‘In plaats van de door Tiele in 1879 geformuleerde beginselverklaring ‘De Broederschap der Remonstranten heeft ten doel, getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid en op den grondslag van het Evangelie van Jezus Christus, het godsdienstig leven te bevorderen’, werd het nu: ‘De Broederschap der Remonstranten is een geloofsgemeenschap die, geworteld in het evangelie van Jezus Christus en getrouw aan haar beginsel, van vrijheid en verdraagzaamheid, God wil vereren en Hem dienen’. Hier sprak volgens Hoenderdaal een meer organische denkwijze uit waarbij geworteld zijn niet betekende ‘verstarring’; Ibidem. De drang naar gemeenschap is ook een kernachtig element in de herformulering van de beginselverklaring, aldus Hoenderdaal. Zie ook Barnard, *Van ‘verstoten kind’*, 373-375 e.v.

de wijziging werd namelijk meer de nadruk gelegd op de gemeenschap van gelovigen. De opbouw van de geloofsgemeenschap kreeg dus een sterker accent.¹⁸

Volgens Sirks bevond het protestantisme zich, na een fase van ontwikkeling van het zelfbewustzijn, thans in een fase waarin het zich hierbij passende vormen moest zien te scheppen. De vernieuwing van de beginselverklaring kreeg een vervolg in de ontwikkeling van nieuwe liturgische formulieren. In deze tijd is ook merkbaar dat gemeenten, waaronder ook die van Groningen, opnieuw belangstelling ontwikkelden voor onder meer de maaltijdviering. Sirks legt ten aanzien van de maaltijd, geheel in lijn met het achterliggende idee van versterking van gezamenlijkheid, de nadruk op het gezamenlijk vormende karakter van het ritueel.¹⁹ Als concreet uitvloeisel hiervan is de in 1944 verschenen liederenbundel ten behoeve van de Remonstrantse Broederschap (in samenwerking met de NPB) noemenswaardig.²⁰ In het voorwoord hiervan schreef Sirks onder meer over de waarde van de 'godsdienst oefeningen' zoals hij de eredienst noemde. De zogenaamde 'hoofdplechtigheden' (doop, avondmaal en huwelijk) waren aan herziening toe:

Deze geraakten door hun te ouden vorm, en door den deels verouderden inhoud in onbruik. De nu in gebruik zijnde, hier volgende stukken willen, met behoud der groote Christelijke traditie, de fundamenten der godsdienstige handelingen weergeven [...] Onze Broederschap acht de plechtigheden voorwaarde voor een levend persoonlijk en gemeenschappelijk geloof.²¹

Van oudsher kent de kerkelijke maaltijd binnen de Remonstrantse Broederschap een open karakter. Omdat de Remonstrantse Broederschap altijd heeft gepleit voor een verdraagzaam christendom, en zelfs vanuit een conflict over de godsdienstvrijheid is voortgekomen, is deze houding verklaarbaar. In dit verband is Philippus van Limborch (1633-1712), één van de meest vooraanstaande vroege theologen van de Remonstrantse Broederschap, noemenswaardig. Van Limborch, die familie was van de vermaarde theoloog Simon Episcopius (1583-1643), was de woordvoerder namens de beklagde volgelingen van Arminius tijdens de synode van Dordrecht (13 november 1618-9 mei 1619). Episcopius werd de eerste leraar die leiding gaf aan het remonstrants seminarie in Amsterdam waar Van Limborch in 1668 dezelfde functie zou gaan bekleden. Van Limborch staat bekend als een groot theoloog en schreef in 1686 zijn *Theologica Christiana*.²² In dit werk houdt hij een pleidooi voor de verdraagzaamheid en maakt hij onderscheid tussen 'noodzakelijke' dingen en 'niet-noodzakelijke' dingen. Over de eerste categorie zou men als christelijk gelovigen

18 Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme', 332-333.

19 Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 356, 358 en 368.

20 Zie ook: Le Coq, *Wat vlied' of bezwijk'*, o.a. 155-196.

21 G.J. Sirks, *Liederbundel ten dienste van de Remonstrantsche Broederschap*. (Amsterdam 1943) XIX.

22 Zie: Philippus van Limborch, *Theologia Christiana ad praxim pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Amsterdam 1686). Een Nederlandse uitgave verscheen in 1701. Van Limborch heeft als theoloog veel voor de Remonstrantse Broederschap betekend. Maar ook buiten die kringen werd hij gewaardeerd. Zo droeg de Engelse filosoof John Locke (1632-1704) zijn vermaarde brief over tolerantie aan hem op (*A Letter Concerning Toleration*, 1689). Zie ook de uitgave van remonstrants predikant Antonie Hendrik Haentjens (1876-1968) die in zijn publicatie *Fragmenten uit de geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap* (1959) in hoofdstuk zeventien schrijft over John Locke en de remonstranten (p. 116-122).

overeenstemming moeten bereiken, over de tweede kan vrijheid van opvatting bestaan. Opvallend is dat Van Limborch de maaltijd zag als een manier om mensen – die behoren tot verschillende religieuze tradities – de mogelijkheid te bieden hun onderlinge saamhorigheid te tonen. Het gemeenschappelijke geloof in Jezus Christus is het verbindende element dat de verschillen in geloofstradities kan omvatten en verdragen. Het was voor Van Limborch dus geen vereiste dat men de Schrift op dezelfde manier zou moeten interpreteren alvorens de maaltijd te kunnen delen.²³

Vanuit deze achtergrond is het verklaarbaar dat het open karakter van de maaltijdviering kenmerkend is geworden voor hoe er in remonstrantse kringen maaltijd wordt gehouden.²⁴ Dit betekent dat eenieder, al dan niet lid van welke kerk dan ook, gedoopt of niet, mee kan doen aan de maaltijdviering. Dit wordt onderbouwd door de overtuiging dat het Christus is die uitnodigt. Van Leeuwen verwoordt dit uitgangspunt als volgt:

Christus kwam, zo luidt het remonstrantse uitgangspunt, voor alle mensen en niet slechts voor een uitverkoren groep. Hij hield tafelgemeenschap juist met mensen die er naar de heersende opvattingen niet bij hoorden [...]. Zouden wij dan allerlei voorwaarden mogen stellen aan de deelname aan de Maaltijd en gaan uitmaken wie er wel en niet bij horen?²⁵

De verantwoordelijkheid voor deelname aan de maaltijd ligt volgens de remonstranten bij de gelovige deelnemer zelf. Dit in lijn met de uitgangspunten van de vrijzinnigheid. Een kerkelijke instantie of een kerkelijke leer kan en mag geen vervanging zijn van het eigen geweten in dezen.

Met betrekking tot de betekenisgeving aan de maaltijdviering tonen de remonstranten verwantschap met een Zwingliaanse opvatting. Brood en wijn worden binnen de Remonstrantse Broederschap symbolisch opgevat.²⁶ Ook karakteriseert de remonstrantse theologie zich door een zeker optimisme. De kwestie van de erfzonde, die een grote rol speelde binnen de ontwikkeling van de theologie en de kerk, werd betwist door Arminius en vormde deels de aanleiding voor de breuk met de toenmalige Nederduitse Gereformeerde Kerk van waaruit de remonstranten een eigen weg zouden gaan. De modern-theologische opvattingen die in de negentiende eeuw opkwamen, sloten aan bij een meer optimistisch mensbeeld dat leefde binnen

23 C. Augustijn, *Reformatica. Teksten uit de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Zoetermeer 1996) 151-152.

24 Zie: Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme', 263 en Barnard, *Van 'verstoten kind'*, 319-320. Zie ook paragraaf 7.2 van het vorige hoofdstuk waarin Van Holk een vergelijkbaar principieel oecumenische houding vertolkt en zie hoofdstuk drie, paragraaf 3.2.1.

25 Van Leeuwen, 'Het open avondmaal', 61. Volgens Van Leeuwen is het niet helemaal duidelijk wanneer en of dit open karakter van de maaltijd officieel is ingesteld, maar de geloofspraktijk heeft aangetoond dat men tolerant was ten opzichte van anderen en hen niet heeft willen weren van deelname aan de maaltijdviering binnen de remonstrantse traditie; *Ibidem*, 60, 66. Zie ook het vorige hoofdstuk, paragraaf 7.4.

26 Marius van Leeuwen, 'De Heer roept ons allen'. Over viering en beleving van de Maaltijd', in: Bert Dicou en Johan Goud ed., *Een mens – vol van Geest. Jezus in woord en beeld* (Zoetermeer 2008) 139-147, aldaar 144. Zie ook G.J. Sirks in zijn verantwoording van de kerkelijke maaltijd in de liederenbundel van 1944. Sirks spreekt hier van het in 'onzen geest oproepen wat het Avondmaal voor ons inhoudt. In alle stoffelijke dingen ligt een geheim verborgen. De geloovige zoekt en ontvangt dit geheim door de uiterlijke gedaanten heen'; Sirks, *Liederbundel*, XXIV. De 'plechtigheden' zoals doop en avondmaal worden door Sirks geduid als 'aanschouwelijke Evangelieverkondiging en inwijding in de wereld van God, tot sterking in 's levens voortgang'; *Ibidem*, XVI.

de remonstrantse traditie.²⁷ De duiding van de maaltijd als herinnering aan het ‘zoenoffer’ van Jezus, dat noodzakelijk zou zijn geweest voor het zielenheil van de gelovige, stuit in remonstrantse kringen om deze redenen dan ook op weerstand.

Deze weerstand is opvallend en lijkt tevens iets tegenstrijdigs in zich te dragen. Want hoewel de remonstrantse traditie een optimistischer mensbeeld kent ten opzichte van het klassiek-theologische zoenoffer, lijkt het element van het zoenoffer toch de meest belemmerende factor te zijn bij deelname aan de kerkelijke maaltijd. Ondanks een eigen omgang met het begrip zoenoffer zijn de remonstranten kennelijk niet in staat geweest een positieve verhouding tot de kerkelijke maaltijd te ontwikkelen. In het archief van de Remonstrantse Broederschap valt deze moeite nog altijd te bespeuren, ook onder voorgangers. Zo spraken deelnemende voorgangers tijdens een nascholingsdag over de maaltijd in 2009 van een zekere verlegenheid met de figuur van Jezus. Met name de offergedachte die gekoppeld wordt aan het avondmaal ervaart men als moeilijk, zo laten notulen van de Taakgroep Liturgie uit dat jaar zien.²⁸ Reeds vanaf de negentiende eeuw houdt men binnen de Remonstrantse Broederschap de maaltijd veelal op Goede Vrijdag en op de laatste zondag van het kerkelijke jaar, wanneer de overledenen worden herdacht. Dit maakt het tot een maaltijd met een ernstig karakter en een dubbele zwaarte. Want op deze manier heeft het avondmaal steevast iets weg van een begrafenismaal waarbij ook nog eens de nadruk wordt gelegd op zonde en schuld.²⁹ Deze dubbele lading werkt ook de mijding in de hand, aldus Van Leeuwen.³⁰

Van Leeuwen heeft getracht een ander, meer remonstrants-eigen, perspectief ten aanzien van het zoenoffer onder de aandacht te brengen.³¹ Volgens Van Leeuwen worden begrippen als verzoening en vergeving volgens de remonstrantse visie niet geheel bepaald door het gebeuren aan het kruis: ‘Alsof psalmen en profeten al niet van Gods vergevende liefde wisten [...] Ook in de prediking die aan zijn dood vooraf ging bracht Jezus God al nabij als een God die verzoening wil’.³² Ook is verzoening

27 Zie hoofdstuk drie, onder meer paragraaf 3,5 over de kwestie erfzonde. Deze werd betwist door Arminius en vormde deels de aanleiding voor de breuk met de toenmalige Nederduitse Gereformeerde Kerk waaruit de remonstranten ontstonden en een eigen weg zouden gaan. De modern-theologische opvattingen die in de negentiende eeuw opkwamen, sloten aan bij een meer optimistisch mensbeeld dat binnen de remonstranten reeds aanwezig was. De kerkelijke maaltijd als herinnering aan het ‘zoenoffer’ van Jezus, dat noodzakelijk zou zijn geweest voor het zielenheil van de gelovige, stuit in remonstrantse kringen op weerstand. Van Leeuwen heeft getracht een alternatieve theologische duiding te geven van het begrip ‘verzoening’, zie paragraaf 8,5.

28 Taakgroep Liturgie van de Remonstrantse Broederschap, notulen 12 januari 2009.

29 Marius van Leeuwen, *Van feest naar feest, over de christelijke feesten – hun geschiedenis en betekenis* (Amsterdam 2005) 73.

30 Van Leeuwen, ‘De Heer roept ons allen’, 145. Van Leeuwen onderstreept dit in een persoonlijk interview gehouden op 10 augustus 2021 met onderzoeker.

31 Zie: Marius van Leeuwen, ‘Verzoening, een omstreden thema’, in: *Uit op verzoening in praktijk en theologie* (Kampen 1997) 32-44, aldaar 40, 41; Th.M. (Marius) van, ‘Verzoening in de theologie, enkele lijnen’, in: *Verzoening: een voortgaand verhaal, een omstreden thema toegelicht ter voorbereiding van de tweede Europese oecumenische Assemblée (1997) en de derde Nederlandse Kerkendag (1998)* vlugschrift 12 (Utrecht 1997) 5-16 en Marius van Leeuwen, ‘Beeltenis van Gods heilig wezen’ in: J. Goud, K. Holtzapffel ed., *Wij geloven – wat geloven wij?* (Zoetermeer 2004) 76-94, aldaar 87-90.

32 Van Leeuwen, ‘Verzoening in de theologie’, 6. Van Leeuwen haalt hier remonstrants hoogleraar G.J. Heering aan. De gedachte dat het heil niet zonder de werken van mensen gedacht kan worden, vinden we al bij Arminius, de grondlegger van de latere Remonstrantse Broederschap.

binnen de remonstrantse traditie niet iets dat al voor altijd is bewerkt, het is iets dat door de inzet van mensen in het hier en nu een vervolg moet krijgen.³³ Deze visie legt de nadruk niet langer op de zondeval en de door menselijke ongehoorzaamheid ontstane breuk met de door God geschapen rechtsorde, maar vraagt om een antwoord in de levens van mensen hier en nu en doet een appel op onze verantwoordelijkheid.

Onderzoek in het archief van de remonstrantse Liturgiecommissie en de Taakgroep Liturgie toont aan dat er ook in de laatste decennia steeds is gezocht naar een betekenisvolle manier van het vieren van de liturgische maaltijd. Een van de pogingen die binnen de Remonstrantse Broederschap heeft gezorgd voor een inhoudelijke impuls aan het opnieuw verstaan van de kerkelijke maaltijd, is die vanuit de oecumene. In de nu volgende paragraaf zal hier nader op worden ingegaan.

8.4 De maaltijd vanuit oecumenisch perspectief beschouwd

Een belangrijk moment in de remonstrantse geschiedenis is het Baptism, Eucharist and Ministry-document van de Faith and Order Commission van de Wereldraad van Kerken (afgekort met BEM-rapport, Lima, Peru 1982, ook wel aangeduid als Lima-rapport).³⁴ Het doel van de achterliggende exercitie was met zoveel mogelijk christelijke kerkelijke denominaties van over de hele wereld een gelovige reflectie te plegen op wezenlijke en gedeelde elementen binnen de christelijke traditie. Een gezamenlijke beleving van de kerkelijke maaltijd mogelijk te maken door barrières te slechten.³⁵ Bijzonder is dat binnen de Wereldraad van Kerken een zekere consensus is bereikt over doop, avondmaal en ambt.³⁶ Dit BEM-rapport is dan ook een belangrijk document voor de oecumene.

In zijn lezing voor een studiedag in 2007 van de beraadgroep ‘Geloven’ van de Raad van Kerken schetst emeritus hoogleraar Oecumenica Bert Hoedemaker de achtergronden van de Lima-teksten.³⁷ Volgens hem zijn er twee verhaallijnen te ontwaren die met elkaar verbonden zijn geraakt. Zo is er de totstandkoming van een tekst, door Hoedemaker omschreven als een ‘monument van interkerkelijke toenadering’ met ‘consensus-potentie’, en de lijn van een weerbarstige oecumenische realiteit waarin teksten als deze vrijwel ‘krachteloos’ blijken te zijn. Met de eerste

³³ Ibidem.

³⁴ World Council of Churches, *Baptism, eucharist and ministry. Faith and Order Paper* nr. 111 (Genève 1982).

³⁵ Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the process and responses*. Faith and Order Paper nr. 149 (Genève 1990) 7, 12.

³⁶ Buning, ‘Tussen revolutie’, 492. Over het begrip consensus kan verschillend worden gedacht. De traditionele verschillen ten aanzien van de kwesties die zijn besproken, kunnen worden verstaan als verschillende expressies van een gedeelde christelijke traditie. Daadwerkelijke overeenstemming op alle punten is niet wat het begrip consensus wil uitdrukken. Wellicht doet een begrip als convergentie, een op inhoudelijke punten naar elkaar toe bewegen, meer recht aan de uitkomsten van het Lima-rapport. In beide gevallen kan men echter spreken van een bijzondere exercitie die voor de oecumene van groot belang is geweest.

³⁷ Zie voor dit en het hiernavolgende Bert Hoedemaker, ‘Wat waren ook alweer die Lima-teksten? Een terugblik na vijftiengint jaar’, lezing studiedag ‘beraadgroep Geloven’ van de Raad van Kerken, in samenwerking met de Oud-Katholieke Kerk over de BEM rapporten of Lima-rapport, op 29 september 2007 te Utrecht, www.rk-kerkplein.org (laatst geraadpleegd 2 augustus 2021).

wereldconferentie van Geloof en Orde in 1927 in Lausanne en de hier tien jaar later op volgende wereldconferentie in Edinburgh, begon de ontwikkeling van deze twee lijnen. Al snel leidde de inventarisatie van inhoudelijke verschillen ertoe dat de uitdagingen niet zozeer lagen op het vlak van het geloof maar op het terrein van de ambtelijke inrichting en de concrete uitdrukkingvormen van het geloof. Het meest concrete punt van aandacht betrof de kerkelijke maaltijd. Respectievelijk de derde en vierde wereldconferentie (te Lund in 1952 en Montreal in 1963) tilden de discussies op een ander niveau. Na jaren van inventarisatie trachtte men nu te komen tot overeenkomstige uitgangspunten, gebaseerd op de overtuiging dat de verschillen voortkwamen uit eenzelfde christelijke oorsprong. Door deze nieuwe methode ontstond de mogelijkheid elkaar te beschouwen als gesprekspartners binnen eenzelfde oecumenische context.

De 'Faith and Order' vergaderingen van Bristol (1967) en Leuven (1971) zijn vervolgens van belang omdat hier de eerste schetsen voor toenadering ontstonden op basis van de voorafgaande wereldconferenties. Volgens Hoedemaker worden hier twee belangrijke stappen gezet: in de eerste plaats vindt er inhoudelijke Bijbelse reflectie plaats en in de tweede plaats worden deelnemende kerken in staat gesteld hun inbreng en reactie te geven en zo een rol te spelen bij de totstandkoming van de uiteindelijke teksten. Met andere woorden, zo stelt Hoedemaker: '... de kerken zijn aanzet.'³⁸ In dit proces worden deelnemers elkaars bondgenoten in een 'conciliaire gemeenschap' en leggen zij verantwoording af tegenover elkaar. De uitkomst van dit proces heeft uiteindelijk geresulteerd in de versie die in 1982, op de vergadering in Lima, haar beslag heeft gekregen.

De Remonstrantse Broederschap heeft deelgenomen aan dit proces en heeft aan de hand hiervan gedachten ontwikkeld ten aanzien van de onderwerpen die zijn behandeld, te weten: doop, avondmaal en ambt.³⁹ De remonstranten namen in hun reactie stelling tegen het idee dat er in de christelijke kerk door de eeuwen heen eenheid zou (hebben) bestaan in de geloofsovertuiging ten aanzien van deze drie aspecten. De remonstranten spraken uit weliswaar te willen streven naar eendracht tussen de verschillende kerken, maar dat zij hierbij wel pleiten voor behoud van pluriformiteit van geloofsinhouden. Voor wat betreft de doop kon de Remonstrantse Broederschap vrij snel tot instemming komen. De opvattingen van de andere deelnemende denominaties lagen dicht bij die van hen en vormden derhalve geen uitdaging. Met betrekking tot de opvattingen van het ambt lagen de kaarten anders. De remonstranten hadden grote moeite met de organisatorische en ambtelijke hiërarchie binnen met name de Rooms-Katholieke Kerk. Het ambt is naar remonstrantse opvattingen eerder iets dat voortkomt vanuit het gemeente-zijn in plaats van iets dat van bovenaf kan worden opgelegd. Het ambt dient dan ook open te staan voor eenieder, ongeacht geslacht of seksuele voorkeur.⁴⁰

³⁸ Hoedemaker, 'Wat waren ook alweer'.

³⁹ Th.M. (Marius) van Leeuwen, 'De ontvangst van de verklaringen van Lima binnen drie kleine kerken', *Kosmos + Oekumene* 19 nr. 1 (1985) 23-28.

⁴⁰ Zie het antwoord van de Remonstrantse Broederschap aan de Commissie voor Geloof en Kerkerde van de Wereldraad van Kerken ter zake van de verklaringen aangaande 'Baptism, Eucharist and Ministry', 1.3 Remonstrantse

Net als bij de kwestie van het ambt voelde de Remonstrantse Broederschap zich ten aanzien van de kerkelijke maaltijd ook uitgedaagd, echter ditmaal in meer positieve zin. Dat de viering van de maaltijd binnen menig remonstrantse gemeente neerkwam op tweemaal per jaar, werd erkend als ‘verwaarlozing’ van het ritueel. Dit leidde tot het uitspreken van de ambitie de frequentie van het ritueel te verhogen.⁴¹ Naast het punt van de frequentie, konden de vijf wezenlijke kenmerken van de maaltijd die het Lima-rapport vermeld volgens Van Leeuwen rekenen op instemming van de Remonstrantse Broederschap. Deze kenmerken zijn:⁴²

1. Eucharistie betekent vooral dankzegging aan God waarbij de elementen van brood en wijn het goede dat God geeft aan de mens en wereld symboliseren.
2. De maaltijd kent het karakter van gedachtenis. De dood en opstanding van Jezus Christus komen naar voren in de maaltijd, alsook zijn boodschap en zijn trouw daaraan, tot het einde toe.
3. Bij de maaltijd wordt de Heilige Geest aangeropen. Hij kan de gelovige tot nieuw leven wekken en de gelovigen samenbrengen als de gemeenschap van Christus. Hierbij wordt de gemeenschap in staat gesteld het levend lichaam van Christus te worden.
4. Derhalve staat de viering van de gemeenschap centraal.
5. De maaltijd kent tenslotte een eschatologisch aspect: het koninkrijk van God wordt present gesteld.

Hiermee biedt het Lima-rapport volgens Van Leeuwen meerdere invalshoeken voor het duiden van de maaltijd en ook geeft het een ruimer perspectief op de maaltijdviering: ‘In de oecumenische contacten leerden de remonstranten de Maaltijd opnieuw in zijn rijkdom en veelkleurigheid te vieren, niet enkel als een gedachtenis aan Christus’ lijden, maar ook als maaltijd van dankzegging, gemeenschap en verwachting’.⁴³ Zo komen aspecten van verbondenheid, dankbaarheid en hoop samen in de maaltijd. Ook wordt de verantwoordelijkheid aangewakkerd die de mensen jegens elkaar en de schepping hebben.⁴⁴ Het Lima-rapport betekende volgens de Remonstrantse Broederschap niet dat een viering zonder maaltijd niet een volwaardige viering zou zijn. Ook zonder de maaltijd valt van een volwaardige kerkdienst te spreken.⁴⁵ Tevens betekende dit volgens de Remonstrantse Broederschap niet dat alle betekenis die een maaltijdviering in zich draagt aan de orde hoeven te komen. Het zou anders al gauw theologisch te zwaar worden en dit zou mensen juist kunnen verhinderen de maaltijd mee te kunnen beleven. Het is de meerwaarde die de wisseling van accenten met zich meebrengt, die kan inspireren tot een bewust meebeleven van de

Broederschap, *Handelingen* II (Utrecht 1985). Zie ook Buning, ‘Tussen revolutie’, 492 en de correspondentie die vanuit de remonstrantse gemeenten hierover is geweest naar aanleiding van het Lima-rapport. Archief van de Remonstrantse Broederschap, Theologische Commissie 1979-1985, 9 januari 1984. Zie ook Van Leeuwen, ‘De ontvangst’.

41 Van Leeuwen, ‘Het open avondmaal’, 64.

42 Van Leeuwen, ‘De Heer roept ons allen’, 64-65 en zie Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990, Report on the Process and Responses* (1990) 60-70.

43 Van Leeuwen, ‘Het open avondmaal’, 64-65.

44 Van Leeuwen, ‘De Heer roept ons allen’, 146.

45 Marius van Leeuwen, ‘Inleiding Liturgische Werkdag’, 30 september 1995 te Utrecht, archief van de Remonstrantse Broederschap (Utrecht 1995) en Van Leeuwen, ‘Het open avondmaal’, 65.

maaltijd, aldus de reactie vanuit de Remonstrantse Broederschap.⁴⁶ Dit alles in ogenschouw nemend was het volgens Van Leeuwen winst dat de remonstranten lieten weten dat wat hun betreft de maaltijd vaker zou moeten worden gevierd dan in veel gemeenten gebruikelijk was, met name vanwege de ‘rijkdom aan betekenissen’.⁴⁷ De overwegende conclusie is dat de Remonstrantse Broederschap, als gevolg en onder invloed van het oecumenische proces, een duidelijk positieve houding innam ten aanzien van de kerkelijk-liturgische maaltijd.

8.5 Hoe het verder ging na Lima

Hoewel de Remonstrantse Broederschap er een principiële open houding op na wil houden, ook ten opzichte van de kerkelijke maaltijd, en er ruimte is voor afzonderlijke gemeenten eigen accenten te leggen, is de ongemakkelijkheid ten aanzien van de liturgische maaltijd gebleven. In hun reactie op het Lima-rapport pleitten de remonstranten voor een frequentere viering van het avondmaal. Dit heeft geleid tot een principiële keuze de maaltijd niet als ‘aanhangel’ te zien, maar als wezenlijk onderdeel van de kerkelijke eredienst, getuige het verslag van de algemene vergadering van 1985:

Aangezien uit het voorgaande moge blijken dat wij met het ambtsrapport de meeste moeite hebben en dat het doop-rapport tamelijk dicht bij onze eigen praktijk staat, voelen wij ons het meest aangesproken door het appel van onze zusterkerken om het avondmaal niet te verwaarlozen. Daarom zal in de orden van dienst, die van tijd tot tijd door de liturgiecommissie aan de gemeenten worden aangeboden, het delen van brood en wijn als mogelijkheid aangegeven staan in de gewone orde van dienst en niet meer zoals vroeger in een aanhangsel achterin.⁴⁸

In de Liturgieklapper van de Remonstrantse Broederschap van 1997 is de maaltijd dan ook opgenomen als onderdeel van de basisliturgie.⁴⁹ Met dit verschil: de maaltijd kan desgewenst worden weggelaten. De in 2012 uitgegeven aanvulling op de editie uit 1997 omschrijft dit als ‘revolutionair’, omdat men op deze manier heeft getracht de maaltijdviering minder beladen te maken. Naast de, zo vond men, eenzijdige aandacht voor Jezus’ afscheid en dood, kwam er meer aandacht voor andere aspecten. Te denken valt aan de dankbaarheid voor Gods gaven (uitgedrukt in brood en wijn), de werking van de Heilige Geest die de gemeente samen tot lichaam maakt en het Rijk van God dat komende is. Het achterliggende doel hiervan was de maaltijd feestelijker te maken, maar vooral ook vaker te vieren.⁵⁰

⁴⁶ Zie Remonstrantse Broederschap, *Handelingen II* (Utrecht 1985) 30-35, aldaar 32; Van Leeuwen, ‘Het open avondmaal’, 64 en Van Leeuwen, *Van feest naar feest*, 56, 58. Van Leeuwen noemt in deze laatstgenoemde publicatie dat het verlenen van betekenis aan de maaltijd een ontwikkelingsproces is geweest. In de evangeliën zelf worden reeds verschillende accenten gelegd als het gaat om de maaltijd in het vroege christendom. Zo is er sprake van een element van herdenken van Jezus’ lijden en sterven, maar ook een gerichtheid op het Koninkrijk van God.

⁴⁷ Van Leeuwen, ‘De Heer roept ons allen’, 146.

⁴⁸ Remonstrantse Broederschap, *Handelingen II* (Utrecht 1985) 35 en Van Leeuwen, ‘Het open avondmaal’, 64.

⁴⁹ Liturgiecommissie van de Remonstrantse Broederschap, *Liturgieklapper ten dienste van Remonstrantse en Samenwerkingsgemeenten* (Utrecht 1997).

⁵⁰ Liturgiecommissie van de Remonstrantse Broederschap, *Liturgieklapper ten dienste van Remonstrantse en Samenwerkingsgemeenten* (Utrecht 2012) sectie 10 ‘De Maaltijd’, 1-2. De liturgiecommissie noemt een frequentie om

De Liturgieklapper uit 1997 geeft aanwijzingen voor de manier waarop de maaltijd kan worden gevierd. Hierbij worden de instellingswoorden, in de klapper ‘inzettingswoorden’ genoemd, benadrukt. Deze woorden worden verondersteld aanwezig te zijn in het tafelgebed. Zijn zij dit niet, dan dienen zij toch op zijn minst uitgesproken te worden ná het tafelgebed.⁵¹ In de aanvulling van 2012 op de Liturgieklapper van 1997 staat geen duidelijke opmerking over de mogelijkheid tot het opgeven van de instellingswoorden. Aan de instellingwoorden valt kennelijk niet te tornen, wil het avondmaal deugdelijk zijn. Hiermee blijft de referentie naar het lijden en sterven van Jezus een karakteristiek van de kerkelijke maaltijd. Een referentie die, zo heeft dit onderzoek aangetoond, bij veel remonstranten negatieve gevoelens oproept vanwege het vermeende zoenoffer.

Noemenswaardig is de in 2015 verschenen notitie *Vieren in Remonstrantse kring* van Peter Nissen. Deze notitie is mede geschreven naar aanleiding van een onderzoek dat is uitgevoerd door een extern bureau, ingegeven door de destijds ingezette ledenwervingscampagne ‘Geloof begint bij jou’. In deze notitie werd de vraag gesteld wat nieuwkomers eigenlijk zouden aantreffen als zij ergens in het land een gemiddelde gemeente zouden bezoeken op een doorsnee zondag: ‘De discrepantie tussen de traditionele vorm en de moderne inhoud van de liturgie is groot [...]’.⁵² De vragen die de notitie aan de orde stelt zijn: ‘Wat werkt en wat trekt mensen?’ en ook met betrekking tot de maaltijd: ‘Heeft een pilot met avondmaal in een nieuw vorm zin, of valt daar weinig van te verwachten, omdat het liturgisch niet past?’⁵³ In zijn notitie wijst Nissen op de toenemende belangstelling voor ritualiteit in de postmoderne cultuur. In relatie tot nieuwe rituelen, zoals bijvoorbeeld stille tochten of rituelen rondom nationale rampen als de MH17, merkt Nissen op: ‘In vergelijking daarmee is de remonstrantse eredienst vaak eenzijdig statisch, cerebraal en verbaal’.⁵⁴ Andere redenen voor het zoeken naar nieuwe vormen zijn volgens Nissen gelegen in het recht kunnen doen aan de ‘rijke veelvormigheid van de christelijke liturgische traditie zelf’. Deze veelkleurigheid lijkt binnen protestantse kringen eenzijdig te worden teruggebracht tot de dienst van het woord. Andere vormen van liturgie, zoals bijvoorbeeld het getijdengebed of ‘evensong’, worden hiermee veronachtzaamd. Het omarmen van alternatieve manieren van vieren zou volgens Nissen ook kunnen leiden tot het doorbreken van de avondmaalsmijding onder remonstranten.

Om te komen tot een nieuw verstaan van de liturgische maaltijd geeft Van Leeuwen in een interview een aantal randvoorwaarden. Zo zou er volgens hem structureel niet meer gesproken moeten worden van ‘avondmaal’, maar van een maaltijdviering

de maaltijd te vieren van viermaal per jaar of zelfs maandelijks. Dit met een vraagteken in de tekst; Ibidem. 2. Van Leeuwen schrijft over de maandelijks maaltijdpraktijk in de Geertekerk in: Van Leeuwen, ‘Het open avondmaal’, 62. Dit is echter een uitzonderlijke praktijk binnen de Remonstrantse Broederschap.

⁵¹ Liturgiecommissie (1997) sectie 8 ‘Maaltijdviering’, 1.

⁵² Taakgroep Liturgie van de Remonstrantse Broederschap, notulen 2 maart 2015.

⁵³ Taakgroep Liturgie.

⁵⁴ Zie voor dit en het hiernavolgende: Peter Nissen, *Vieren in remonstrantse kring, beginnotitie ten behoeve van een gedachtewisseling in de Taakgroep Theologie*, Remonstrantse Broederschap (Utrecht 2015). De inhoudelijke lijn van deze notitie komt terug in: Peter Nissen, ‘Een goede viering: criteria voor liturgie en liturgievernieuwing’, in: Bert Dicou, Bert, Claartje Kruijff en Joost Röselaers ed., *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk* (Utrecht 2019) 32-44.

(of bijvoorbeeld ‘Maaltijd van de Heer’ of ‘Dienst van Woord en Tafel’). Taal doet er toe en door de maaltijd anders te benoemen zou wellicht ook iets van de zwaarte kunnen worden weggenomen. Ook zou de maaltijd, indien er waarde wordt gehecht aan een maaltijdviering in de Stille Week, beter niet meer gevierd kunnen worden op Goede Vrijdag maar zou deze verplaatst kunnen worden naar Witte Donderdag. Dit is liturgisch gezien zuiverder omdat er in dit geval een logischer verband is met het lijdensverhaal. Naast deze aspecten verdient de maaltijd volgens Van Leeuwen aandacht in de seminarieopleiding, hetgeen ook het geval is.⁵⁵ Ook binnen het convent zou volgens Van Leeuwen mogelijk gezocht kunnen worden naar positieve duidingen van de liturgische maaltijd. Predikanten kunnen zo de gemeenteleden meeneemen in een beweging van vernieuwing. De onwennigheid en de weerstand kunnen op deze manier worden doorbroken en de maaltijd kan hierdoor ook op gemeentelijk niveau opnieuw worden doordacht. Tot slot verdient het volgens Van Leeuwen aanbeveling gebruik te blijven maken van de veelvormigheid in betekenisgeving, die de oecumene heeft voortgebracht. Een maaltijdviering kan in het liturgisch kerkelijk jaar verschillende accenten krijgen. Zo kan rondom Pinksteren het aanroepen van de Heilige Geest meer accent krijgen en kan in een maaltijdviering in de Stille Week juist het lijden van Christus de aandacht krijgen die het hier verdient.

Deze gedachten sluiten aan bij het door remonstrants predikant Peter Korver uitgevoerde onderzoek in 2017. Korver hield een enquête onder collega’s van de Remonstrantse gemeenten, vrijzinnige samenwerkingsgemeenten, afdelingen van Vrijzinnig Nederland en de Vereniging van Vrijzinnig Protestanten. Hun werden enkele vragen gesteld over de avondmaalsvieringen in de praktijk.⁵⁶ In één gemeente wordt het avondmaal nooit gevierd. In 30% van de gemeenten wordt het avondmaal eens per jaar gevierd en in 23% tweemaal, meestal op Witte Donderdag en op de laatste zondag van het kerkelijk jaar, als de overleden gemeenteleden worden herdacht. In 37% van de gemeenten is er vier keer per jaar avondmaal. In één van de gemeenten is er eens per maand avondmaal. Van de ondervraagden geeft 30% aan de term avondmaal nog altijd te hanteren. Bij 20% van de ondervraagden is het begrip Maaltijdviering in zwang geraakt en bij 13% is de benaming Maaltijd van Brood en Wijn gangbaar. Een enkele keer wordt de term Agapè-viering, Vreugdemaal en Maaltijd van de Heer gebruikt.

55 De module ‘Liturgie 2020-2021’ van de seminarieopleiding vraagt van de student diensten voor te bereiden en hier leiding aan te geven: ‘... op een manier die aansluit bij en creatief voortbouwt op de remonstrantse liturgische traditie, incl. de rituelen behorende bij avondmaal, doop, bevestiging, huwelijk, uitvaart’ en is de student in staat bij te dragen aan: ‘... het vernieuwen van de liturgie, zowel door het creëren van nieuwe vormen als door het leveren van een gefundeerde bijdrage aan het beleidsmatige gesprek over remonstrantse liturgievernieuwing’; Online onderwijsomgeving VU University Amsterdam, Canvas, www.canvas.vu.nl/courses/40814 (laatst geraadpleegd 8 oktober 2021).

56 Korver, *De maaltijd die verbindt*, 13-15. In de bijlage op p. 47 staan de vragen die gesteld zijn aan de voorgangers. Het gaat om de vraag welke benaming in de gemeente wordt gebruikt voor de maaltijdviering, de frequentie van vieren, bij welke gelegenheid de maaltijd wordt gehouden, of er andere gemeenschappelijke maaltijden worden gehouden, welke liturgie zij gebruiken en of en hoe de maaltijdviering leeft onder gemeenteleden. De publicatie van Korver vermeldt niet het aantal aangeschreven voorgangers. In nadere correspondentie geeft Korver aan dat hij vermoedt dat het om zo’n 100 collega’s gaat. Het exacte aantal is niet helder vast te stellen omdat de enquête via betrokken personen van de verschillende geloofsdenominaties is verstuurd en sommige predikanten een dubbele functie hebben (die zijn dan bijvoorbeeld voorganger bij zowel de Remonstranten als bij Vrijzinnigen Nederland, de Doopsgezinden of VVP).

Korver merkt op dat in vrijwel alle gemeenten de ‘... van oudsher eenzijdige nadruk op Jezus’ afscheid en dood [...] heeft plaatsgemaakt voor aandacht voor andere aspecten, [...] zoals de gedachtenis van alles waar Jezus voor stond, het aanroepen van de Geest en dat van de verwachting van Gods andere wereld (waarvan de Maaltijd de ‘voorsmaak’ is).⁵⁷ Principieel punt is het open karakter van de maaltijd. De verantwoordelijkheid wordt gelegd bij de kerkganger zelf, het is niet aan de kerkenraad of de voorganger te bepalen wie deel mag nemen aan de maaltijd. De visie van Korver is dat het samen gebruiken van de maaltijd overwegend als waardevol wordt gezien: ‘God gebeurt tussen mensen, in een ontmoeting, in een ritueel, niet in de laatste plaats als zij met elkaar aan tafel zitten. Terwijl ze samen eten, spreken ze met elkaar op een vertrouwelijke en ontwapenende manier. Er ontstaat ruimte voor geloof, hoop en liefde’.⁵⁸

Wat verder opvalt in de publicatie is dat er enerzijds verschillende vormen van het samen eten worden benoemd en dat er anderzijds aandacht wordt besteed aan het vieren van de maaltijd in een kerkelijk-liturgische setting. Zo noemt Korver drie typen maaltijden. Hij onderscheidt hij als eerste maaltijden die ons verbinden met Jezus Christus. Hieronder schaaft Korver de maaltijd die de laatste zou zijn geweest van Jezus’ leven. Dit type maaltijd kan verschillende vormen aannemen maar kenmerkend is de gedachtenis aan en verbondenheid met Jezus. Omdat volgens Korver niet iedere maaltijd binnen een geloofsgemeenschap in directe zin gericht hoeft te zijn op Jezus Christus, onderscheidt hij als tweede maaltijden die ons verbinden met elkaar. Het gaat hier om sociale maaltijden die een element van verzadiging kennen (Korver koppelt dit aan de vroegchristelijke maaltijdpraktijk). Tot slot omschrijft Korver maaltijden die ons verbinden met anderen. Omdat een geloofsgemeenschap niet voor zichzelf in het leven is geroepen, is er de mogelijkheid maaltijd te houden met gasten van buiten de gemeenschap.⁵⁹ Een geloofsgemeenschap kan volgens hem eigen accenten leggen, al naar gelang de aanleiding die het kerkelijk jaar biedt. In dit licht valt te denken aan een Agapè-maaltijd die kan worden gehouden met Pinksteren, wanneer de uitstorting van de Heilige Geest gevierd wordt. Op Witte Donderdag zou de maaltijd centraal kunnen staan die recht doet aan het lijden en sterven van Jezus.⁶⁰ Voor iedere gelegenheid een maaltijd met een eigen accent, zou men kunnen zeggen.

Het aspect van verscheidenheid vinden we ook bij remonstrants predikant Bert Dicou die voor wat betreft de gevarieerdheid aansluit bij de vroege maaltijdpraktijk van Jezus en zijn volgelingen. Wat later het kerkelijk avondmaal is geworden probeert Dicou opnieuw te doordenken: ‘Het delen van brood en wijn werd een ritueel, wat enerzijds jammer is, omdat zo de oorspronkelijke opzet verloren ging, maar an-

⁵⁷ Ibidem, 13.

⁵⁸ Ibidem, 3.

⁵⁹ Ibidem, 20-29. En zie ook: Peter Korver, ‘De maaltijd die verbindt, pleidooi voor open maaltijden’, in: Bert Dicou, Claartje Kruijff en Joost Röselaers ed., *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk* (Utrecht 2019) 89-94, aldaar 92.

⁶⁰ Zie voor de uitwerking van de verschillende vormen en achterliggende motieven Korver, *De maaltijd die verbindt*, 18-29.

derzijds mooi, omdat het een gebruik werd met zijn eigen schoonheid en kracht'.⁶¹ Dicou gaat niet in op wat die oorspronkelijke opzet volgens hem inhoudt, maar geeft de remonstranten van vandaag wel het advies om de hernieuwde belangstelling voor rituelen (binnen de protestantse kerken) mee te nemen in de vernieuwing die de Broederschap doormaakt. Als reden hiervoor noemt Dicou dat het avondmaal het 'meest krachtige van alle rituelen [is] die we hebben'.⁶² In zijn visie benadrukt Dicou de lichamelijke en het aardse van het avondmaal. De nadruk ligt immers op de elementen van brood en wijn als symbolen voor het lichaam en het bloed van Christus. Het vervolgens sterk symbolisch geladen ritueel kent volgens Dicou een extra dimensie doordat de lichamelijke wordt getransformeerd naar de gemeente van Christus. De gemeente die rondom de maaltijd van brood en wijn samenkomt, indachtig de visie van Paulus, is zélf het lichaam van Christus.⁶³ De gemeente belichaamt als zodanig dit ritueel, in plaats van dat het avondmaal een herinnering is aan het zoenoffer van Christus dat de gemeente herhaalt.

De weerstand die het ritueel in dit opzicht oproept zou mogelijk kunnen leiden tot een ander gebruik van de taal rondom de maaltijdviering. Dicou is daar geen voorstander van omdat: 'De oorsprong van het ritueel [...] niet zacht en lieflijk (is) en gaat over een lichaam dat gebroken wordt, een leven dat wordt weggedaan'.⁶⁴ In de ervaring van de gebrokenheid toont zich volgens Dicou vervolgens een 'toegang tot hoop en vervulling'.⁶⁵ Deelnemen aan de maaltijd betekent dat men kwetsbaarheid en gebrokenheid onder ogen wil zien maar dat men ook durft te geloven in een toekomst, daar de maaltijd ook verbonden is met het perspectief van het koninkrijk van God.⁶⁶ Het pleidooi van Dicou is om vast te houden aan de woorden 'dit is mijn lichaam' en 'dit is mijn bloed', en hij houdt hiermee de verbinding tussen de maaltijd en de instellingswoorden in stand. De legitimatie van het ritueel lijkt in de visie van Dicou gelegen te zijn in het model van het laatste avondmaal, waarvan het lijden en sterven van Jezus de kern vormt en waarmee de mogelijke weerstand opnieuw kan worden opgeroepen.

Van Leeuwen geeft in een gesprek ten behoeve van dit onderzoek aan dat, hoewel alle remonstrantse gemeenten hebben ingestemd met de reactie vanuit de Remonstrantse Broederschap op het Lima-rapport – en dus ook hebben aangegeven de maaltijd frequenter te willen vieren – de maaltijd toch ongemak blijft oproepen. Ondanks zijn inspanningen een positiever antwoord te formuleren op het bezwaar van het zoenoffer en zijn nadruk op de gevarieerdheid van de christelijke maaltijdcultuur, zegt Van Leeuwen dit te betreuren. Met name omdat de maaltijd een oer-christelijk gebruik is dat deel uitmaakt van de christelijke traditie. Dat er weinig gebruik wordt gemaakt van de erfenis van het oecumenische Lima-proces en dat de verschil-

61 Bert Dicou, 'Maaltijden en de Maaltijd', in: Sigrid Coenradie en Koen Holtzapffel ed., *Spelen met Grenzen. Over contrastervaringen* (Utrecht 2018) 142-150, aldaar 149.

62 Dicou, 'Maaltijden en de Maaltijd', *ibidem*.

63 Zie ook hoofdstuk drie.

64 Dicou, 'Maaltijden en de Maaltijd', 150.

65 *Ibidem*.

66 Dicou, *Ons leven vieren*, 88-89.

lende manieren van betekenisgeving zo weinig worden toegepast, is volgens Van Leeuwen een gemiste kans. De maaltijd mag dan door de tijden heen veelvuldig onderwerp van gesprek zijn geweest, tot een daadwerkelijk nieuw verstaan van het ritueel is het nog steeds niet gekomen.

8.6 Conclusie

Een belangrijk moment in het proces van doordenking van de maaltijd binnen de Remonstrantse Broederschap is voortgekomen vanuit oecumenische samenwerking. In 1982 is na jarenlange inspanning uiteindelijk het zogenaamde BEM-rapport verschenen, ook wel Lima-rapport genoemd. Dit rapport centreert zich rondom doop, maaltijd en ambt. Ten aanzien van de maaltijd heeft de Remonstrantse Broederschap uitgesproken dat dit kerkelijke gebruik veronachtzaamd is binnen de kerkelijke praktijk. Vanuit deze erkenning volgde de wens en de ambitie de maaltijd vaker te vieren dan de doorgaans gehanteerde frequentie van tweemaal per jaar. De winst van het oecumenische proces was voorts dat er meerdere lagen van betekenis aan de maaltijd konden worden toegekend. Zo spreekt het rapport van aspecten van het uiten van dankbaarheid aan God, de gedachtenis aan het lijden en sterven van Christus, het aanroepen van de Heilige Geest, het samenbrengen en vieren van de gemeenschap en het eschatologische perspectief van Gods toekomst (koninkrijk van God).

Hoewel de Remonstrantse Broederschap en de kerkelijke gemeenten hun toewijding hebben uitgesproken ten aanzien van de maaltijd als liturgische vorm, is het daadwerkelijk vieren van de maaltijd in de praktijk nog altijd moeizaam te noemen. De verlegenheid blijft bestaan, ondanks herhaalde pogingen het gesprek ook na Lima opnieuw op gang te brengen. Marius van Leeuwen heeft zich sterk ingezet voor zowel de oecumene als voor een positieve duiding van de maaltijd in kerkelijk-liturgisch perspectief binnen de Remonstrantse Broederschap. Zo pleit hij voor het ter harte nemen van de pluriforme erfenis van het oecumenische proces met betrekking tot het geven van betekenis aan de maaltijd. Om de zwaarte van de maaltijd te verlichten heeft hij ook gepleit voor een andere opvatting van het zoenoffer, waarvan de gangbare klassiek-theologische opvatting vele vrijzinnigen belet deel te nemen aan de maaltijd. Ondanks de afspraken binnen de Remonstrantse Broederschap naar aanleiding van het Lima-rapport en ondanks de inspanningen van onder meer Van Leeuwen, blijft het gesprek tot op de dag van vandaag gaande, maar blijft de praktijk achter.

9 De maaltijd als articulatie van kwetsbaarheid en hoop

9.1 Inleiding

De vrijzinnige liturgische maaltijdpraktijk laat, sinds haar ontwikkeling vanaf de negentiende eeuw, nog altijd een zekere schroom zien. Dit ondanks de bijvoorbeeld duidelijke oproep van de Remonstrantse Broederschap tot het vaker vieren van de maaltijd en de positieve aanzetten die hiertoe zijn gedaan door vooral remonstrantse theologen. De kerkelijke maaltijd wordt in vrijzinnige kringen overwegend als beladen ervaren omdat de maaltijd verbonden blijft met wat de laatste maaltijd van Jezus' leven zou zijn geweest.¹ Deze maaltijd is in de kerkelijke geschiedenis uitgegroeid tot het dominante kader van betekenisgeving voor de liturgische maaltijd, waardoor de focus sterk is komen te liggen bij het lijden en het zoenoffer van Jezus. Met name dit laatste is voor de vrijzinnigheid problematisch gebleken.

De karakteristieke kenmerken van de vrijzinnigheid, te weten de nadruk op de ervaringsgerichtheid, de zoektocht naar relevantie van het geloof in het geleefde leven en de kritische onderzoekende geest, nodigen uit tot voortdurende theologische reflectie. Dit vrijzinnige erfgoed, in combinatie met de verworven inzichten van de oecumenische verbreding als het gaat om de liturgische maaltijd, roept de vraag op of een meer geïntegreerde benadering mogelijk is van dit oer-christelijke ritueel. In dit hoofdstuk zal een aanzet worden gegeven tot het formuleren van een ander kader van betekenisgeving voor de liturgische maaltijd waardoor deze opnieuw van relevantie kan worden voorzien voor de vrijzinnige traditie en zelfs daarbuiten. Deze exercitie verlangt een methodologische verschuiving. Met dit hoofdstuk wordt de tot hiervoor gekozen historische benadering verlegd naar een meer praktisch/systematisch-theologische verkenning.

Hoewel de historische debatten tezamen een goede indruk geven van de verschillende elementen van de vrijzinnige houding ten aanzien van de kerkelijke maaltijd, valt aan deze debatten op dat de discussies gevoerd zijn door mannen en dat vrouwenstemmen hierin ontbreken. Dat is op zichzelf niet verwonderlijk omdat vrouwen nog maar recent hun plek in theologische debatten aan het innemen zijn. In dit hoofdstuk wordt de vraag gesteld welke vrouwelijke stemmen aan die van de reeds besproken

¹ Zie ook hoofdstuk een en vergelijk Speckmann, *Bijeen om te eten*. Hoewel de doopsgezinde traditie buiten dit onderzoek is gelaten, is het opvallend dat ook binnen deze traditie sprake is van een zekere stemmigheid en beladenheid rondom de liturgische maaltijdviering.

mannelijke theologen kunnen worden toegevoegd en wat hiervan de meerwaarde zou kunnen zijn. Hierbij wordt gebruik gemaakt van meer recente inzichten uit religiewetenschappelijke studies die het accent leggen bij een benadering die als ‘lived religion’ bekend staat.

Hierbinnen zijn een aantal vrouwelijke stemmen hoorbaar zoals die van Maaïke de Haardt, Meredith McGuire, Serene Jones en Christa Anbeek. Zij leggen de focus bij ervaring als bron van theologie, hetgeen aansluiting vindt bij de uitgangspunten van de vrijzinnige theologie. De ervaringsgerichte theologische benadering zal in dit hoofdstuk worden verbonden met de vroegchristelijke maaltijdpraktijk, waarbinnen nog geen voorgeschreven liturgieën bestonden. Vanuit dit perspectief zal een aanzet worden gedaan tot een vrijzinnige herwaardering van de kerkelijke maaltijd. Tot slot zal nog worden ingegaan op de vraag welke visie op kerk-zijn hierbij passend zou zijn.

9.2 De oogst van de verkende debatten

Zoals uit dit onderzoek is gebleken, is de kerkelijke maaltijd vanaf de negentiende eeuw binnen het vrijzinnig protestantisme in Nederland onder druk komen te staan. De kerkelijke vormen werden onderwerp van gesprek omdat de inzichten van de moderne theologie uitdagingen met zich meebrachten. Deze uitdagingen raakten ook de vraag hoe het moderne gedachtegoed zich zou moeten vertalen naar de kerkelijke praktijk. Omdat moderne theologen moeite hadden met onder meer de klassiek-theologische opvatting van de zondeval en omdat de moderne theologie er een optimistischer mensbeeld op nahield, kwam de maaltijd die verbonden werd met het zoenoffer van Jezus ter discussie te staan. De klassiek-theologische betekenis van de maaltijd, met de nadruk op de laatste maaltijd van Jezus’ leven, bleek voor veel moderne theologen onverenigbaar met hun eigen optimistische mens- en godsbeeld. In plaats van de maaltijd van een andere betekenis te voorzien, was het gevolg dat de moderne theologie zich af leek te keren van de kerkelijke maaltijd als christelijk ritueel. Hoewel de moderne theologie in haar zoektocht naar zuiverheid van geloof de kritische rede in dienst stelde van de geloofservaring, had haar streven naar integriteit tot gevolg dat juist de kerkelijke praktijk met haar religieuze vormen werd geproblematiseerd. Predikanten als Mosselmans en de gebroeders Hugenholtz waren duidelijk: wil de moderne theologie oprecht en integer zijn, dan kan er voor de kerkelijke maaltijd geen plaats meer zijn in de liturgie en in godsdienstige samenkomsten.

Deze radicale afwijzing werd echter niet door iedereen gevolgd en zo bleef de maaltijdviering een onderwerp van gesprek binnen de vrijzinnigheid. De voor dit onderzoek behandelde debatten over de maaltijd laten zien dat er over dit ritueel op diverse momenten in de geschiedenis is gesproken. Dit toont aan dat er sprake is van een geloofspraktijk die kennelijk weerbarstiger is dan de opvattingen die op theologisch vlak zijn ontwikkeld. Zo voerde bijvoorbeeld de remonstrantse gemeente in Groningen de maaltijd na afschaffing weer in. En hoewel de maaltijd als kerkelijke vorm nooit daadwerkelijk ter discussie heeft gestaan binnen de VVH, omdat zij zich

nadrukkelijk committeerde aan de Nederlands Hervormde Kerk die de maaltijd altijd heeft gehandhaafd, is er ook binnen de VVH gesproken over de relevantie van de maaltijdviering. Predikant Beversluis bijvoorbeeld schreef over de positieve gemeenschapsversterkende werking van het ritueel. Deze aandacht voor de maaltijd was kennelijk nodig omdat er melding werd gemaakt van een afname van de belangstelling voor deze kerkelijke praktijk. Hoewel er vanuit de Nederlands Hervormde Kerk kritiek was op hoe 'losjes' leden van de VVH omgingen met de voorschriften omtrent de maaltijdviering, is het bestaansrecht van de maaltijd zelf niet ter discussie komen te staan.

Het gemeenschapsversterkende karakter van de maaltijd werd niet alleen benoemd door Beversluis, ook binnen de Remonstrantse Broederschap viel een hang naar gemeenschapszin te ontwaren. Zo werd dit element onderkend door zowel Van Holk als Van Leeuwen. Beiden droegen de oecumene vanuit hun vrijzinnige opvattingen een warm hart toe. Van Holk zag een gezamenlijke deelname aan de maaltijd als de ultieme manier van verbroedering met leden van andere gezindten en als uiting van godsdiensttolerantie. Van Leeuwen heeft in zijn werk sterk gewezen op de vruchten van de oecumenische samenwerking met betrekking tot de betekenis die de maaltijd heeft. Al zijn er verschillen in opvattingen en gebruiken, als oer-christelijk ritueel is de maaltijd in het bijzonder die tot het gemeenschappelijk erfgoed van christelijke geloofsgemeenschappen behoort. Waar het ritueel binnen de vrijzinnigheid op weerstand stuit omdat de maaltijd traditioneel verbonden is geraakt met het lijden en verzoenend sterven van Jezus, daar reiken andere christelijke geloofstradities aanvullende visies aan. Zo bracht het Lima-rapport naar voren dat de maaltijd ook een sterk element van dankbaarheid kent (jegens God en de schepping) en de vernieuwing van zowel het eigen bestaan als dat van de gemeenschap een plaats heeft binnen de viering van de maaltijd. En niet in de laatste plaats werd het eschatologische perspectief naar voren gebracht: het koninkrijk van God.

Het grote geheel van de debatten overziende, wordt duidelijk dat de afkeer van een traditionele verzoeningstheologie een verbindende factor is en dat men moeite heeft met de maaltijd als gedachtenis aan het lijden en sterven van Jezus. Wat ook aan het licht komt, is dat in de verschillende posities die zijn ingenomen, de twee meest in het oog springende kenmerken van vrijzinnigheid om voorrang strijden, te weten de kritische rede en de ervaringsgerichtheid. Hoewel deze karakteristieken onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, toont analyse van de verschillende debatten aan dat deze elementen afwisselend op de voorgrond treden. Zo zien we bij de gebroeders Hugenholtz en Mosselmans, die weliswaar de focus legden bij een zedelijke levenswandel en het geleefde leven, toch een sterke rationele voorliefde. Bij zowel Beversluis en Van Holk zien we meer aandacht voor de geloofservaring als vertrekpunt voor een theologische reflectie op de maaltijd waarbij de verbindende kracht van een geloofsgemeenschap wordt benadrukt. Hoewel ook Van Holk een sterke affiniteit met de oecumene aan de dag legt, zien we bij Van Leeuwen een vergaande inhoudelijke poging de maaltijd met behulp van oecumenische inzichten opnieuw van betekenis te voorzien. Beide remonstrantse theologen waarden de liturgische maaltijd als een manier die geloofsuitdrukking mogelijk maakt.

In de volgende paragraaf zal dit laatste aspect tegen het licht worden gehouden van theologische inzichten die de laatste decennia aan invloed winnen. Deze inzichten worden met name door vrouwelijke theologen en onderzoekers naar voren gebracht. Aangezien de in dit onderzoek behandelde debatten zijn gevoerd door mannelijke theologen zullen hier enkele vrouwelijke stemmen aan worden toegevoegd. Verkend zal worden wat hun toegevoegde waarde zou kunnen in de zoektocht naar een vrijzinnige herwaardering van de liturgische maaltijd.

9.3 Het geleefde leven als theologisch vertrekpunt

Dat ervaring een vertrekpunt kan zijn voor theologische reflectie van waaruit vervolgens theologische concepten kunnen worden doordacht, is een opvatting die de laatste jaren sterk in opkomst is. Opvallend is dat deze manier van denken met name vanuit vrouwenstudies naar voren is gebracht.² Dat de onderzochte historische debatten binnen dit onderzoek door mannen zijn gevoerd, roept de vraag op wat er zou gebeuren als we vrouwelijke onderzoekers en theologen aan het woord laten. Welke inzichten levert dit op als het gaat om de vraag naar de herwaardering van de kerkelijk-liturgische maaltijd binnen de vrijzinnigheid?

Religiewetenschappelijk en theologisch onderzoek dat de ervaring, praktijken en het (alledaagse) geleefde leven van mensen tot uitgangspunt neemt, wordt ook wel in bredere zin met de term ‘Lived Religion’ aangeduid. Iemand als de Amerikaanse theologe Serene Jones brengt vanuit deze invalshoek interessante inzichten naar voren. Haar manier van werken laat zich duiden als een zoektocht naar betekenis waarvoor het geleefde leven het vertrekpunt is. In deze zoektocht neemt Jones een aantal bronnen tot gesprekspartners bij het verlenen van betekenis aan levensgebeurtenissen. Deze bronnen verschuiven van de meer klassieke theologen waarmee zij is groot gebracht zoals Barth, Calvijn, Kierkegaard – naar hedendaagse denkers zoals Irigaray. Voor Jones is het alledaagse geleefde leven het startpunt voor theologische reflectie. Zij stelt zich de vraag wat de verhalen en ervaringen van zowel mensen zelf, als die van de systematische theologische en filosofische denkers zeggen over het menselijk bestaan. Zo schrijft Jones: ‘Theology is a place and a story. Theology is the place and the story you think of when you ask yourself about the meaning of your life, of the world, and the possibility of God’.³ Volgens Jones werkt het godde-

² Nu is ervaringsgerichte theologie niet alleen iets specifiek voor vrouwenstudies. Zo is volgens de Schotse theoloog John Macquarrie (1919-2007) ervaring naast openbaring, de Schrift, traditie, cultuur en de rede, een zogenaamd *locus theologicus*, een bron van theologie. Theologie wordt gevoerd door ervaringen die vervolgens kunnen worden geduid en bestudeerd. Deze ervaringen zijn volgens hem verbonden met levenservaringen in het algemeen die vragen om betekenisgeving. Volgens Macquarrie is theologie zich in deze seculiere tijd meer bezig gaan houden met het zoeken naar religieuze dimensies in alledaagse ervaringen; 6. En gaat het volgens hem om ‘... experiences of the community of faith, in which men move from the questioning of their own being to the search for meaning...’ John Macquarrie, *Principles of christian theology* (Londen 1977) respectievelijk 1-5, 6 en 125.

³ Serene Jones, *Call it Grace. Finding meaning in a fractured world* (New York 2019) XI. Zie ook Christa Anbeek en Ada de Jong, *De berg van de ziel, een persoonlijk essay over kwetsbaar leven* (Utrecht 2013). Auteurs nemen de ervaring van het verlies van een echtgenoot en drie kinderen als *locus theologicus*. In dit boek worden menselijke ervaringen gespiegeld aan de theologie waarbij antwoorden op existentiële vragen niet per se beantwoord vanuit

lijke door ‘... in the crumbling world... as we stumble through the wreckage of life’.⁴

Hoewel zij veronderstelt dat het goddelijke betrokken is op de wereld die wij kennen, is het deze kenbare wereld die voor Jones de start- en vindplaats van deze goddelijke sporen vormt. Wat theologie naar haar mening vervolgens tracht te doen, is het ondernemen van een poging zowel boven de persoonlijke ervaringen van mensen als boven religieuze structuren en systemen uit te stijgen: ‘... in order to ask the perennially big questions about the meaning of all life, of the cosmos, of the full verses of the truth about God – or at least as much as we can grasp or as much as grasps us’.⁵ Ervaringen die wij als mensen in het leven van alledag opdoen, kunnen achteloos aan ons voorbij gaan. Soms echter kunnen ze ook een dieper verlangen naar betekenis oproepen. Zo schijft Jones over het feit dat ze gediagnosticeerd werd met kanker en over de traumatische ervaring waarbij zij bijna haar dochter verloor: ‘Both experiences exceeded my capacity to make sense of them and sent me whirling into spaces of imagination where what mattered most looked and felt very different from what I’d been taught to feel, not just about God, but about humanity and the cosmos’.⁶ Het is op deze manier, ingegeven door wat het leven ons aan ervaringen geeft, dat de vraag naar betekenis relevant kan worden.

Waar Jones voor haar reflecties op belangrijke ervaringen vooral een christelijk-theologisch referentiekader lijkt te hanteren,⁷ daar werpt theologe Maaïke de Haardt een vergelijkbaar licht op de theologische praktijk waarbij zij een meer seculiere invalshoek voor theologische reflectie omarmt. De Haardt kiest, net als Jones, nadrukkelijk voor een theologische opvatting die een ‘geschiedschrijving van onderop’ wil zijn en kiest evenzo de praktijk van het alledaagse geleefde leven als vertrekpunt. Dit betekent voor De Haardt dat er niet vanuit een algemene, gezaghebbende leer moet worden gedacht, maar vanuit de praktijk van mensen. Deze is per definitie diffuus, ambigu, ‘rommelig en toevallig’, aldus De Haardt. Dit gegeven nodigt volgens haar daarom uit tot creativiteit in het omgaan met geloofsvoorstellingen of levensbeschouwelijke beelden en tradities.⁸ Volgens De Haardt is het niet verwonderlijk dat juist binnen vrouwenstudies een sterke voorkeur geldt voor het alledaagse: ‘Immers, het alledaagse werd en wordt veelal primair beschouwd als het domein van vrouwen en heeft *dus* [...] weinig te maken met de “grote en belangrijke” zaken van het politieke, economische leven en evenmin met de “grote en belangrijke inzichten” in wetenschap, theologie en kerken’.⁹ De maaltijd is voor De Haardt een goed voorbeeld van een praktijk die zowel voor mensen van waarde is in het alledaagse leven als ook in hun mogelijke religieuze ervaringen. Het in gemeenschappelijkheid houden van

een gelovig of theologisch-christelijk perspectief. In dit opzicht verschilt de focus van dit boek van het werk van Jones omdat deze laatste de beantwoording van levensvragen meer zoekt binnen een christelijk-theologisch kader.

4 Jones, *Call it Grace*, 254-255.

5 Ibidem, XV.

6 Ibidem, 232.

7 Jones hanteert ‘Six Core Beliefs’ waarmee zij haar christelijk-theologische uitgangspunten uiteenzet; Ibidem, XVI-XXI.

8 Maaïke de Haardt, ‘Kom, eet mijn brood. Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse’ (Oratie Katholieke Universiteit Nijmegen 1999) 9, 15, 23.

9 Maaïke de Haardt, ‘Spiritualiteit van het alledaagse: geraakt door het hogere/het goddelijke’. Lezing gehouden op 6 maart 2020 (studiedag ‘Spiritualiteit moet je doen’) 2.

een maaltijd is zowel binnen als buiten het religieuze domein een wijdverbreid en universeel gebruik. De Haardt acht het dan ook verklaarbaar dat voedsel in vele religies en levensbeschouwelijke systemen een belangrijke rol speelt. Zo heeft voedsel volgens haar een belangrijke functie in het creëren van sociale en religieuze identiteit.¹⁰ Maaltijdsvormen en gebruiken met betrekking tot voedselbereiding drukken uit hoe mensen de wereld aanschouwen, welke betekenis zij geven aan zichzelf en van wie zij zich onderscheiden.¹¹

Hiermee vergelijkbaar zijn de inzichten van de Amerikaanse antropoloog en socioloog Meredith McGuire. Zij onderstreept net als De Haardt de universele waarde van het vergaren, bereiden en nuttigen van voedsel. Volgens McGuire geldt het als één van de belangrijkste aspecten van religieuze praktijken. Zo heeft vanuit de geïnstitutionaliseerde religie, zoals die van de kerken, de liturgische maaltijd gefunctioneerd om scheiding aan te brengen in wie wel of niet mocht deelnemen aan de maaltijd. Lange tijd hebben vrouwen, voor sommige religieuze groeperingen geldt dit nog steeds, marginale posities ingenomen als het gaat om religieuze ambten en bevoegdheden voor het uitvoeren van religieuze rituelen. Toch hebben vrouwen in religieuze tradities en contexten die overwegend door mannen gedomineerd werden of worden, zoals bijvoorbeeld het jodendom, een belangrijke rol als het gaat om het bereiden van voedsel. Zo valt te denken aan de waarde van het bereiden van koosjer voedsel dat zich buiten het overwegend door mannen gedomineerde (synagogale) religieuze domein bevindt.

Indien het privé-domein als een even belangrijke ruimte en praktijk van religie en geloof wordt erkend, is de rol en speelruimte van vrouwen niet alleen veel groter, maar kunnen ook alledaagse praktijken worden erkend en onderzocht als bronnen van religiositeit. Zo denkt ook Jones, die feministische theologie duidt als een beweging die de positie en invloed van vrouwen in positieve zin wil versterken. Volgens Jones gaat het hierbij om aandacht voor rechten van vrouwen in politiek en maatschappelijk opzicht, maar, zo schrijft ze: ‘... it also includes working for social change in local, everyday ways – how we cook, what we wear, who we are friends with, how we raise children, what we expect our homes to look like and our jobs, if we have them, to include, and, of course, how we worship and practice our faith’.¹² McGuire wijst erop dat het de vrouw is die binnen de joodse traditie niet alleen de koosjere maaltijd bereid maar ook het kiddoesj hierover uitspreekt. Ook noemt McGuire de Afro-Amerikaanse kerken waar juist vrouwen een sterke rol spelen bij het bereiden en het delen van voedsel.¹³ Door hier aandacht voor te hebben krijgen geloofservaringen, waaronder die van vrouwen, een duidelijker stem. McGuire pleit er

10 De Haardt, ‘Kom, eet mijn brood’, 6.

11 Vergelijk ook hetgeen Speckmann schrijft naar aanleiding van haar onderzoek over de doopsgezinde liturgische maaltijdviering. Zij omschrijft dit ritueel als een handeling waarbij de vorm van belang is voor de beleving en de betekenis voor de deelnemers: ‘Woorden en gebaren blijken in staat iets te doen wat uiteindelijk boven de directe intenties van mensen uitgaat’ en de maaltijd wordt volgens haar ervaren als de uitwisseling van iets wezenlijks. Mensen zijn met elkaar verbonden in hun behoefte aan voedsel; Speckmann, *Bijeen om te eten*, 247.

12 Serene Jones, ‘Feminist theology and the global imagination’, in: Sheila Briggs en Mary McClintock Fulkerson ed., *The Oxford handbook of feminist theology* (Oxford 2011) 25.

13 Meredith McGuire, *Lived religion. Faith and practice in everyday life* (Oxford 2008) 104, 106, 107.

om deze reden voor, net als Jones en De Haardt, een fenomeen als religie niet te bestuderen vanuit kaders die van hogerhand worden opgelegd, zoals bijvoorbeeld door de dogmatiek of de kerkelijke leer, maar religie te benaderen als in de eerste plaats 'lived', dat wil zeggen als geleefde praktijken van mensen.¹⁴ Dit type religiositeit komt McGuire vooral op het spoor '... at the individual level, as an ever-changing, multifaceted, often messy – even contradictory – amalgam of beliefs and practices that are not necessarily those religious institutions consider important'.¹⁵ Om erachter te komen wat voor mensen waardevol is in hun bestaan, dient de vraag waar mensen zich aan kunnen en willen committeren gesteld te worden: 'It needs to make sense in one's everyday life'.¹⁶

Bovenstaande inzichten maken duidelijk dat de menselijke ervaring als vertrekpunt en focus van onderzoek, ertoe leidt dat betekenis niet zozeer voorgeschreven kan worden maar juist in de praktijk wordt gevonden en door mensen zelf wordt gearticuleerd. Door het geleefde leven als *locus theologicus*, dat wil zeggen als bron van theologie, te erkennen, kunnen menselijke ervaringen en praktijken zoals rituelen worden bestudeerd. Naar de waarde van rituelen is de afgelopen decennia veel onderzoek gedaan. Hoewel er verschillende accenten worden gelegd, bestaat er onder onderzoekers consensus over het inzicht dat rituelen menselijke praktijken zijn die helpen om ervaringen te duiden en van betekenis te voorzien.¹⁷ Hoewel dit onderzoek zich centreert rondom een kerkelijk-liturgisch ritueel als de maaltijd, zijn rituelen een universeel en algemeen menselijk verschijnsel. Deze zijn niet per definitie religieus, maar bevinden zich op universeel menselijk niveau. Zo noemt hoogleraar liturgie Gerard Lukken in dit verband ook publieke rituelen rondom ingrijpende gebeurtenissen. Te denken valt aan rampen zoals vliegtuigongelukken en gewelddadige aanslagen.¹⁸ Rituelen zijn niet alleen op persoonlijk individueel niveau maar ook maatschappelijk gezien behulpzaam bij het krijgen van grip op dergelijke ontwrichtende gebeurtenissen. Naar aanleiding hiervan ontstaat reflectie die niet alleen gericht is op de persoonlijke slachtoffers die zijn gevallen, maar ook op hoe bijvoorbeeld de media de gebeurtenissen weergeven en op welke manier ze voortleven in het maatschappelijk en cultureel bewustzijn.¹⁹ Rituelen articuleren niet alleen menselijke ervaringen, maar kunnen ook nieuwe ervaringen oproepen en genereren. Deze kunnen vervolgens op hun beurt ook tot nieuwe inzichten leiden.²⁰ Theologische

14 McGuire, *Lived religion*, 5.

15 Ibidem, 4.

16 Ibidem, 11 en 15.

17 Bell, *Ritual theory*, 219. Zie ook: Bell, *Ritual Perspectives*; Rappaport, *Ritual and religion*; Grimes, *Beginnings* en Grimes, *Deeply into the Bone*.

18 Lukken, *Rituelen in overvloed*, 169.

19 Zie hiervoor de studie van P. Post e.a., *Disaster ritual*, waarin verschillende ingrijpende gebeurtenissen zoals de Bijlmerramp (1992), de vliegtuigcrash in het Portugese Faro (1992), de vuurwerkramp in Enschede (2001) en de nieuwjaarsbrand in het Volendamse café 'Het Hemeltje' (2001) zijn onderzocht met het oog op hun rituele effecten. Rituelen als stille tochten, gezamenlijke protestmarsen of het markeren van een onheilsplek (hetzij tijdelijk, hetzij permanent door middel van bijvoorbeeld een monument), maken dat gebeurtenissen een plaats kunnen krijgen in het collectieve geheugen van mensen. Het geheel aan uitdrukkingsvormen dat hiertoe bij wil dragen, kan worden beschouwd als een vorm van seculier ritueel handelen. P. Post e.a., *Disaster ritual*, 41, 77.

20 Zie in dit licht ook het werk van feministisch hoogleraar Mariecke van den Berg die zich bezighoudt met 'queer theology'. Van den Berg is geïnteresseerd in hoe dominante theologische ideeën en opvattingen kunnen worden

concepten of rituelen *krijgen* betekenis in de handelingen van mensen in relatie tot en gevoed door een specifieke geleefde context en praktijk. Als mensen aan rituelen deelnemen verlenen én ontnemen zij betekenis aan de werkelijkheid waarin zij leven.

De maaltijden die Jezus volgens de overlevering hield met de mensen die hij ontmoette op zijn weg, zijn voorbeelden van dergelijke praktijken van betekenisgeving. Een theologische visie die de ervaringen en praktijken van mensen in hun alledaagse leven serieus neemt, biedt aanknopingspunten voor een vrijzinnige herwaardering van een ritueel als de kerkelijk-liturgische maaltijd. Hier wordt in de volgende paragraaf nader op ingegaan.

9.4 De vroegchristelijke maaltijdpraktijk als kader van betekenisgeving

Zoals betoogd is de beweging die Jezus en zijn leerlingen in gang zetten, ontstaan binnen de context van het Grieks-Romeinse Rijk. We hebben gezien dat het houden van maaltijden een ingebed verschijnsel en cultureel gebruik was waarbij de sociale stratificatie de onderliggende norm was. Dit hield in dat men at binnen bepaalde rangen en standen. Net zoals andere groeperingen dat deden, nuttigden Jezus en zijn volgelingen gezamenlijke maaltijden. Echter, in tegenstelling tot wat gebruikelijk was, kenden de maaltijden die met Jezus in verband worden gebracht, een open karakter.²¹ Concreet hield dit in dat Jezus met mensen at die niet tot zijn eigen sociale klasse konden worden gerekend. Hiermee brak hij met een belangrijk element in de antieke maaltijdcultuur en zo gaf hij een eigen kleur aan een bestaand gebruik.

In deze open maaltijdcultuur van de Jezusbeweging, zoals we die in schriftelijke bronnen overgeleverd hebben gekregen, werd de maaltijd uitdrukking en demonstratie van een boodschap waarin een samenlevingsvorm werd opgeroepen waar ie-

gedeconstrueerd en opnieuw van betekenis kunnen worden voorzien voor mensen in hun eigen geleefde context. 'Queer' zijn volgens haar die momenten waarop theologische representaties niet langer tegemoet lijken te komen aan wat normaliter verwacht wordt. Een ritueel dat niet langer recht doet aan de verlangens en ervaringen van betrokkenen roept op tot herbezinning. Van den Berg spreekt van 'ritual failure' wanneer bestaande rituelen niet langer als relevant kunnen worden ervaren door betrokkenen en wanneer rituelen zich los dreigen te zingen van het geleefde leven. Deze 'queer' momenten van ontregeling zijn van belang omdat zij waardevolle informatie ontsluiten en processen van nieuwe betekenisgeving op gang kunnen brengen; Mariecke van den Berg, 'Setting the table anew. Queering the Lord's supper in contemporary art', in: Mark D. Chapman en Dominic Janes ed., *New approaches in history and theology to same-sex love and desire* (Londen 2018) 227-248, aldaar 244. Vergelijk ook Lukken die er op wijst dat rituelen aansluiting dienen te maken bij de ervaringen en primaire menselijke processen. Lukken benadrukt de waarde van zogenaamde 'interpretatieve deskundigen' die in staat zijn de kloof tussen tradities en de noden en wensen die spelen in het alledaagse leven van mensen; Lukken, *Rituelen in overvloed*, 186-187. Lukken spreekt van een adequate liturgie indien deze voorziet in de noodzaak rituele aansluiting te zoeken bij de pluriformiteit van overtuigingen in de samenleving; Ibidem, 223-224. Hier ligt ook een link met het werk van Serene Jones die geïnteresseerd is in een theologisch concept dat op zoek is naar: '... a place for that which "does not fit", for the incommensurable experience, and thus for the marginal theological voice which defies the general and subsequently resists the closure of universal categorizations'; Serene Jones, 'Women's experience between a rock and a hard place. Feminist, womanist, and mujerista theologies in North America', in: Rebecca S. Chopp en Sheila Greeve Davaney ed., *Horizons in feminist theology. Identity, tradition, and norms* (Minneapolis 1997) 33-53, aldaar 34.

²¹ Het gaat hier om maaltijden waarbij Jezus ofwel zelf betrokken en aanwezig was, ofwel maaltijden waar hij over sprak in de vorm van gelijkenissen of parabels.

der mens als waardevol wordt gezien.²² Jezus verkondigde dit ideaal, leefde dit voor en riep anderen op dit ook te doen. Door deel te nemen aan de maaltijd verschaften de deelnemers zichzelf, maar ook de maaltijd betekenis. In het samen eten met anderen die niet tot hun sociale klasse behoorden, gaven de deelnemers aan de maaltijd op concrete wijze gestalte aan het koninkrijk van God. Het gemeenschappelijke karakter van de maaltijd is van groot belang en dan met name de onderliggende visie op de maaltijd. Paulus wijst hierop in zijn brief aan de gemeente in Korinte. De wijze van samen eten dient recht te doen aan het samen delen en de onderliggende saamhorigheid.²³ Wie samen eet en deelt als gelijken, geeft gestalte aan het ideaal van het koninkrijk van God. Dit element is verbonden met hoe de maaltijd in de vroege praktijk van en rondom Jezus functioneerde.

Het beeld van het koninkrijk van God is nauw verbonden met de beweging die Jezus in gang zette en de manier waarop hij met mensen omging. Het ideaal verwijst naar een manier van samenleven die recht doet aan aspecten als gerechtigheid en de gelijkwaardigheid van mensen. Volgens de getuigenissen die ons zijn overgeleverd is het heil in Jezus tastbaar geworden in deze wereld (ook wel aangeduid met het ‘al reeds’). Maar met Jezus’ leven en met zijn verkondiging is het ideaal van het koninkrijk van God niet ten volle gerealiseerd. Het koninkrijk Gods draagt ook een belofte van een tegoed in zich mee (het ‘nog niet’). Vanuit het gegeven dat de voltooiing nog op zich laat wachten gaat een appel uit. Het roept mensen op tot het nemen van verantwoordelijkheid voor de toekomst die nog open ligt. De gelovige is dus geen passieve ontvanger of consument van het heil, maar wordt opgeroepen tot actieve respons en inzet.²⁴

Door de kerkelijke rituele maaltijd allereerst te zien als een in de praktijk ontstaan en ontwikkeld gebruik, toegeëigend door mensen die deze praktijk van relevantie wisten te voorzien in hun eigen geleefde levens, ontstaan nieuwe kansen voor de vrijzinnigheid om de liturgische maaltijd te herwaarderen.²⁵ In de vroegchristelijke maaltijdpraktijk resoneren meerdere lagen van betekenis, die we ook in de voor dit onderzoek bestudeerde debatten voorbij hebben zien komen. Te denken valt aan de

22 Zie hoofdstuk twee, paragraaf 2.2.1.

23 In 1 Kor. 11:17-34 spreekt Paulus vermanende woorden over zogenaamde ‘verdeeldheid en partijvorming’ die plaats zou vinden wanneer mensen maaltijd houden. Zo verzadigen zich eerst de rijken ten koste van de armen. Volgens Paulus is dit niet overeenkomstig het ideaal van Jezus en het koninkrijk van God. Het meegebrachte eten dient te worden gedeeld onder allen die deelnemen aan de maaltijd. 33 ‘Daarom, broeders en zusters, wees gastvrij voor elkaar wanneer u samenkomt voor de maaltijd. 34 Wie honger heeft kan beter thuis eten. Dan leiden uw samenkomsten tenminste niet tot uw veroordeling’. Zie ook 1 Kor. 12:12-27 waarin Paulus de vroegchristelijke gemeente ziet als het levend lichaam van Christus. In vers 26 geeft hij aan: ‘Wanneer één lichaamsdeel lijdt, lijden alle andere mee; wanneer één lichaamsdeel met respect behandeld wordt, delen alle andere in die vreugde’.

24 Zie Wouter H. Slob, ‘De een achtte de ander uitnemender dan zichzelf. Een christelijke antropologie voorbij het consumentisme’, *Kerk en Theologie* 66 nr. 1 (2015) 61-74, aldaar 61. Vergelijk Serene Jones die in de wijze waarop binnen feministisch-theologische stromingen gezocht wordt naar theorisering en identiteit, een verbinding ziet met eschatologie. Zo schrijft ze: ‘Feminist theological discussions of women’s nature are rooted decisively in a theological vision of an already/not-yet future – a vision of God’s will for a redeemed humanity where all persons live in right relationship to God and one another’; Serene Jones, *Feminist theory and christian theology. Cartographies of Grace* (Minneapolis 2000) 54.

25 Hobson benadrukt dat het christendom cultische wortels heeft en dat deze praktijk voorafgaat aan latere processen van theologisering. Vanuit deze constatering houdt Hobson een pleidooi voor het opnieuw omarmen van het ritueel, zeker binnen vrijzinnige kringen; Hobson, *Reinventing*, 3.

gemeenschap versterkende elementen van het ritueel, de inzichten die de oecumene naar voren heeft gebracht zoals de dankzegging en vooral ook de gerichtheid op het koninkrijk van God. Dit maakt dat de gedachtenis aan het lijden en sterven van Jezus niet het ultieme bepalende kader van betekenis hoeft te zijn. De vroegchristelijke maaltijdpraktijk bepleitte een principiële openheid richting de toekomst waarin gerechtigheid en de gelijkwaardigheid van eenieder centraal staat. De volgende vraag die vanuit dit perspectief aandacht verdient, is die naar de ecclesiologische visie die past bij een open maaltijdviering die haar betekenis krijgt vanuit het perspectief van de eschatologie.

9.5 De kerk als 'veldhospitaal'

Het concept van het koninkrijk van God, dat centraal staat in de theologische reflectie op de eschatologie, draagt een element van hoop in zich. De Amerikaanse theoloog Charles Mathewes heeft deze christelijke hoop tot uitgangspunt van zijn reflectie genomen. Maar zij wordt door hem nadrukkelijk niet verstaan als eenvoudige utopie. Ook gaat het volgens Mathewes niet om een hoop die individualistisch of particulier van aard is: 'This hope is not just an expression of one's inner attitude; it implies a picture of reality itself, a metaphysics of hope. This metaphysics suggest a new understanding of creation itself, as not yet fully real, as waiting to be fully realized in the eschaton'.²⁶ Hoop verwijst volgens Mathewes dus naar een collectief gedragen kernwaarde en behelst vooral ook het menselijke vermogen tot veerkracht:

... seeing the hopefulness at it's center without occluding or deflecting or otherwise avoiding the depth of pain, injustice, and wrongness in the world. Hope sees all that is there, the bad as well as the good, but realizes that a hasty acquiescence to what is immediately apparent is not realism... Hope is surprising – indeed, it is the capacity to be joyfully surprised. In this way hope is readily called transcendent, and even, in a way, 'otherwordly'... this 'otherwordly' hope is at the center of even *this* world.²⁷

Zo schenkt hoop het vermogen onderscheid te kunnen maken tussen dat *wat is* en hoe het *zou kunnen zijn*. Het gegeven dat mensen in staat zijn dit verschil te ontwaren, impliceert dat alles een potentie heeft tot verandering en ontwikkeling. Mathewes legt het accent bij een grondhouding die hoopvol getuigt 'dat het goed zal komen'. Maar óf dit zal gebeuren en hoe dit er precies uit zal zien is niet te voorspellen. De Haardt spreekt over de waarde van hoop die zij vruchtbaar acht om te komen tot een nieuw zelf-verstaan. De Haardt verbindt dit alles niet met een leerstellige zekerheid maar met: 'Een "assertieve onzekerheid, profetisch maar open", die steeds opnieuw weet te inspireren'.²⁸

²⁶ Charles Mathewes, *The republic of grace. Augustinian thoughts for dark times* (Grand Rapids 2010) 229.

²⁷ Mathewes, *The republic*, 15.

²⁸ *Ibidem*, 17.

De opstandingsverhalen worden dan, [...], gelezen als getuigenis, als verbeeldingen van de wil om door te gaan, te maken, en opnieuw te maken [...], tegen alles in, als de moed om te verdragen en te overwinnen. Het zijn verhalen waarin het leven dat verloren leek, opnieuw gevonden wordt, waarin relationaliteit niet gebroken is. Het zijn getuigenissen van een liefde en hoop dat het anders kan.²⁹

Dat het anders kan, betekent volgens Mathewes dat er sprake is van een niet afdwingbare openheid richting de toekomst: 'We cannot *will* hope into existence; it is a gift, a grace. Hence our experience of hope is not one we enact or create in ourselves, but one we confess and suffer'.³⁰ De toekomst, ook aangeduid met het koninkrijk van God, is niet afdwingbaar en is daarmee nooit ons bezit. Met dit laatste maakt Mathewes een duidelijk onderscheid tussen eschatologie en apocalyptiek. Apocalyptiek gaat er volgens hem vanuit dat de uitkomst op voorhand al vaststaat en daarmee is zij meer een kwestie van 'knowing already'.³¹ Om deze reden is apocalyptiek volgens Mathewes verdichte theologie in negatieve zin. Dit in tegenstelling tot de eschatologie, die juist een hoopvolle openheid bepleit: 'After all, the Christian God is a living God, and in Christ God is doing a new thing [...] it will become visible only at the eschaton'.³² Want, zo schrijft Mathewes: 'It requires us to look and see what is going on in the world, not to presume we know already'.³³ Het gaat Mathewes om een collectief gedragen hoop als kernwaarde van theologie en geloof. Indien de mens zijn leven in het licht stelt van deze eschatologische hoop, roept dit de gelovige op zijn eigen bestaan in te zetten voor het koninkrijk van God.

Op de vraag welk type ecclesiologie dit vereist, werpt de Amerikaanse theoloog William Cavanaugh een bijzonder licht. Hij refereert aan het beeld van de kerk als veldhospitaal, zoals dit door Paus Franciscus in een interview in het eerste jaar van zijn pontificaat (2013) naar voren is gebracht.³⁴ Cavanaugh komt tot de overtuiging dat de kerk van onderop moet worden opgebouwd, door mensen van vlees en bloed, al dan niet christelijk gelovig, die zich herkennen in een kerk die een plaats wil zijn

29 Maaik de Haardt, '... een innig fluisteren. Over hoop, verlangen en verandering' (Afscheidsrede Radboud Universiteit (RU) Nijmegen 2018) 16-17.

30 Mathewes, *The republic*, 15. Jones heeft het begrip 'grace', 'genade' tot een centraal thema van haar werk gemaakt. Voor haar is genade een ervaring van liefde en bevrijding, die je kan overvallen in het geleefde leven zelf. Het is niet iets wat je kunt bezitten of beheersen, het valt je toe. Als een bevrijdende zucht van verlichting. Zo schrijft Jones: 'The sigh of humanity, of confusion, of surrender, of grace, of a person relieved to have her burdens lifted by a reality beyond reality and yet as close as the breath we breathe. Love has become a trifling word, but it still, as a theological concept, has the power to redeem if we can grasp that it exists within and yet comes from beyond desire, language, need, and want. That is the simple reason, really, why we call that love "grace" '; Jones, *Call it Grace*, 305-306. Hier verdient ook het onderzoek van Trees Versteegen vermelding. Haar stem past in het rijtje van onderzoekers die het theologische begrip 'genade' hebben onderzocht in het geleefde leven van vrouwen. Versteegen merkt op dat de verschuiving van genade naar de ervaren werkelijkheid vooral doordacht is door de feministische en bevrijdingstheologische bijdragen uit de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Versteegen: 'Voor de feministische en bevrijdingstheologie is het geen vraag meer of genade ervaren kan worden, maar is ervaring genade als deze een transformatieve kracht tot bevrijding is'; Trees Versteegen, *Geleefde genade. Een bijdrage aan de theologie van genade vanuit ervaringen van katholieke vrouwen* (Gorinchem 2013) 183.

31 Mathewes, *The republic*, 39.

32 Ibidem, 38-39.

33 Ibidem, 221.

34 William T. Cavanaugh, *Field Hospital. The church's engagement with a wounded world* (Grand Rapids en Cambridge 2016) 1.

'... that helps heal wounds both spiritual and material'.³⁵ Een kerk die zich dit ten doel stelt, streeft geen perfectie na, maar verstaat zichzelf volgens Cavanaugh in de eerste plaats als fluïde en organisch en niet als een star en log instituut. Het kerkelijk model dat Cavanaugh nastreeft is dynamisch, richt zich naar buiten en stelt zich open op. Een dergelijke kerkopvatting maakt zich minder druk om het verdedigen van de juiste leer en het bewaken van de eigen institutionele grenzen, maar laat zich door menselijke praktijken en ervaringen inspireren en corrigeren.³⁶

De kerk als veldhospitaal heeft geen pretentie volmaakt te willen zijn. Het beeld van het veldhospitaal straalt een ideaal van gelijkwaardigheid uit omdat het gevormd wordt door een gemeenschap van kwetsbaren. Binnen een dergelijke geloofsgemeenschap vinden mensen elkaar in hun gedeelde afhankelijkheid. De menselijke nood, kwetsuren, maar ook gedeelde verlangens zijn het vertrekpunt voor een gemeenschappelijk vormgegeven en geïnspireerd geloof waarin mensen elkaar tot steun kunnen en zelfs moeten zijn. Een dergelijke geloofsgemeenschap vraagt om een open houding en karakter, zoals ook de beweging van Jezus en zijn volgelingen die had. Om deze openheid te kunnen waarborgen zullen machtsverhoudingen voortdurend onderwerp van reflectie en dialoog dienen te zijn, in de hoop op een toekomst waarin Gods koninkrijk gestalte krijgt.

Vanuit een vergelijkbaar vertrekpunt dat, evenals bij de eerder genoemde vrouwelijke onderzoekers, begint bij menselijke ervaringen en praktijken, pleit Anbeek voor een theologische heroriëntatie op de onderlinge verbondenheid van het leven zelf. Dit betreft niet alleen het menselijk leven, maar ook het bestaan van alle levende materie. In haar ogen is wederzijdse afhankelijkheid juist een vruchtbaar gegeven voor de theologie.³⁷ Zo pleit zij voor een '... discours van kwetsbaar leven [...] waarin we de gedeelde menselijke conditie van kwetsbaarheid en de individuele en gezamenlijke verantwoordelijkheden die dit met zich meebrengt verwoorden en zo zichtbaar maken'.³⁸ Een geloofsgemeenschap die open wil zijn en ruimte wil bieden aan verschillende stemmen en ervaringen, zal volgens Nissen in het teken moeten staan van 'een geest van grenzeloze barmhartigheid'.³⁹ Dit betekent dat er voortdurend werk aan de

35 Cavanaugh, *Field Hospital*, 2.

36 Ibidem, 3-5.

37 Hoewel Anbeek zichzelf niet expliciet als zodanig presenteert toont haar visie gelijkenissen met die van feministisch theologische denkers. Zo omschrijft Jones feministische theologie als een visie die benadrukt dat mensen als 'radically relational creatures' moeten worden gezien: '... a term that highlights not only our interpersonal but also our interspecies and planetary interconnectedness. I am who I am only in and through the relationships that constitutes me'; Jones, 'Feminist theology', 28. Volgens Jones is feministische theologie niet gebonden tot een bepaalde discipline maar werkt het door in verschillende onderzoeksgebieden. Hierbij staat als gemene deler de bevrijding van vrouwen centraal; Jones, *Feminist theory*, 3.

38 Christa Anbeek, *Aan de heidenen overgeleverd. Hoe de theologie de 21^{ste} eeuw kan overleven* (Utrecht 2013) 51-52.

39 Peter Nissen, *Van de Schoonheid en de troost*, blog nr. 377 via Facebook (29 april 2021). Dit past ook bij het pleidooi van Hauerwas voor de christelijke deugd van vergeving die hij ziet als de meest cruciale waarde voor een geloofsgemeenschap; Stanley Hauerwas, *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving* (Zoetermeer 2010). In het verlengde hiervan zou de vrijzinnigheid, die de waarde van tolerantie tot fundamentele kernwaarde lijkt te hebben verheven, de inhoud en uitwerking van dit begrip opnieuw kunnen doordenken. Tolerantie is verbonden met macht. Het is de dominante ander die de macht heeft de ander te tolereren. De ander is welkom en mag meedoen, bij de gratie van degene die de macht heeft. Het is de vraag of tolerantie dan niet eerder leidt tot gedogen dan tot werkelijke aanvaarding van de ander, die vreemd is aan mijzelf. Het valt buiten

winkel is om een veilige plek te creëren waarbinnen mensen in vertrouwen hun ervaringen kunnen articuleren.⁴⁰ De gemeenschap die Anbeek voor ogen heeft is derhalve divers en pluriform van aard en bestaat uit verschillende stemmen die gelijkwaardig aan elkaar zijn. In een dergelijke geloofsgemeenschap kan men de mening van de ander wellicht niet altijd invoelen. Zij kan zelfs als tegengesteld worden ervaren. Maar wij horen haar wel.

Een geloofsgemeenschap die de ervaringen van mensen serieus wil nemen, dient open te staan voor reflectie en ook voor het herscheppen van bestaande praktijken. Zo zouden nieuwe ideeën en verschillende meningen moeten worden uitgewisseld en gewogen. Volgens theoloog Stanley Hauerwas is dit bij uitstek een belangrijke taak voor christelijke gelovigen. Hauerwas ziet geloofsgemeenschappen dan ook als: ‘... de noodzakelijke context om het verhaal te “testen”. Alles moet namelijk, vanuit het ideaal van het koninkrijk van God, open staan voor bezielende en vernieuwende krachten.’⁴¹ Zo schrijft hij: ‘Christenen [...] moeten een context tot stand brengen waarin ze oprecht onenigheid kunnen hebben met elkaar. Die conflicten zullen pijn doen en niet iedereen zal altijd gelukkig zijn met de resultaten. Maar mensen zullen op z’n minst praten over dingen die er echt toe doen’.⁴² Dit maakt een geloofsgemeenschap tot een open maar ook een kwetsbare plek, omdat de grenzen ervan niet van bovenaf worden vastgesteld en bepaald. In een praktijk waarin mensen elkaar gegeven zijn, vindt geloof zijn uitdrukking en hebben mensen de morele verantwoordelijkheid zorg te dragen voor elkaar.

Cavanaugh's ideaalbeeld van de kerk als veldhospitaal sluit aan bij wat Anbeek noemt ‘communities with a heart’ (ook wel vertaald als ‘gemeenschappen met lef’). Zij beschrijft haar zoektocht naar gemeenschappen waarin men de aanvaarding van elkaars kwetsbaarheid tot uitgangspunt maakt. Een gemeenschap waarin men elkaar niet afrekenet of afschrijft, maar waarin het gemeenschappelijke uitgangspunt is dat mensen elkaar ten diepste nodig hebben.⁴³ Waar Mathewes de waarde van hoop centraal stelt, daar koppelt Anbeek haar visie op gemeenschappen niet alleen aan de

de focus van dit onderzoek, maar interessant zou zijn of christelijke waarden als barmhartigheid en vergeving niet vruchtbaarder kunnen zijn in het werkelijk gestalte geven aan een ideaal van gelijkwaardigheid en de openheid die Jezus beoogde met het koninkrijk van God, dan het begrip tolerantie dat met name binnen de Remonstrantse Broederschap hoog in het vaandel staat.

40 Zie ook de uiteenzetting van Anbeek over de ‘gebroken gemeenschap’ waar zij de vraag stelt of het mogelijk is onze pijnen aan elkaar te tonen en of we elkaar weten te verdragen wanneer we onszelf in onze kwetsbaarheid aan elkaar tonen; Anbeek en De Jong, *Berg van de ziel*, 180-211.

41 Stanley Hauerwas, *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving* (Zoetermeer 2010) 103.

42 Hauerwas, *Een robuuste kerk*, 30.

43 Christa Anbeek, ‘The courage to be vulnerable: philosophical considerations’, *International Journal of Philosophy and Theology* 82 nr. 1 (2021) 64-76, aldaar 71-73. Speckmann omschrijft de liturgische doperse maaltijdviering als een maaltijd die ervaringen kent van kwetsbaarheid en gêne. Zo noemt zij de liturgische maaltijd een ‘onderhandelingsmaaltijd’; Speckmann, *Bijeen om te eten*, 241. Mensen elkaar proberen te ‘naderen’ en worden uitgenodigd zichzelf ‘bloot te geven’. Haar onderzoek: ‘... bracht aan het licht dat het gemeenschappelijke [eten, YH] niet alleen positieve gevoelens van verbondenheid, maar ook gevoelens van gêne oproep. Samen eten impliceert een mate van intimiteit, waarin je je als deelnemer ‘blootgeeft’ aan anderen. De nabijheid van de ander lijkt een beseft op te roepen kwetsbaar te zijn [...] We kunnen concluderen dat gevoelens van intense gemeenschapszin, weerstand en gêne elkaar niet uitsluiten, maar dicht naast elkaar kunnen bestaan en misschien zelfs bij elkaar horen’; Ibidem, 228.

christelijke waarde van hoop, maar ook aan die van geloof en liefde.⁴⁴ Een 'community with a heart' geeft hier gestalte aan indien zij uitgaat van het geloof dat ieder mens uniek is en zich welkom mag weten. Door mensen in openheid te ontvangen wordt verantwoordelijkheid genomen voor elkaar. En vanuit deze aanvaarding, die maakt dat mensen 'als vrienden' in gelijkwaardigheid aan elkaar verschijnen, kunnen nieuwe perspectieven ontstaan. Hoop drukt uit dat er telkens weer een nieuw begin mogelijk is. De liefde tot slot leidt tot aanvaarding van elkaar en het gecommitteerd zijn hieraan, ondanks de verschillen die er zijn tussen mensen.⁴⁵

Dat dit een voortdurende uitdaging vormt en bepaald niet gemakkelijk is, getuigen de aan ons overgeleverde bronnen. Zo sprak Paulus in zijn beroemd geworden brief aan de gemeente in Korinte vermanend over misstanden die plaats vonden, ook ten aanzien van de maaltijdpraktijk.⁴⁶ Paulus hield een vurig pleidooi voor de liefde. Door het liefdeswoord van Christus, zoals Paulus dit verwoordde, worden eventuele meningsverschillen in een ander licht geplaatst. Paulus brengt in zijn brief het beeld van de geloofsgemeenschap als levend lichaam van Christus naar voren.⁴⁷ Er is sprake van natuurlijke differentiatie, mensen zijn niet identiek aan elkaar, maar zijn uniek en juist daarom waardevol en gelijkwaardig aan elkaar. Zoals het lichaam bestaat uit verschillende ledematen, zo heeft ook de geloofsgemeenschap ieder afzonderlijk lidmaat nodig om in gezamenlijkheid gestalte te geven aan de liefde van Christus.

Een christelijke geloofsgemeenschap stelt zich vanuit deze liefde de aanvaarding van elkaars kwetsbaarheid ten doel. De christelijke liefde roept mensen op boven hun eigen belang uit te stijgen. In 1 Kor. 13:4 schrijft Paulus: 'De liefde is geduldig en vol goedheid. De liefde kent geen afgunst, geen ijdel vertoon en geen zelfgenoegzaamheid'. Dit houdt in dat waar het gaat om de liefde van Christus, het eigen gelijk per definitie nooit voorop kan staan. Er dient ruimte te zijn voor de zienswijze van de ander. Met betrekking tot de maaltijd is de vraag die Korver in zijn onderzoek stelt van belang: moet men het eerst in alles met elkaar eens zijn om samen de maaltijd te vieren of kan het samen vieren helpen om het met elkaar eens te worden?⁴⁸ Wellicht geen van beide. Indien gelovigen zich laten inspireren door het woord van

⁴⁴ Paulus' brief aan de gemeente te Korinte is hier de basis; 1. Kor. 13:1-13.

⁴⁵ Anbeek, 'The courage to be', 72. In dit licht is ook het werk van Jones noemenswaardig. Zij stelt in haar werk de vraag naar de waarde van (geloofs)gemeenschappen en noemt de kerk hier niet als 'object of faith' maar het gaat volgens Jones om de 'community of those who have faith'; Jones, *Feminist theory*, 159. Volgens Jones gaat het om mensen die zich geroepen weten en voelen en zich open stellen voor anderen. In die openheid kunnen zij zich verenigd voelen omdat zij zich scharen onder Gods genade: 'This community, therefore, does not possess it self but always receives itself from God. This community does not own the terms by which it is collected, named, and defined; these too it receives. This community's core identity cannot therefore be defined by kinship ties, geographic region, and ethnicity. While perhaps marking its historical reality, the church's self-description has at its core a confession of its radically contingent and thoroughly gifted nature. Thus, at the most fundamental level, this church knows itself to be constituted by its intrinsic openness to God – and, more important, by God's *openness* toward it. Openness makes this church deeply vulnerable to the sin of the world [...] This community, therefore, never rests in the comfort of its guilt. Its harm must be addressed'; Ibidem, 172. Openheid, het aanvaarden van het anders-zijn van anderen, zelfkritiek, vergeving en het helen van wonden zal in christelijke geloofsgemeenschappen centraal moeten staan, aldus Jones.

⁴⁶ 1 Kor. 11:17-34.

⁴⁷ 1 Kor. 12:12-27.

⁴⁸ Korver, *De maaltijd die verbindt*, 17. Vergelijk de positie en opvattingen van Phillipus van Limborch zoals verwoord in het vorige hoofdstuk.

Paulus in zijn brief aan de Filippiëzen 2:3 ‘Handel niet uit geldingsdrang of eigenwaan, maar acht in alle nederigheid de ander belangrijker dan uzelf’, dan zullen meningsverschillen leiden tot een inspanning elkaar te willen verstaan. Deelname aan de liturgische maaltijd vereist daarom geen uniformiteit van gelovige stemmen, maar wel het besef dat de één de ander niet onverschillig kan zijn, omdat de eigen existentie tot inzet wordt gemaakt.

In de beroemd geworden passage in de Galatenbrief geeft Paulus aan dat er in de liefde van Christus geen Joden of Grieken meer zijn, geen slaven of vrijen, geen mannen of vrouwen: ‘... u bent allen één in Christus Jezus’.⁴⁹ Zo hield Jezus maaltijd met mensen waarbij de sociale stratificatie die in zijn tijd van kracht was werd doorbroken. Jezus ontketende hiermee een nieuwe beweging die op deze manier ruimte gaf aan het helen van wonden. In een kerk die zichzelf verstaat als veldhospitaal is het dit perspectief dat de maaltijdviering zijn kracht en betekenis geeft.⁵⁰ Het vernieuwende van de vroegchristelijke maaltijdpraktijk, zoals Jezus die praktiseerde, is de uiting van de liefde voor God, voor zijn koninkrijk en voor onze naasten die wij tegelijkertijd als vreemdeling en als welkome gast moeten ontvangen. In het nemen van verantwoordelijkheid hiervoor krijgt het koninkrijk van God gestalte. In het licht hiervan wordt de maaltijd niet tot een herinnering aan een droevig gebeuren dat ooit plaats heeft gevonden, maar wordt zij tot een vreugdemaal waarin mensen aan elkaar gegeven zijn.

In een gezamenlijke participatie aan een ritueel als de maaltijd, dragen we volgens Hauerwas uit wie we willen zijn en wat we nastreven.⁵¹ Het breken van het brood en het drinken van de wijn zijn uitdrukkingen van de opdracht tot het tonen van liefde aan elkaar, met het oog op het koninkrijk van God. Bij het delen van brood en wijn staan zowel de werkelijkheid van God als ook wij zelf op het spel. Gelovigen worden door middel van een ritueel als de maaltijd onderdeel van wat Hauerwas omschrijft als: ‘... het avontuur dat koninkrijk heet’.⁵² Gods toekomst ligt open. Door samen met andere gelovigen aan tafel te gaan, wordt de liefde van Christus waar gemaakt en wordt Gods toekomst centraal gesteld en gevierd. In een gemeenschap als veldhospitaal en met lef, die de benodigde randvoorwaarden weet te scheppen en hier rekenschap van wil én durft te geven, kunnen mensen elkaar steeds opnieuw inspireren tot waardevol leven waarin zowel noties van kwetsbaarheid als van hoop gestalte krijgen. De rituele maaltijd zou binnen de vrijzinnige geloofsgemeenschap een waardevolle bijdrage kunnen leveren bij het articuleren van noties en menselijke ervaringen.

49 Galaten 3:28.

50 Cavanaugh, *Field Hospital*, 18 en 19.

51 Hauerwas, *Een robuuste kerk*, 117.

52 Ibidem, 44.

9.6 Tot slot: een pleidooi voor vrijzinnig maaltijdviertien

Diverse onderzoeken tonen aan dat rituelen behulpzaam kunnen zijn om menselijke ervaringen te kanaliseren, te genereren, te creëren en te articuleren.⁵³ De vraag is in hoeverre de vrijzinnigheid hier de ruimte voor biedt indien zij religieuze vormen en rituelen zoals de maaltijd problematiseert en kennelijk moeite heeft de kerkelijk-liturgische maaltijd van een betekenis te voorzien die op een positieve manier weet aan te sluiten bij de geloofsbeleving van de deelnemers. Een andere vraag is in hoeverre de vrijzinnigheid aansluiting kan blijven vinden bij andere christelijke denominaties, wanneer een zo centraal en algemeen aanvaard christelijk ritueel wordt geproblematiseerd.

Kijkend naar de geschiedenis en de praktijk van het vroegste christendom, valt op dat de notie van het koninkrijk van God een belangrijke rol speelt. Binnen het rijke palet aan verhalen, motieven en symbolen die de christelijke traditie ons geeft, biedt het perspectief van Gods toekomst een waardevol kader van betekenisgeving. Dit perspectief verwijst naar een gelovig vertrouwen in een andere manier van samenleven. Hierbij zij aangetekend dat de notie van het koninkrijk van God gericht is op het heil voor allen en dus inclusief van aard is. Hiermee reikt het verder dan het eigen individuele belang. Gods toekomst is een mogelijkheid in het menselijk bestaan die gestalte kan krijgen wanneer wij ons leven stellen in dit licht.

Dit betekenisgevende kader komt tegemoet aan de bezwaren van de vrijzinnigheid. Het biedt een legitieme manier om de maaltijd van nieuwe betekenis te voorzien en zo recht te doen aan de ervaringsgerichtheid die de vrijzinnigheid zo dierbaar en eigen is. Hiermee wordt de maaltijd een mogelijkheid tot het uiten van geloofservaringen, zowel voor de individuele gelovige als voor de geloofsgemeenschap als geheel. Ook in oecumenisch perspectief, een perspectief dat de vrijzinnigheid gezien haar open karakter past, is de maaltijd van belang omdat deze in de volle breedte van het wereldchristendom als kenmerkend voor het christelijk geloof wordt erkend. In het viertien van de maaltijd kan de vrijzinnigheid zich verbonden weten met het christendom in al zijn verschijningsvormen, waar ook ter wereld. Indien het koninkrijk van God als geleefde praktijk van mensen als leidend kader van betekenisgeving wordt aanvaard, dan kan de maaltijd zich ontdoen van zijn 'verzoenende' en voor de vrijzinnigheid bezwaarlijke karakter en kan de vrijzinnigheid zich op een eigen manier verstaan met de maaltijd als ritueel.

Woorden zeggen niet alles. Ze kennen een eigen reikwijdte en diepte. Het ritueel als menselijk handelen is, net als een tekst of muziek dat kan zijn, zowel drager als uitdrukking van menselijke ervaringen en overtuigingen. De vrijzinnigheid hoeft zich niet blind te blijven staren op één exclusief maaltijdmodel. Zij kan zich op creatieve wijze laten inspireren door de vroegchristelijke maaltijdpraktijk waarbij een fundamentele openheid en de wil om elkaar te verstaan tot een nieuwe speelruimte kan leiden.⁵⁴ Door de maaltijd in de eerste plaats te zien als een praktijk van mense-

⁵³ Zie hoofdstuk een.

⁵⁴ Een voorbeeld van een manier waarop de christelijke maaltijd een speelse en nieuwe vorm zou kunnen krijgen

lijk handelen worden gelovigen vandaag de dag uitgenodigd hun eigen verantwoordelijkheid te nemen door zelf vorm te geven aan deze praktijk. Aspecten van de vroegchristelijke praktijk zoals solidariteit, gelijkwaardigheid, liefde en kwetsbaarheid doen een appel op de deelnemers aan de maaltijd. Door in te gaan op de nodiging aan de maaltijd wordt stem gegeven aan de oproep van Jezus het koninkrijk van God waar te maken. In het breken van het brood en in het delen van de wijn kan Gods liefde gestalte krijgen. Om het met filosoof Richard Kearney te zeggen: 'Sacramental return is a retrieval of the extraordinary in the ordinary [...] the sacramental invokes the power of yes in the wake of no', 'it [...] invites us to see what has always been there *a second time around*...'⁵⁵ Een boodschap die de vrijzinnigheid past.

is te vinden in: Stefan Paas, 'Maaltijdsamenkomsten', in: Idem e.a., *Eten met Jezus. Bijbelstudies over maaltijden in Lucas* (Zoetermeer 2012). In dit boek wordt een maaltijdvorm beschreven, 'het hemels gerecht' genoemd, waarbij geen sprake is van een klassiek-kerkelijke liturgie maar van lezingen, muziek en gesprek. Dit doet denken aan het *deipnon* en *symposium* model. De vorm zoals beschreven in het boek kan ook op vrijzinnige wijze worden vormgegeven door de maaltijd bijvoorbeeld te verbinden met eigentijdse (seculiere) liederen en teksten.

⁵⁵ Richard Kearney, *Anatheism, returning to God after God* (West Sussex 2011) 86 en 167.

Samenvatting

Omstreden Maaltijd

Debatten over de kerkelijk-liturgische maaltijd in de Nederlandse vrijzinnigheid

Dit onderzoek behandelt het debat over de liturgische maaltijdviering binnen de moderne theologie zoals die in de negentiende eeuw in het vrijzinnige Nederlandse protestantisme opkwam. Aanleiding tot dit onderzoek vormt de verlegenheid die in de geschiedenis en de hedendaagse praktijk van het vrijzinnig protestantisme valt waar te nemen ten aanzien van rituelen en dan met name ten aanzien van de kerkelijk-liturgische maaltijd. Dit onderzoek maakt inzichtelijk waar de vrijzinnige weerstand theologisch en historisch gezien vandaan komt. Nadat de argumenten en motieven zijn verhelderd, wordt van hieruit verkend hoe de kerkelijke maaltijd vanuit een ander betekenisgevend kader opnieuw relevant zou kunnen zijn voor de hedendaagse vrijzinnigheid. De centrale vraag binnen dit onderzoek luidt:

Met welke theologische reflecties is de verlegenheid ten aanzien van de kerkelijk-liturgische maaltijd binnen vrijzinnige kringen in Nederland in de afgelopen anderhalve eeuw verbonden en wat zijn de gevolgen hiervan (geweest) voor de omgang met de liturgische maaltijd in de kerkelijke praktijk?

De centrale probleemstelling wordt beantwoord door middel van de volgende onderzoeksvragen:

- hoe heeft de liturgische maaltijd zich ontwikkeld binnen het Nederlandse protestantisme in algemene zin?
- wat is de (historische) context van de vrijzinnigheid in Nederland en welke karakteristieken kent zij?
- welke bezwaren kent de vrijzinnigheid van oudsher tegen de liturgische maaltijd?
- wat zijn de gevolgen hiervan geweest voor de praktijk van de liturgische maaltijd binnen de Nederlandse vrijzinnigheid?
- op welke wijze kan de maaltijdviering van meerwaarde zijn voor (vrijzinnige) gelovigen en welke betekenisvolle perspectieven kunnen hiertoe worden aangereikt?

In het eerste hoofdstuk wordt het ontwerp van onderzoek gepresenteerd. Het onderzoek sluit aan bij diverse antropologische en religiewetenschappelijke studies die ervan uitgaan dat ritueel handelen een algemeen menselijk verschijnsel is. Door middel van symbolen en rituelen geven mensen betekenis aan de wereld en worden zij in staat gesteld deze te verstaan. De kerkelijk-liturgische maaltijd wordt verstaan als een praktijk van menselijk handelen waarmee de deelnemers aan de maaltijd betekenis geven aan de wereld waarin zij leven en tegelijkertijd is de maaltijd een praktijk waaraan deelnemers betekenis ontleen. De hoofdstukken twee tot en met acht zijn historisch van aard. Het laatste hoofdstuk geeft vanuit een meer systematisch-theo-

logische benadering antwoord op de vraag hoe de maaltijdviering opnieuw relevant kan zijn voor de vrijzinnige geloofspraktijk, nu en in de toekomst.

In het tweede hoofdstuk wordt de geschiedenis en praktijk van de christelijke maaltijdviering onder de loep genomen. Onderzoek maakt duidelijk dat de geschiedenis van het christendom zich heeft ontwikkeld aan de hand van regionale en lokale praktijken van gelovigen. Deze praktijken hebben vervolgens op hun beurt theologische inzichten voortgebracht die de lokale praktijken weer hebben beïnvloed. Dit proces van wederkerige beïnvloeding is reeds zichtbaar vanaf de vroegste contouren van het christendom, in de prille ontwikkeling van de kerk en in de middeleeuwen en de Reformatie. Opvallend is de lijn ten aanzien van de (liturgische) maaltijd die zich in de geschiedenis heeft uitgekristalliseerd. Hoewel de Bijbelse bronnen getuigen van een open maaltijdcultuur van en rondom Jezus, waarin het ideaal van het koninkrijk van God op verschillende manieren tot uitdrukking werd gebracht, is het model van de vermeende laatste maaltijd tijdens Jezus' leven, het laatste avondmaal dus, ten grondslag komen te liggen aan de (hedendaagse) liturgisch-kerkelijke maaltijdviering. Deze maaltijd is uitgegroeid tot hét model van de kerkelijke maaltijdviering en is verbonden geraakt met elementen van dankzegging, offer en herinnering aan het lijden en sterven van Jezus. In deze ontwikkeling zijn de instellingswoorden een cruciale rol gaan spelen. Dit is ten koste gegaan van de aanvankelijke openheid van de maaltijd ten tijde van het leven van Jezus en diens gerichtheid op het koninkrijk van God. Ook maakt dit hoofdstuk duidelijk dat de maaltijd door de eeuwen heen gefunctioneerd heeft als een instrument om saamhorigheid te creëren in geloofsgemeenschappen. Als zodanig heeft de maaltijdviering niet alleen een rol gespeeld in het geloofsleven van de individuele gelovige, maar ook in het opbouwen van de geloofsgemeenschap als geheel.

In het derde hoofdstuk wordt aandacht besteed aan de vrijzinnigheid, die haar wortels heeft in de opkomst van de negentiende-eeuwse moderne theologie binnen het protestantisme in Nederland. Vrijzinnigheid dient vooral als een geesteshouding te worden opgevat. Zij streeft er nog altijd naar het geloof met de contemporaine tijdgeest en met (Bijbel)wetenschappelijke inzichten in overeenstemming te brengen. De vrijzinnigheid kenmerkt zich door zowel een kritische onderzoekende pool en door een gevoelsmatige pool die de (geloofs-)ervaring centraal stelt. Als stroming is de vrijzinnigheid allesbehalve uniform en vastomlijnd. Zij dient als divers en dynamisch te worden verstaan. Onder invloed van zowel het humanisme, de Verlichting en het Duits Idealisme als reactie hierop, is de moderne theologie binnen het Nederlands protestantisme vanaf de negentiende eeuw een eigen weg gegaan. In dit hoofdstuk wordt beschreven hoe de moderne theologie een eigen visie ontwikkelde ten aanzien van de elementen die in de kerkelijk-liturgische maaltijd een rol zijn gaan spelen. Zo verdienen het element van het offer, de nagedachtenis aan het lijden en sterven van Jezus en de vermeende historische opdracht van Jezus (de instellingswoorden) de nodige aandacht. Kenmerkend voor de moderne theologie is dat zij elke vorm van overheersend leergezag afwees. Ook typeert het moderne gedachtegoed zich door een optimistisch mensbeeld. Van hieruit ontwikkelden vrijzinnige theologen een eigen visie op de zondeval. Zij benaderden die vanuit een door optimisme

ingegeven goddelijke opvoedingsgedachte. Geloof is volgens moderne theologen ten diepste een zaak van innerlijk gemoed. De moderne theologie stelde de waarde van de geloofservaring boven de geloofsleer. Door het streven naar een integer en zuiver geloof ontstond de vraag naar de inhoud van geloofsvoorstellingen, waaronder de kerkelijke vormen. Deze kwamen onder druk te staan omdat zij werden gezien als verouderd en niet meer in lijn met het vernieuwde denken en geloven. De vraag die steeds een rol bleef spelen is hoe de ervaring van de gelovige tot uitdrukking kan worden gebracht indien de uitdrukkingsvormen onder druk staan. Deze kwestie heeft de gemoederen in vrijzinnige kringen bezig gehouden, zo blijkt uit een vijftal historische debatten die in de hierna volgende hoofdstukken zijn onderzocht.

Het eerste debat wordt gepresenteerd in hoofdstuk vier aan de hand van de gebroeders Reinhard (1821-1889) en Herman (1834-1911) Hugenholtz. Zij kunnen worden gezien als zeer consequent in het doorvoeren van de modern-theologische opvattingen van hun tijd. Zo wilden zij het kerkelijke leven hervormen en zagen zij uiteindelijk geen andere keuze dan voor zichzelf een nieuwe geloofsgemeenschap op te richten, bekend als De Vrije Gemeente in Amsterdam. Kerkelijke vormen als de doop en de kerkelijk-liturgische maaltijd beschouwden zij als verouderde vormen die niets meer van doen hadden met het ware moderne gedachtegoed. Deze vormen waren namelijk in hun ogen gebaseerd op aannames die Bijbelwetenschappelijk niet voldoende historisch onderbouwd konden worden. De kritiek van de gebroeders Hugenholtz op de kerkelijke maaltijd was echter niet zozeer gericht op het aspect van de geloofservaring en ontmoeting met Christus. Enige mildheid was er dan ook voor de rooms-katholieke eucharistie, omdat hier sprake is van een presentstelling van Christus. Maar de leer van de transsubstantiatie daarentegen was de gebroeders Hugenholtz een gruwel omdat zij inging tegen de redelijkheid en de wetten van de natuurwetenschap. De persoonlijke relatie met God en Christus diende voor de gebroeders vooral gelegen te zijn in een zedelijke levenswandel waarbij de Christusfiguur tot voorbeeld kon zijn. Daarin krijgt het geloof zijn betekenis en zijn relevantie. Wie oprecht modern wilde zijn, kon dus in de ogen van zowel Reinhard als Herman Hugenholtz niet anders dan breken met de inperkende structuren van de kerk die het geweten van de mens probeerden te vervangen. En zo sneuvelde naast de doop ook de liturgische maaltijd als kerkelijke vorm.

In het vijfde hoofdstuk wordt duidelijk gemaakt hoe de moderne theologie ook de predikant Boudewijn Cornelis Jacobus Mosselmans (1830-1911) in gewetensproblemen bracht met doop en maaltijd. Ook Mosselmans verliet de Nederlandse Hervormde Kerk. Hij sloot zich aan bij de Remonstrantse Broederschap en stichtte in 1878 de eerste remonstrantse gemeente in Groningen. Hier schafte hij de rituelen van doop en maaltijdviëring af, maar in tegenstelling tot in de Amsterdamse Vrije Gemeente werden de kerkelijke vormen in Groningen uiteindelijk toch weer ingevoerd. Dit toont aan dat de kerkelijke praktijk weerbarstiger was dan de leer. Kennelijk zoekt geloof een uitdrukkingsvorm en leidt een kerk zonder vormen tot verschraling van de geloofservaring. Met de opvattingen van de gebroeders Hugenholtz en Mosselmans was de discussie omtrent de kerkelijke vormen nog lang niet beslecht. Dit blijkt uit de drie andere historische debatten, die hierna volgen.

In het zesde hoofdstuk wordt ingezoomd op de Vrijzinnig Hervormden in Nederland (VVH) aan de hand van predikant Karel Albertus Beversluis (1892-1961). Hij hield juist, in tegenstelling tot de predikanten die eerder aan bod kwamen, een sterk pleidooi voor het behoud van de kerkelijke vormen. Onderzoek in de archieven van de VVH toont aan dat binnen deze gelederen de kerkelijke maaltijd door de jaren heen regelmatig punt van aandacht is geweest en deze liturgische vorm kennelijk niet 'in trek was' onder vrijzinnigen binnen en buiten de Nederlandse Hervormde Kerk. Beversluis pleitte echter voor een handhaving van de kerkelijke vormen en verdedigde een herwaardering van de kerkelijke maaltijd. De diepere zin van de kerkelijk-liturgische maaltijd is volgens hem niet zozeer de gedachtenis aan het leven en sterven van Jezus. Het gaat er volgens Beversluis om dat de gelovige in deelname aan de kerkelijke maaltijd geconfronteerd wordt met de kracht die schuilt in het leven en sterven van Christus en de opwekking van de gelovige tot navolging van hem. Hierin krijgt de gelovige deel aan de genade van God en een manier van leven die eeuwigheidswaarde kent. Ook ziet Beversluis de liturgische maaltijd als gemeenschapsversterkend.

In hoofdstuk zeven wordt aandacht besteed aan de remonstrantse predikant en hoogleraar Lambertus Jacobus van Holk (1893-1982). Hij was op tal van terreinen van invloed, zowel binnen als buiten de Remonstrantse Broederschap. Zo zette hij zich in voor de oecumene en hij zag een gezamenlijke liturgische maaltijdviering, waarbij leden van verschillende kerkelijke denominaties welkom waren, als het hoogste ideaal. Van Holk balanceerde in zijn werk tussen enerzijds de kritische rede en anderzijds de geloofservaring, de kenmerken die de vrijzinnigheid zo typeren. Van Holk was er van overtuigd dat de mens een ritueel wezen is en dat geloof een vorm nodig heeft, wil het zeggingskracht hebben. Zijn liturgisch en godsdienstig ontwerp De goddelijke offerande is hier een sterk voorbeeld van. Hiermee heeft Van Holk getracht een liturgisch maaltijdmodel te introduceren dat recht zou doen aan een vrijzinnige opvatting van de kerkelijke maaltijd. Van Holk wist dat hij een gevoelig punt aansneed en dat hij wellicht wel eens op minder steun kon rekenen dan hij had gehoopt. Dit bleek ook in de praktijk het geval te zijn, toen zijn ontwerp bij het bredere vrijzinnige (remonstrantse) publiek weinig aansloeg. De discussie over en de zoektocht naar een betekenisvolle maaltijdviering is na Van Holks poging niet beslecht. De vraag over hoe deze kerkelijke vorm zou kunnen leiden tot een positief en vrijzinnig zelfverstaan dat bijdraagt aan de opbouw van de geloofsgemeenschap en de uitdrukking is van een persoonlijk verinnerlijkt geloof, staat nog altijd open.

In hoofdstuk acht wordt duidelijk dat de oecumenische insteek van Van Holk navolging kreeg in remonstrants hoogleraar Theodoor Marius (Marius) van Leeuwen (1947). In 1982 is na jarenlange overleggen vanuit de brede oecumene, waar ook de Remonstrantse Broederschap aan deelnam, uiteindelijk het zogenaamde BEM-rapport verschenen. Dit rapport, ook wel Lima-rapport genoemd, centreert zich rondom doop, maaltijd en ambt. De Remonstrantse Broederschap heeft in haar reactie op de oecumenische contacten uitgesproken dat de kerkelijk-liturgische maaltijd binnen eigen kring veronachtzaamd is geweest. Vanuit deze erkenning volgde de wens en de ambitie de maaltijd vaker te vieren dan de doorgaans gehanteerde frequentie van

tweemaal per jaar. De winst van het oecumenische proces was voorts dat er meerdere lagen van betekenis aan de maaltijdviering werden erkend. Dit bood ruimte voor remonstrantse gemeenten om een voor hun passend kader van betekenis te genereren als het ging om de maaltijdviering. Zo spreekt het BEM-rapport van betekenisvolle aspecten zoals het uiten van dankbaarheid aan God, de gedachtenis aan het lijden en sterven van Christus, het aanroepen van de Heilige Geest, het samenbrengen en vieren van de gemeenschap en het eschatologische perspectief van Gods toekomst (koninkrijk van God).

Hoewel de Remonstrantse Broederschap en de kerkelijke gemeenten hun commitment hebben uitgesproken ten aanzien van de maaltijd als liturgische vorm, is het daadwerkelijk vieren van de maaltijd in de praktijk nog altijd moeizaam te noemen. De verlegenheid blijft bestaan, ondanks herhaalde pogingen het gesprek ook na Lima opnieuw op gang te brengen. Van Leeuwen heeft zich sterk ingezet voor zowel de oecumene als voor een positieve duiding van de maaltijdviering binnen de Remonstrantse Broederschap. Zo pleit hij voor het ter harte nemen van de pluriforme erfenis van het oecumenische proces met betrekking tot het geven van betekenis aan de maaltijd. Om de zwaarte van de maaltijd te verlichten heeft hij ook gepleit voor een andere opvatting van het zoenoffer, omdat de gangbare klassiek-theologische opvatting hiervan vele vrijzinnigen belet deel te nemen aan de maaltijdviering. Ondanks de afspraken binnen de Remonstrantse Broederschap naar aanleiding van het Lima-rapport en ondanks de inspanningen van Van Leeuwen, blijft het gesprek over de kerkelijk-liturgische maaltijdviering tot op de dag van vandaag gaande, maar blijft de praktijk achter.

Hoofdstuk negen biedt tot slot een systematisch-theologische verkenning. Het grote geheel van de historische debatten overziende, wordt duidelijk dat de afkeer van een traditionele verzoeningstheologie een verbindende factor is en dat men in vrijzinnige kring moeite heeft met de maaltijd als gedachtenis aan het lijden en sterven van Jezus. Wat dit onderzoek ook aantoonst, is dat in de verschillende posities die zijn ingenomen de twee meest in het oog springende kenmerken van vrijzinnigheid om voorrang strijden, te weten de kritische rede en de ervaringsgerichtheid. Hoewel deze karakteristieken onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, toont analyse van de verschillende debatten aan dat deze elementen afwisselend van elkaar op de voorgrond treden. Zo zien we bij de gebroeders Hugenholtz en bij Mosselmans, die weliswaar de focus legden op een zedelijke levenswandel en het geleefde leven, toch een sterke voorliefde voor het rationele. Bij zowel Beversluis als Van Holk zien we meer aandacht voor de geloofservaring als vertrekpunt voor een theologische reflectie op de maaltijd waarbij de verbindende kracht van een geloofsgemeenschap wordt benadrukt. Hoewel ook Van Holk een sterke affiniteit met de oecumene aan de dag legt, zien we bij Van Leeuwen een vergaande inhoudelijke poging de maaltijd met behulp van oecumenische inzichten opnieuw van betekenis te voorzien. Beide remonstrantse theologen waarden de liturgische maaltijd als een manier die geloofsuitdrukking mogelijk maakt.

In dit slothoofdstuk wordt met name dit laatste aspect tegen het licht gehouden van theologische inzichten die de laatste decennia aan invloed winnen. In deze meer

systematisch-theologische exercitie wordt de maaltijd als menselijke praktijk van betekenisgeving en (geloofs-)articulatie als vertrekpunt genomen. Het opvallende is dat deze inzichten met name door vrouwelijke theologen en onderzoekers naar voren worden gebracht. Naast de in dit onderzoek behandelde debatten die gevoerd zijn door mannelijke theologen, worden in dit hoofdstuk enkele hedendaagse vrouwelijke stemmen aan dit onderzoek toegevoegd. De opvatting die vanuit vrouwenstudies sterk naar voren wordt gebracht is dat bij de zoektocht naar theologische concepten vooral moet worden gekeken naar menselijke praktijken en handelingen in het geleefde leven. Dit is een opvatting die aansluit bij de in hoofdstuk twee gepresenteerde inzichten over de vroegchristelijke maaltijdpraktijk.

Binnen deze praktijk staat de openheid richting de toekomst centraal (het koninkrijk van God) en de openheid jegens deelnemers aan de maaltijd. De gedachte aan het zoenoffer kan worden gezien als een in later tijden sterk ontwikkelde notie en theologisch concept. Ten tijde van de praktijk die aan Jezus en zijn volgelingen wordt toegeschreven zien we vooral de openheid, pluriformiteit en de gelijkwaardigheid tot uitdrukking komen rondom de maaltijden. Met deze accentverschuiving van zoenoffer naar openheid neemt de kracht van het vrijzinnige bezwaar tegen de liturgische maaltijdviering af en ontstaat er ruimte voor een vrijzinnige herwaardering van de liturgische maaltijd. Voorts zoomt dit hoofdstuk in op de vraag naar welk type ecclesiologie passend is bij een betekenisgevend kader van de maaltijd waarbij een toekomstgerichtheid en het ideaal van het koninkrijk van God centraal staat. Een gemeenschap die vanuit de visie van openheid en volgens het ideaal van het koninkrijk van God maaltijd houdt, wordt gekenmerkt door een principiële openheid en het willen dragen van verantwoordelijkheid voor gelovige stemmen die als tegengesteld aan elkaar kunnen worden ervaren. Het is vanuit deze perspectiefwisseling dat de vrijzinnigheid zichzelf een vorm zou kunnen scheppen die recht doet aan haar christelijke wortels en waarbij zij de gelovigen in staat stelt geloofservaringen te articuleren. Hiermee doet de vrijzinnigheid recht aan zowel haar kritische onderzoekende geest, als haar gerichtheid op de ervaring en zoekt zij op eigen wijze aansluiting bij de vertrouwde gebruiken van de christelijke geloofsgemeenschap in de brede zin van het woord.

Summary

A Disputed Meal

Debates on the Church Liturgical Meal in Dutch Liberalism

This study deals with the debate on the celebration of a liturgical meal in modern theology as it emerged in the nineteenth century in Dutch liberal Protestantism. The occasion for this study is the reservation on the part of liberal Protestantism that can be found in history and in contemporary practice with respect to rituals and particularly the liturgical meal. This study shows where the liberal resistance can be found in theology and history. After elucidating arguments and reasons, the study then explores how the church meal can be made relevant again for contemporary liberalism through another framework that can give it meaning. The central question in this study is:

To what theological reflections is the reservation in liberal circles in the Netherlands concerning the church liturgical meal connected, and what are or have been the practical consequences of this for the liturgical meal in the life of the church?

This central problem is answered by means of the following research questions:

- how did the liturgical meal develop within Dutch Protestantism in general?
- what is the (historical) context of liberalism in the Netherlands and what are its characteristics?
- what objections did liberalism traditionally have against the liturgical meal?
- what are the consequences of this for the practice of the liturgical meal within Dutch liberalism?
- in what way can the celebration of the meal be of surplus value for (liberal) believers and what significant perspectives can be offered for this?

The first chapter presents the structure of this study. This work fits in with various studies in anthropology and religious studies that proceed on the basis of a general human phenomenon. People give meaning to the world through symbols and rituals, and the latter help people understand the world. The church liturgical meal is viewed as a human act by which the participants in the meal give meaning to the world in which they live and at the same time the meal is a practice from which they derive meaning. Chapters two up to and including eight are historical in nature. Using a more systematic theological approach, the final chapter answers the question how the celebration of the meal can be relevant for liberal faith and practice, now and in the future.

In the second chapter, I examine the history and practice of the Christian celebration of the meal. Research makes clear that the history of Christianity developed via regional and local practices of believers. These practices thus in turn have produced theological insights that have again influenced local practices. This process of mutual influence is already visible in the earliest contours of Christianity, in the early

stages of the church and in the Middle Ages and the Reformation. What is striking is the line that crystallized in history with respect to the (liturgical) meal. Although the biblical sources witness to an open meal culture instituted by and around Jesus, in which the ideal of the Kingdom of God was given expression in different ways, the model of the alleged last meal during Jesus' life, i.e., the last supper, came to form the basis of the (contemporary) church celebration of the meal. This meal has developed into *the* model of the church celebration of the meal and has become connected with elements of gratitude, sacrifice, and commemoration of the suffering and death of Jesus. In this development, the words of institution have come to play a crucial role. This has happened at the expense of the initial openness of the meal during Jesus' life and his orientation to the Kingdom of God. This chapter also makes clear that the meal has functioned throughout the centuries as an instrument for creating solidarity in faith communities. As such, the meal celebration played a role not only in the faith life of the individual believer but also in building up the faith community as a whole.

The third chapter looks at liberalism, whose roots are found in the rise of nineteenth-century modern theology in Protestantism in the Netherlands. Liberalism should be seen primarily as a spiritual attitude. It has always striven to bring the contemporary mindset* into accord with (biblical) scientific insights. Liberalism is characterized both by a critical-investigative pole and by an emotional pole that places (faith) experience at the center. As a movement, liberalism is anything but uniform and clearly defined: it is diverse and dynamic. Under the influence of humanism, the Enlightenment, and German idealism as a reaction to the Enlightenment, Dutch liberalism has gone its own way since the nineteenth century. In this chapter, I describe how modern theology developed its own view of the elements that have come to play a role in the church liturgical meal. Thus, the element of sacrifice, the commemoration of the suffering and death of Jesus, and the alleged historical commission given by Jesus (the words of institution) merit the necessary attention. Modern theology is characterized by its rejection of any kind of controlling doctrinal authority. Modern thinking is also characterized by an optimistic view of humankind. Starting from this, liberal theologians developed their own view of the fall into sin. They approached it from the idea, inspired by optimism, of divine education. According to modern theologians, faith is fundamentally a matter of one's own heart or mind. Modern theology attached greater value to faith experience than to doctrine. By striving for an integral and pure faith, the question of the content of doctrines, including church forms or liturgical practice, arose. These forms were subjected to pressure because they were seen as antiquated and no longer in line with modern thinking and faith. The question that constantly plays a role is how the experience of the believer can be expressed if the forms of expressing it are under pressure. This question has preoccupied liberal circles, as is apparent from five historical debates that are explored in the following five chapters.

The first debate is presented in chapter four by means of the brothers Reinhard (1821-1889) and Herman (1834-1911) Hugenholtz. They can be seen as very consistent in applying the modern theological views of their time. Thus, they wanted to reform church life and in the end saw no other choice than to found a new faith community for themselves, known was the *Vrije Gemeente* (Free Congregation) in Am-

sterdam. Church forms like baptism, and the church liturgical meal were viewed as antiquated forms that no longer had anything to do with true modern thinking. That is, these forms were, in their view, based on assumptions that, from the perspective of biblical studies, could no longer find sufficient historical bases. The criticism the Hugenholtz brothers had of the church meal was, however, not so much aimed at the aspect of faith experience and the encounter with Christ. They were also thus somewhat mild in their view of the Roman Catholic Eucharist because it included the idea of Christ being made present. But the Hugenholtz brothers viewed the doctrine of transubstantiation as an atrocity because it went against reason and the laws of nature. The personal relationship with God and Christ should, according to the brothers, lie for the most part in an ethical life in which the Christ figure could become an example. It was here that faith gained its significance and relevance. Thus, whoever wished to be viewed as authentically modern could – in the view of both Reinhard and Herman Hugenholtz – do nothing else than break with the limiting structures of the church that attempted to take the place of human conscience. And that is how both baptism and the liturgical meal were abandoned as church forms.

The fifth chapter makes clear how modern theology raised questions of conscience for the pastor Boudewijn Cornelis Jacobus Mosselmans (1830-1911) in connection with baptism and the liturgical meal. Mosselmans also left the Dutch Reformed Church. He joined the Remonstrant Brotherhood and founded the first Remonstrant church in Groningen. Here he abandoned the rituals of baptism and the liturgical meal but, in contrast to the Amsterdam Vrije Gemeente, the church forms were reintroduced in the end in Groningen. This shows that church practice was more resilient than the doctrine. Obviously, faith sought a form of expression and a church without such forms led to the impoverishment of the faith experience. Given the views of the Hugenholtz brothers and Mosselmans, the issues concerning the church forms was not settled for a long time*. This is apparent from the three historical debates that are presented below.

The sixth chapter focuses on the Vrijzinnig Hervormden in Nederland (VVH: The Liberal Reformed in the Netherlands) by looking at Pastor Karel Albertus Beversluis (1892-1961). Precisely in contrast to the ministers we discussed earlier, he strongly defended keeping the church forms. Research into the archives of the VVH shows that the church meal was a regular point of discussion among these people throughout the years and that this liturgical practice was not ‘popular’ among liberals within and outside the Dutch Reformed Church. But Beversluis argued for maintaining the church forms and defended a reevaluation of the church meal. The deeper meaning of this meal, according to him, is not so much the commemoration of the life and death of Jesus. Rather, in his view, it was that the believer is confronted in the participation in the church meal with the power that lies in the life and death of Christ and the stimulation of the believer to imitate Jesus. It is through this that the believer partakes in the grace of God and a way of life that has eternal value. Beversluis also sees the liturgical meal as a way of strengthening the sense of community.

In chapter seven, we look at the Remonstrant pastor and professor Lambertus Jacobus van Holk (1893-1982). Van Holk was influential in a number of areas, both

within and outside the Remonstrant Brotherhood. He thus devoted himself to ecumenism and saw the communal liturgical meal to which members from various denominations were welcome as the highest ideal of the church. In his work Van Holk walked a tight rope between critical reason on the one hand and faith experience on the other, both of which characterize liberalism. Van Holk was convinced that the human being is a ritual being and that faith needed a form if it was to have any power of expression. His liturgical and religious work *De goddelijke offerande* (The Divine Sacrifice) is a very good example of this. In this work, Van Holk attempts to introduce a model of the liturgical meal that does justice to a liberal view of the church meal. Van Holk knew that this was a sensitive nerve and that he could perhaps count on less support at some time than he had hoped. This did turn out to be the case when his ideas attracted little interest in wider liberal (Remonstrant) circles. But the discussion on and the search for a meaningful celebration of the meal did not end with Van Holk's attempt. The question of how this church form could lead to a positive and liberal self-understanding that contributes to the edification of the faith community and expresses a personal, internalized faith was still open.

Chapter eight clearly shows that Van Holk's ecumenical approach was taken up by the Remonstrant professor, Theodoor Marius (Marius) van Leeuwen (1947-). In 1982, after years of discussion in broad ecumenical circles in which the Remonstrant Brotherhood took part, the so-called BEM report ultimately appeared. This report, also called the Lima Document, focused on baptism, the Eucharist, and ministry. In their reaction to the ecumenical contacts, the Remonstrants acknowledged that they had neglected the church liturgical meal. This acknowledgement was followed by the wish and the ambition to celebrate the meal more often than the usual frequency of twice a year. The gain of this ecumenical process, furthermore, was several layers of meaning of the liturgical meal were recognized. This provided room for Remonstrant congregations to generate a framework of meaning that fit them with respect to the celebration of the meal. Thus, the BEM report speaks of meaningful aspects such as the expression of gratitude to God, the commemoration of the suffering and death of Christ, the appeal to the Holy Spirit, the gathering and celebration of the community, and the eschatological perspective of God's future (kingdom of God).

Although the Remonstrant Brotherhood and the church congregations stated their commitment concerning the meal as a liturgical form, the actual celebration of the meal is still difficult. Despite repeated attempts, after Lima as well, to restart the discussion, their reservation still remains. Van Leeuwen went to great lengths for both ecumenism as well as a positive interpretation of the meal with the Remonstrant Brotherhood. He thus argues for taking to heart the pluriform heritage of the ecumenical process with respect to giving meaning to the meal. To lighten the severity of the meal somewhat, he argues for a different view of the atoning sacrifice because the usual classical theological view of this prevented many Remonstrants from participating in the celebration. Because the agreements among the Remonstrants because of the Lima Document and despite Van Leeuwen's efforts, the discussion of the church liturgical meal still continues today, even though the practice lags behind.

Finally, chapter nine offers a systematic theological exploration. Surveying the

large whole of the historical debates, it becomes clear that the rejection of a traditional theology of reconciliation is a binding factor and that people in liberal circles have difficulty with the meal as a commemoration of the suffering and death of Jesus. What this study also shows is that the two characteristics of liberalism that stand out in the various positions taken strive for dominance, i.e., critical reason and the focus on experience. Although these characteristics are inseparably connected, an analysis of the various debates shows that the elements appear alternatively in the foreground. Thus, we see in the Hugenholtz brothers and Mosselmans, who did indeed place the emphasis on a moral life and a lived life, nonetheless had a strong preference for the rational. In both Beversluis and Van Holk we see more attention to faith experience as the starting point for theological reflection on the meal, whereby they emphasize the binding power of a faith community. Although Van Holk also shows great affinity with the ecumenical movement, in Van Leeuwen we see a far-reaching attempt regarding content in Van Leeuwen to provide new meaning to the meal by means of ecumenical insights. Both Remonstrant theologians value the liturgical meal as a way to make the expression of faith possible.

This latter aspect in particular is examined in this final chapter in relation to theological insights that have gained influence in recent decades. In this more systematic theological exercise, the meal is taken as a human practice of giving meaning and (faith) articulation as the starting point. It is striking that these insights are introduced especially by women theologians and researchers. In addition to the debates treated in this study that are conducted by male theologians, some contemporary female voices are added to the debate in this chapter. The view that strongly emerges from women's studies is that in the search for theological concepts, one must look primarily to human practices and actions in lived life. This is a view that links up to the insights presented in chapter 2 on the early Christian practice regarding the meal.

Within this practice, the openness to the future (the kingdom of God) and towards participants in the meal is central. The notion of the atoning sacrifice can be seen as an idea and theological concept that was very much developed in later times. In the practice that was attributed to Jesus and his disciples in their time, we see primarily openness, pluriformity, and equality coming to expression around the meal. With this shift in accent from atoning sacrifice to openness, the liberal objection to the liturgical meal becomes less powerful, and there is room for a liberal reevaluation of this meal. Furthermore, this chapter focuses on the question of what type of ecclesiology fits with a meaning-giving framework of the meal in which a future orientation and the ideal of the kingdom of God is central. A community that celebrates the meal in openness and in line with the ideal of the kingdom of God is characterized by a principal openness and willingness to bear responsibility for believing voices that can be experienced as opposed to each other. It is because of this change in perspective that liberalism can create a form for itself that does justice to its Christian roots and whereby the believers are enabled to articulate faith experiences. With this, liberalism does justice both to its critical investigative spirit as well its focus on experience, and it seeks to connect in its own way with the well-known customs of the Christian faith community in the broad sense of the word.

Bronnen en literatuur

Archivalia

Het Utrechts Archief

Toegangsnr. 64, Vereniging van vrijzinnige hervormden in Nederland (1905) 1913-1980.

inv.nr. 1, Notulen van de algemene ledenvergaderingen, 1913-1938.

inv.nr. 11, Notulen van het centraal comité, sinds 1913 het hoofdbestuur, 1905-1977, 1926-1935.

inv.nr. 12, Notulen van het centraal comité, sinds 1913 het Hoofdbestuur, 1905-1977, 1936-1951.

inv.nr. 30, Ingekomen en minuten van uitgegane stukken, 1908-1979, 1931-1932.

inv.nr. 31, Ingekomen en minuten van uitgegane stukken, 1908-1979, 1933-1937;

inv.nrs. 295-324, *Kerk en Wereld, weekblad voor vrijzinnig-protestanten*, 1931-1980.

inv.nr. 540, Nota van G. Scheper over de praktijk van doop, catechese, avondmaal en huwelijk in de ordinanties 8, 9, 10 en 12 van de nieuwe kerkorde (ca. 1954).

Regionaal Historisch Centrum Groninger Archieven

Toegangsnr. 374, Remonstrantse gemeente te Groningen, 1878-1985.

Inleiding.

inv.nr. 1, Notulen van bestuurs- en algemene ledenvergaderingen, 1878-1979, 1878-1898 mei.

inv.nr. 5, Notulen van bestuurs- en algemene ledenvergaderingen, 1878-1979, 1934-1943 september.

Toegangsnr. 1517, Kerkenraad van Hervormde Gemeente te Groningen, 1568-1951 (1976).

inv.nr. 14, Notulen van de kerkeraad, 1594-1952, 10 juli 1867-29 mei 1891.

Literatuur

Adriaanse, H.J., 'Geloof als bewaren van een geheim', in: W.B. Drees ed., *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1999) 85-101.

Aken, Lucie J.N.K. van, *De Remonstrantsche Broederschap in verleden en heden. Een historische schets* (Arnhem 1947).

Akker, Nico van den en Peter Nissen, *Wegen en dwarswegen. Tweeduizend jaar christendom in hoofdlijnen* (Amsterdam 1999).

Alikin, Valeriy, *The earliest history of the Christian gathering. Origin, development and content of the Christian gathering in the first to third centuries* (Leiden 2010).

Alvar, Jaime, *Romanising oriental gods, myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mithras* (Leiden 2008).

Amorie van der Hoeven, A. des jr., *De godsdienst, het wezen van den mensch* (Leeuwarden 1848).

Anbeek, Christa, *Aan de heidenen overgeleverd. Hoe de theologie de 21^{ste} eeuw kan overleven* (Utrecht 2013).

Anbeek, Christa en Ada de Jong, *De berg van de ziel* (Utrecht 2013).

Anbeek, Christa, 'The courage to be vulnerable: philosophical considerations', *International Journal of Philosophy and Theology* 82 nr. 1 (2021) 64-76.

- Andresen, Carl, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Berlijn 1971).
- Augustijn, C. e.a., *Reformatica. Teksten uit de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Zoetermeer 1996).
- Baarlink, H., 'De eerste brief aan de Korinthiërs', in: idem e.a., *Inleiding tot het Nieuwe Testament* (Kampen 1989) 194-216.
- Bakker, D., 'Het Avondmaal als Symbool van Christelijke Eenheid', *Kerk en Wereld* 24 nr. (1932) 2.
- Bakker, D., 'Leertucht of Open Kerk', *Kerk en Wereld* 28 nr. 2 (1936) 1-2.
- Bakker, D., 'De Vrijz. Hervormden en het Reorganisatie-Ontwerp', *Kerk en Wereld* 29 nr. 25 (1937) (1) 2-7.
- Balke, W., 'De avondmaalsleer van Zwingli', in: W. van 't Spijker ed., *Bij brood en beker. Leer en gebruik van het heilig avondmaal in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk* (2^e druk; Kampen 1999) 149-177.
- Barnard, Tjaard, *Van 'verstoten kind' tot belijdende kerk. De Remonstrantse Broederschap tussen 1850 en 1940* (Amsterdam 2006).
- Barnard, Tjaard, 'Remonstrantie: banier of steen des aanstoots', in: Koen Holtzapffel en Marius van Leeuwen ed., *De Remonstrantie 400 jaar. Ontstaan, historie, actualiteit* (Zoetermeer 2010) 92-105.
- Bartelink, G.J.M., *Twee apologeten uit het vroege christendom. Justinus en Athenagoras* (Kampen 1986).
- Bavinck, Herman, *Geloofs zekerheid*. Teksten ingeleid en geannoteerd door Henk van den Belt (Soesterberg 2016).
- Beck, Roger, *The Religion of the Mithras cult in the Roman Empire. Mysteries of the unconquered sun* (New York 2006).
- Bell, Catherine, *Ritual theory, ritual practice* (Oxford 1992).
- Bell, Catherine, *Ritual perspectives and dimensions* (New York en Oxford 1997).
- Belt Henk van den, *The authority of Scripture in Reformed theology. Truth and trust* (Leiden en Boston 2008).
- Benjamins, Rick, 'Een en Ander. De traditie van de moderne theologie' (Kampen 2008).
- Benjamins, Rick, 'Innig godsdienstig en wetenschappelijk, vroomheid en rationaliteit in de vrijzinnige theologie' (Oratie Rijksuniversiteit Groningen (RUG) Groningen 2013).
- Berg, Mariecke van den, 'Setting the table anew. Queering the Lord's supper in contemporary art', in: Mark D. Chapman en Dominic Janes ed., *New approaches in history and theology to same-sex love and desire* (Londen 2018) 227-248.
- Berkvens-Stevelinck, Christiane, *Vrije rituelen. Vorm geven aan het leven* (Zoetermeer 2007).
- Berkvens-Stevelinck, Christiane en Sytze de Vries, *Vieren en brevieren. Liturgische bouwstenen voor kleine geloofsgemeenschappen* (Zoetermeer 2009).
- Berkhof, H., *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer* (7^e druk; Nijkerk 1993).
- Betz, Hans Dieter, 'Unique by comparison: The eucharist and Mithras cult', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity III* (Tübingen 2017) 1795-1832.
- Beverluis, K.A., *Onze sacramenten. Welke waarde hebben doop en avondmaal voor de vrijzinnige Hervormden?* (Assen 1933).
- Beverluis, K.A., M.A. Beek en D.A. Vorster, *Geloof is genade* (Delft z.j. [1936]).
- Beverluis, K.A., 'De achtergrond der huidige reorganisatie-beweging in de Ned. Herv. Kerk', *Theologie en Praktijk* 1 (1938) 33-43.
- Beverluis, K.A., *Jezus en het Christendom Lesboekje voor de catechisatie* (Assen 1941).
- Beverluis, K.A., *Een halve eeuw strijd en opbouw. Ontstaan en ontwikkeling der Vrijzinnige Hervormde Beweging* (Assen 1953).
- Bisschop Boele, J.H.W., *Toespraak ter herdenking van wijlen ds. B.C.J. Mosselmans emer.*

- predikant, gehouden in de Remonstrantse Kerk te Groningen op 22 januari 1911* (Groningen 1911).
- Boer, S. de, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa* (Assen 1968).
- Boer, Theo de en Ger Groot, *Religie zonder God. Een dialoog* (Amsterdam 2013).
- Bradshaw, Paul F., *Eucharistic Origins* (Londen 2004).
- Bradshaw, Paul F. en Maxwell E. Johnson, *The eucharistic liturgies. Their evolution and interpretation* (Minnesota 2012).
- Brändle, Rudolf, 'Eucharistie und christliches leben bei Johannes Chryostomus und Theodor von Mopsuestia', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 1185-1209.
- Brink, G. van den en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding* (Zoetermeer 2012).
- Bromiley, G.W. ed., *Zwingli and Bullinger. Selected translations with introductions and notes* (Philadelphia 1953).
- Brown, Peter, *The cult of the Saints. Its rise and function in Latin christianity* (Chicago 1981).
- Buitenwerf-van der Molen, Mirjam, *God van vooruitgang. De popularisering van het modern-theologische gedachtegoed in Nederland (1857-1880)* (Hilversum 2007).
- Buning, H., 'Tussen revolutie en restauratie (de tijd na 1968)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 453-508.
- Burnett, Amy Nelson, 'The social history of communion and the reformation of the eucharist', *Past & Present* 211 nr. 1 (2011) 77-119.
- Calvijn, Johannes, *Eén met Christus. Een klein traktaat over het Heilig Avondmaal*. Vertaald en ingeleid door Herman Speelman (Kampen 2014).
- Cavanaugh, William T., *Field Hospital. The church's engagement with a wounded world* (Grand Rapids en Cambridge 2016).
- Clauss, Manfred, *Mithras. Kult und Mysterium* (Darmstadt 2012).
- Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the process and responses*. Faith and Order Paper nr. 149 (Genève 1990).
- Cossee, E.H., *Abraham des Amorie van der Hoeven, 1798-1855* (Kampen 1988).
- Cossee, E.H., 'Wij hebben wat anders en beters te doen. Ds. B.J.C. Mosselmans en de stichting der Remonstrantse gemeente te Groningen', in: G. van Halsema e.a., *Geloven in Groningen. Capita selecta uit de geloofsgeschiedenis van een stad* (Kampen 1990) 261-266.
- Cossee, Eric H., 'Tegendraadse theologie: terugblik op vier eeuwen vrijzinnigheid in Nederland', in: W.B. Drees ed., *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1999) 181-200.
- Cossee, Eric H., 'De stichting van De Vrije Gemeente, haar voorgeschiedenis en uitwerking', in: J.D. Snel e.a. ed., *En God bleef toch in Mokum. Amsterdamse kerkgeschiedenis in de negentiende en twintigste eeuw* (Delft 2000) 99-116.
- Coq, Adriaan Ie, *Wat vlied' of bezwijk'. Het vrijzinnig kerklied in Nederland 1870-1973* (Kampen 2005).
- Crossan, John Dominic, *Jezus. Een revolutionaire biografie* (Amsterdam 1994).
- Crossan, John Dominic, *God & Empire. Jesus against Rome, then and now* (New York 2007).
- Dankbaar, W.F., *Communiegebruiken in de eeuw der Reformatie* (Groningen 1987).
- Deetman, J., *Voor vrijheid en recht, woord van opwekking aan het adres van alle vrijzinnig-hervormden* (2^e druk; Huis ter Heide 1928).
- De Vrije Gemeente. Beginselen en werkwijze* (Amsterdam 1952).
- Dicou, Bert, 'Maaltijden en de Maaltijd', in: Sigrid Coenradie en Koen Holtzapffel ed., *Spelen met Grenzen. Over contrastervaringen* (Utrecht 2018) 142-150.
- Dicou, Bert, Claartje Kruijff en Joost Röselaers ed., *Ons leven vieren. Remonstranten en an-*

- deren over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk (Utrecht 2019).
- Dijn, Herman de, *Rituelen. Waarom we niet zonder kunnen* (Antwerpen 2018).
- Dijn, Herman de, 'Een eredienst is geen feestje', www.destandaard.be [11 december 2020].
- Dorrien, Gary, *Kantian reason and Hegelian spirit. The idealistic logic of modern theology* (Chichester 2012).
- Douwes, J. jr., 'Wat is moderne theologie?', *Stemmen voor waarheid en vrede. Evangelisch tijdschrift voor de Protestantische kerken* 3 (1866) 18-25.
- Dumbreck, Geoff, *Schleiermacher and religious feeling* (Leuven 2012).
- Ferguson, Everett, *Backgrounds of early christianity* (Michigan 1993).
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo e.a., *The christian catacombs of Rome. History, decoration, inscriptions* (Rensburg 1999).
- Fiolet, H.A.M., 'Getuige van de een-makende kracht van het geloof in Christus', *Remonstrants Weekblad* 41 nr. 3 (1982) 4-5.
- Frank, Georgia, 'Taste and See: the eucharist and the eyes of faith in the fourth century', *Church History* 70 nr. 7 (2001) 619-643.
- Frerichs, Lieneke, *Nescio. Leven en werk van J. H. F. Grönloh* (Amsterdam 2021).
- Geertz, Clifford, 'Religion as a cultural system', in: Idem, *The interpretation of cultures. Selected essays* (z.p. 1993) 87-125.
- Genderen, J. van, 'Het avondmaal in de oude kerk en in de kerk van het oosten', in: W. van 't Spijker ed., *Bij brood en beker. Leer en gebruik van het heilig avondmaal in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk* (2^e druk; Kampen 1999) 67-89.
- Goyvaerts, Sam, 'Maaltijd die verenigt!? Enkele reflecties over de eucharistische praktijk in Vlaanderen', in: Mirella Klomp, Peter-Ben Smit en Iris Speckmann ed., *Rond de tafel. Maaltijd vieren in liturgische contexten* (Abdij van Berne 2018) 105-117.
- Grimes, Ronald, *Beginnings in ritual studies* (Washington 1982).
- Grimes, Ronald, *Deeply into the Bone. Re-inventing rites of passage* (Berkeley, Los Angeles en Londen 2002).
- Groot, A. de, 'Mosselmans, Boudewijn Cornelis Jacobus (1830-1911)', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme I* (Kampen 1978) 195-196.
- Haardt, Maaïke de, 'Kom, eet mijn brood. Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse' (Oratie Katholieke Universiteit Nijmegen 1999).
- Haardt, Maaïke de, '...een innig fluisteren. Over hoop, verlangen en verandering' (Afscheidsrede Radboud Universiteit (RU) Nijmegen 2018).
- Haentjens, A.H., *Fragmenten uit de geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap* (Lochem 1959).
- Hauerwas, Stanley, *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving* (Zoetermeer 2010).
- Heer-Cremer, A.L. de, G.J. Heering en P.D. Tjalsma, 'De inrichting van de Remonstrantse Broederschap', in: *De Remonstrantse Broederschap, wat zij is en wat zij wil* (geheel herziene druk; Lochem 1950) 29-35.
- Heering, J.P., 'Het vrijzinnig protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd (1900-1925)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 57-160.
- Heidinga, J., 'Wat doen we rond de Avondmaalstafel?', *Opwaarts* 25 nr. 6 (1953) 2.
- Heron, Alasdair, 'One Church and the pure preaching of the Word. Theses and observations on the theme', in: Eduardus van der Borgh ed., *The unity of the church, a theological state of the art and beyond* (Leiden 2010).
- Heyer, C.J. den, *Paulus. Man van twee werelden* (Zoetermeer 1998).
- Heyer, C.J. den, *De maaltijd van de Heer. Exegetische en bijbeltheologische studie over Pascha en Avondmaal* (Kampen 1990).

- Hille, Hans van, *Elkaar een dienst bewijzen* (Utrecht 1975).
- Hobson, Theo, *Reinventing liberal christianity* (Grand Rapids en Cambridge 2013).
- Hoenderdaal, G.J., 'Professor van Holk geeft zijn afscheidscollege aan de Leidse Universiteit', *Remonstrants Weekblad* 23 nr. 23 (1964) 3-4.
- Hoenderdaal, G.J., *Risikant Spel. Liturgie in een gesecculariseerde wereld* (Utrecht 1977).
- Hoenderdaal, G.J., 'Remonstrant met hart en ziel', *Remonstrants Weekblad* 41 nr. 3 (1982) 2.
- Hoenderdaal, G.J., 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen (1925-1940)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 161-298.
- Hofstede de Groot, P., *De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid. Toespraak aan zijne vroegere en tegenwoordige leerlingen, na vervulde vijftienvijftigjarige Hoogleraarsbediening van P. Hofstede de Groot* (Groningen 1855).
- Hofstede de Groot, P. en C. Herwerden Hz., *Over moderne theologie. Mededeelingen en beschouwingen omtrent eenige van hare belangrijkste voortbrengselen* (Groningen 1862).
- Holk, L.J. van, 'Ons godsdienstig samenzijn, het avondmaal', *Uit de Remonstrantsche Broederschap* 32 (1920-1921) 143-154.
- Holk, L.J. van, *De Heilige Wake. Een essay over den nood van onzen tijd* (Leiden 1926).
- Holk, L.J. van, 'Godsdienst is aanbidding', in: *Moderne vroomheid. Een bundel preeken* (Zeist 1926) 31-53.
- Holk, L.J. van, 'Naar een nieuwe liturgie', *Kerk en Kerkgaan*, V.P.R.O uitgave nr. 90 (1930) 3-6.
- Holk, L.J. van, 'Het Vrijzinnig-Protestantsche Kerkbegrip', *Vox Theologica* 4 nr. 5 (1933) 121-126.
- Holk, L.J. van, *De beteekenis van volk en staat en hun verhouding tot godsdienst en kerk* (Hillegom 1934).
- Holk, L.J. van, *De goddelijke offerande, een godsdienstig ontwerp* (Leiden 1939).
- Holk, L.J. van, *De boodschap van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1939).
- Holk, L.J. van e.a., *Geloofsbezit en levensrichting. Inleiding tot het godsdienstig leven in de Remonstrantsche Broederschap* (Zeist 1940).
- Holk, L.J. van, *Vrijzinnig christendom nu* (Amsterdam 1947).
- Holk, L.J. van, 'Systematische vragen inzake een theologie van de Heilige Geest', *Oriëntatie, referaten-reeks uit Remonstranse kring* (Lochem 1956) 27-48.
- Holk, L.J. van, 'Wat is er met de mens gebeurd?', in: *Hoe gaat het verder met de kerk? Kort bestek* (18). Uitgave van de Theologische Commissie van het Convent van Predikanten der Remonstrante Broederschap (Utrecht 1973) 5-15.
- Holtzapffel, K.J., *Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen, over het eschatologisch element in de vrijzinnig protestantse theologie bij de remonstranten K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering* (Gorinchem 2009).
- Hooft, F.L. van 't, 'Hugenholtz, Petrus Hermanus (1796-1871)', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme II* (Kampen 1983) 265.
- Hooykaas, I. en H.C. Lohr, 'De orthodoxie en de moderne richting', in: *Het godsdienstig geloof en leven van onze dagen, voor het volk geschetst* (Rotterdam 1876) 48-75.
- Horst, A.K.E., 'In memoriam Boudewijn Cornelis Jacobus Mosselmans', *Uit de Remonstrantsche Broederschap* 22 (1911) 129-133.
- Houweling, W., 'Vrijzinnig vieren', *Beleving, eucharistie en avondmaal, oecumenische bezinning* (Amersfoort 2016) 42-43.
- [Huet, D.Th.], *Wenken opzigtelijk moderne theologie* ('s-Gravenhage 1858).
- Hugenholtz, P.H. jr. ed., 'De stichting der Vrije Gemeente te Amsterdam', *Stemmen uit de Vrije Gemeente I* nr. 1 (1878) 9-22.
- Hugenholtz, Ph.R., 'De Christologie en de huidige godsdienstwetenschap', *Theologisch Tijdschrift* 15 (z. nr.) (1881) 30-52.

- Hughenoltz, Ph.R. 'Iets over de Vrije Gemeenten', *Stemmen uit de Vrije Gemeente* 7 (1884 [1885]) 145-155.
- Hughenoltz, Ph.R. 'Remonstransche broederschap of Vrije Gemeenten', *Stemmen uit de Vrije Gemeente* 13 (1890) 200-207.
- Hughenoltz, P.H. jr., *Licht en Schaduw. Indrukken van het godsdienstig leven in Amerika* (Amsterdam 1890).
- Hughenoltz, P.H. jr., *Ethisch Pantheïsme* (Amsterdam 1903).
- Hughenoltz, P.H. jr., *Indrukken en Herinneringen* (Amsterdam 1904).
- Hughenoltz, P.H. jr., *Religion and Liberty, addresses and papers at the second international council of unitarian and other liberal religious thinkers and workers, held in Amsterdam, september, 1903* (Leiden 1904).
- Hughenoltz, P.H. jr., *Innerlijk leven. Zielsbeschouwingen* (Amsterdam 1907).
- Hughenoltz, P.H. jr., *Afscheidwoord aan de leden en vrienden der Vrije Gemeente* (Amsterdam 1909).
- Hughenoltz, P.H. jr., *Levenslicht uit vroeger eeuwen* (Amsterdam 1910).
- Hughenoltz, P.H. jr., 'De stichting der Vrije Gemeente te Amsterdam', in: H. Rogaar ed., *Bloemlezing uit de toespraken en artikelen van P.H. Hughenoltz jr. Uitgegeven ter zijner nagedachtenis* (Gouda 1912) 4-22.
- Hughenoltz, P.H. jr., 'Onze lijdensprediking', in: H. Rogaar ed., *Bloemlezing uit de toespraken en artikelen van P.H. Hughenoltz jr. Uitgegeven ter zijner nagedachtenis* (Gouda 1912) 23-32.
- Hughenoltz, P.H. jr., 'De opening van het verenigingsgebouw der "Vrije Gemeente" te Amsterdam', in: H. Rogaar ed., *Bloemlezing uit de toespraken en artikelen van P.H. Hughenoltz jr. Uitgegeven ter zijner nagedachtenis* (Gouda 1912) 48-64.
- Hughenoltz, P.H. jr., *Hughenoltz' levenslicht uit den nieuweren tijd*, herzien en bijgewerkt door M. Bruyel-de Favauge e.a. (Amsterdam 1914).
- Hughenoltz, F.W.N., 'Bid en Werk', in: *Hughenoltz' levenslicht uit den nieuweren tijd*, herzien en bijgewerkt door M. Bruyel-de Favauge e.a. (6^e druk; Amsterdam 1914) 174-175.
- Hunsinger, George, *The eucharist and ecumenism* (Cambridge 2008).
- Immink, F.G., *Het heilige gebeurt. Praktijk, theologie en traditie van de protestantse kerkdienst* (Zoetermeer 2011).
- Jacobs, J.Y.H.A., 'Van waarnemer tot medespeler. De betrokkenheid van L.J. van Holk bij het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie (1962-1965)', *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis* na 1800 16 nr. 38 (1993) 1-23.
- Jansen, Derk, *Op zoek naar nieuwe zekerheid. Negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme* (Groningen 1994).
- Jansen, D., 'Hughenoltz jr., Petrus Hermannus (1834-1911)', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme V* (Kampen 2001) 267-269.
- Jansen, D., 'Hughenoltz, Philip Reinhard (1821-1889)', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme V* (Kampen 2001) 269-271.
- Jay, Martin, *Songs of Experience. Modern American and European variations on a universal theme* (Berkeley, Los Angeles en Londen 2005).
- Jones, Serene, 'Women's experience between a rock and a hard place. Feminist, womanist, and mujerista theologies in North America', in: Rebecca S. Chopp en Sheila Greeve Davaney ed., *Horizons in feminist theology. Identity, tradition, and norms* (Minneapolis 1997) 33-53.
- Jones, Serene, *Feminist theory and christian theology. Cartographies of Grace* (Minneapolis 2000).
- Jones, Serene, 'Feminist theology and the global imagination', in: Sheila Briggs en Mary McClintock Fulkerson ed., *The Oxford handbook of feminist theology* (Oxford 2011).
- Jones, Serene, *Call it Grace. Finding meaning in a fractured world* (New York 2019).
- Jonge, H.J. de, 'Oorsprong en eerste ontwikkeling van de vroegchristelijke samenkomst' (Afscheidrede Universiteit Leiden (LU) Leiden 2007).

- Jonge, Henk Jan de, 'The early history of the Lord's supper', in: Jan Willem van Henten en Anton Houtepen ed., *Religious identity and the invention of tradition. Papers read at a NOSTER conference in Soesterberg* (Assen 2001) 209-237.
- Junte, Martijn, *De moeite waard om door te geven. De remonstrantse traditie aan het begin van de 21^e eeuw* (Amsterdam 2017).
- Kapelle, D., 'Waarom wordt er toch zo moeilijk gedaan over de Maaltijd des Heren!?', *Remonstrants Weekblad* 42 nr. 12 (1983) 6-7.
- Kearney, Richard, *Anatheism, returning to God after God* (West Sussex 2011).
- Kees, R.J., *Die lehre von der oikonomia Gottes in der Oratio cathechetica Gregors von Nyssa* (Leiden 1995).
- Klink, J.L., *Ter meerdere ere. Wat er in de kerkdienst gebeurt. Ad Maiorem Dei Gloriam* (Utrecht 1964).
- Klein Wassink, B. en Th.M. (Marius) van Leeuwen, 'Een blik op de toekomst: vrijzinnig protestantisme, waarheen?', in: Idem ed., *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 509-525.
- Klomp, Mirella, Peter-Ben Smit en Iris Speckmann, 'Inleiding', in: Idem ed., *Rond de tafel, maaltijd vieren in liturgische contexten* (Abdij van Berne 2018) 9-11.
- Klooster, R., *Groninger Godgeleerdheid in Friesland 1830-1872* (Ljouwert 2001).
- Klooster, Rienk, *Het vrijzinnig protestantisme in Nederland* (Kampen 2006).
- Klooster, Rienk, 'Dr. Cornelis Hille Ris Lambers. Een opmerkelijke dienaar van God in Jorwerd (1907-1927)', in: Mirjam de Baar en Mathilde van Dijk ed., *Herinnering en identiteit in het vrijzinnig protestantisme* (Hilversum 2009) 55-66.
- Knowles, David, 'The Middle Ages 604-1350', in: Hubert Cunliffe-Jones ed., *A history of christian doctrine* (Londen en New York 2006) 227-286.
- Kooten, Geurt Henk van, *Paulus en de kosmos, het vroege christendom te midden van de andere Grieks-Romeinse filosofieën* (Zoetermeer 2002).
- Kooten, George H. van, *Paul's anthropology in context. The image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient judaism, ancient philosophy and early christianity* (Tübingen 2008).
- Korver, Peter, *De maaltijd die verbindt. Pleidooi voor vernieuwing van de Vieringen van brood en wijn in vrijzinnige geloofsgemeenschappen* (Amsterdam 2018).
- Korver, Peter, 'De maaltijd die verbindt, pleidooi voor open maaltijden', in: Bert Dicou, Claartje Kruijff en Joost Röselaers ed., *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk* (Utrecht 2019) 89-94.
- Krijger, Tom-Eric, 'De organisatorische spin in het vrijzinnige web, de netwerkfunctie van de Nederlandse Protestantenbond binnen het vrijzinnig-protestantisme op lokaal, nationaal en internationaal niveau', in: Niels van Driel en Annemarie Houkes ed., *Het vrijzinnige web, verkenningen naar vrijzinnig-protestantse netwerken (1850-1914)*. Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme na 1800, 22 (Zoetermeer 2014) 39-65.
- Krijger, T.E.M., *A second reformation? Liberal protestantism in Dutch religious, social and political life, 1870-1940* (Ridderkerk 2017).
- Krijger, Tom-Eric, 'De Protestantenbond als kerk der toekomst. De geschiedenis van een vervlogen ideaal (1868-1923)', in: Erik Jan Tillema ed., *Vrijzinnig Verleden I* (Warmenhuizen 2017) 3-36.
- Krijger, Tom-Eric, *The eclipse of liberal protestantism in the Netherlands. Religious, social, and international perspectives on the Dutch modernist movement (1870-1940)* (Leiden en Boston 2019).
- Kuyper, A., *Het modernisme, een Fata Morgana op christelijk gebied* (Amsterdam 1871).
- Lang, Bernhard, *Sacred games. A history of christian worship* (New Haven en Londen 1997).
- Lauster, Jörg, *Die verzauberung der welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums* (München 2014).

- Leeuwen, Th.M. (Marius) van, 'De ontvangst van de verklaringen van Lima binnen drie kleine kerken', *Kosmos + Oekumene* 19 nr. 1 (1985) 23-28.
- Leeuwen, Marius van, 'Het open avondmaal, een remonstrantse reactie', in: Jan van Beek e.a., *Mysterie tussen leer en leven. Het belang van intercommunie voor het oecumenisch proces* (Zoetermeer 1993) 58-67.
- Leeuwen, Marius van, 'Verzoening, een omstreden thema', in: *Uit op verzoening in praktijk en theologie* (Kampen 1997) 32-44.
- Leeuwen, Th.M. (Marius) van, 'Verzoening in de theologie, enkele lijnen', in: *Verzoening: een voortgaand verhaal, een omstreden thema toegelicht ter voorbereiding van de tweede Europese oecumenische Assemblee (1997) en de derde Nederlandse Kerkendag (1998)*, vlugschrift 12 (Utrecht 1997) 5-16.
- Leeuwen, Th.M. (Marius) van, 'Holk, Lambertus Johannes van (1893-1982)', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme V* (Kampen 2001) 245-248.
- Leeuwen, Marius van, 'De onallegaagse taal van de liturgie', in: M. Barnard e.a. ed., *Nieuwe wegen in de liturgie. De weg van de liturgie – een vervolg* (Zoetermeer 2002) 65-81.
- Leeuwen, Marius van, 'Beeltenis van Gods heilig wezen', in: J. Goud, K. Holtzapffel ed., *Wij geloven – wat geloven wij?* (Zoetermeer 2004) 76-94.
- Leeuwen, Marius van, *Van feest naar feest, over de christelijke feesten – hun geschiedenis en betekenis* (Amsterdam 2005).
- Leeuwen, Marius van, '“De Heer roept ons allen”. Over viering en beleving van de Maaltijd', in: Bert Dicou en Johan Goud ed., *Een mens – vol van Geest. Jezus in woord en beeld* (Zoetermeer 2008) 139-147.
- Leeuwen, Marius van, 'Op weg naar een pluriforme eenheid. De Raad van Kerken in Nederland en de Wereldraad van Kerken', in: Anton Houtepen, Herman Noordegraaf en Mijnke Bosman-Huizinga ed., *Waakvlam van de Geest. 40 jaar Raad van Kerken in Nederland* (Zoetermeer 2008) 203-220.
- Leppin, Volker, 'Der “Thesenanschlag”- viel Lärm um nichts?', in: Uwe Wolff ed., *Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt* (Basel 2013) 239-245.
- Limborch, Philippus van, *Theologia Christiana ad praxim pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Amsterdam 1686).
- Lindeboom, J., *Geschiedenis van het Vrijzinnig Protestantisme I* (Huis ter Heide 1929).
- Liturgiecommissie van de Remonstrantse Broederschap, *Liturgieklapper ten dienste van Remonstrantse en Samenwerkingsgemeenten* (Utrecht 1997).
- Liturgiecommissie van de Remonstrantse Broederschap, *Liturgieklapper ten dienste van Remonstrantse en Samenwerkingsgemeenten* (Utrecht 2012).
- Lukken, Gerard, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur* (Baarn 1999).
- Luttikhuisen, G.P., *De veelvormigheid van het vroegste christendom* (Delft 2002).
- Mathewes, Charles, *The republic of grace. Augustinian thoughts for dark times* (Grand Rapids 2010).
- Macquarrie, John, *Principles of christian theology* (Londen 1977).
- McGowan, Andrew B., 'Feast as Fast. Asceticism and early eucharistic practice', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 829-843.
- McGrath, Alistair, *Reformation thought. An introduction* (Oxford en Cambridge 1993).
- McGuire, Meredith, *Lived religion. Faith and practice in everyday life* (Oxford 2008).
- Milavec, Aaron, *The Didache. Tekst, translation, analysis, and commentary* (Minnesota 2003).
- Molendijk, Arie L., 'De vervluchtiging van het vrijzinnig protestantisme in Nederland', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50 (1996) 122-134.
- Molendijk, Arie L., 'Vrijzinnigheid ruim opgevat, Johannes Lindebooms “Geschiedenis van

- het Vrijzinnig Protestantisme”’, in: Mirjam de Baar en Mathilde van Dijk ed., *Herinnering en identiteit in het Vrijzinnig Protestantisme* (Hilversum 2009) 15-26.
- Mönnich, C.W., ‘De ontwikkeling van de vrijzinnigheid van de negentiende eeuw af’, in: B. Klein Wassink, Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest, denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 7-56.
- Moss, Candida, ‘Christian funerary banquets and Martyr cults’, in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 819-828.
- Mosselmans, B.C.J., ‘Wij gelooven, daarom spreken wij, intree rede gehouden te Groningen, den 6^e mei 1866 (Groningen 1866).
- Mosselmans, B.C.J., *Volksvoordracht gehouden in de afdeling van de Protestantenbond te Groningen den 7^e februari 1876* (Groningen 1876).
- Mosselmans, B.C.J. en C.P. Tiele, *Toespraken, gehouden bij de inwijding der Remonstrantsche Gemeente te Groningen* (Groningen 1878).
- Mosselmans, B.C.J., *Uit het leven voor het leven, Voordrachten en Toespraken, opgedragen aan zijne gemeente, uitgegeven ten bate van het gasthuis en ondersteuningsfonds* (Groningen 1890).
- Mosselmans, B.C.J., ‘Stichtelijke Lectuur’, in: *Uit het leven voor het leven. Voordrachten en toespraken, opgedragen aan zijne gemeente, uitgegeven ten bate van het gasthuis en ondersteuningsfonds* (Groningen 1890).
- Mosselmans, B.C.J., ‘Het Zedelijk-Schoone. Toespraak, gehouden te Groningen zondag 24 februari 1889’, in: *Uit het leven voor het leven. Voordrachten en toespraken, opgedragen aan zijne gemeente, uitgegeven ten bate van het gasthuis en ondersteuningsfonds* (Groningen 1890).
- Mosselmans, B.C.J., *1 maart 1891 Afscheidswoord, tot een aandenken aan de leden en begunstigers der Remonstrantsche gemeente te Groningen* (Groningen 1891).
- Mosselmans, B.C.J., ‘Doop en Avondmaal’, *Uit de Remonstrantsche Broederschap* 3 (1892) 5-18, 41-51.
- Niederwimmer, Kurt, *The Didache, a commentary on the Didache* (Augsburg 1998).
- Niemeijer, C.J., ‘Geloof op uitwendig gezag’, in: *Pro en Contra. Betreffende vraagstukken van algemeen belang* serie VIII nr. 3 (1912) 16-32.
- Niemeijer, C.J., ‘De Vrijzinnige Hervormden’, *Kerk en Kerkgaan* XV nr. 90 (1930).
- Nissen, Peter, *Kerk. Kerk zijn in het teken van de hoop. Zijn wat niet kan, doen wat ondenkbaar is* (Zoetermeer 2014).
- Nissen, Peter, *Vieren in remonstrantse kring, beginnotitie ten behoeve van een gedachtewisseling in de Taakgroep Theologie Remonstrantse Broederschap* (Utrecht 2015).
- Nissen, Peter, ‘Een goede viering: criteria voor liturgie en liturgievernieuwing’, in: Bert Dicou, Bert, Claartje Kruijff en Joost Röselaers ed., *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk* (Utrecht 2019) 32-44.
- Nissen, Peter, *Van de Schoonheid en de troost*, blog nr. 377 via Facebook (29 april 2021).
- Noordegraaf, H., ‘Hugenholtz, Frederik Willem Nicolaas (1839-1900)’, *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme IV* (Kampen 1998) 222-223.
- Ochtman-de Boer, Annegien, *Nieuwe rituelen. Vorm geven aan de belangrijke momenten in je leven* (Baarn 2015).
- Öhler, Markus, ‘Cultic meals in association and the early christian eucharist’, *Early Christianity* 5 nr. 4 (Tübingen 2014) 475-502.
- O’Malley, John W., *Trent. What happened at the Council* (Cambridge 2013).
- Ool, Peter J.M.A. van, *Geroepen tot navolging. Handboek christelijke spiritualiteit* (Utrecht 2017).

- Ottenheijm, Eric, 'Prepare yourself. Spatial rhetoric in rabbinic and synoptic meal parables', in: Peter-Ben Smit en Soham Al Suadi ed., *A handbook to early christian meals in the Greco-Roman world* (Londen 2019) 75-89.
- Paas, Stefan, 'Maaltijdsamenkomsten', in: Idem e.a., *Eten met Jezus. Bijbelstudies over maaltijden in Lucas* (Zoetermeer 2012).
- Paas, Stefan, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving* (Zoetermeer 2015).
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie II* (Göttingen 1991).
- Phillips, D.Z., *From fantasy to faith. Morality, religion and twentieth-century literature* (Londen 2006).
- Pitstra, Froukje, *Ontelbare enkelvoudens. Dr. Anne Mankes-Zernike (1887-1972). Een biografie* (Zoetermeer 2014).
- Pitstra, Froukje, 'Vrees niet, gij klein kuddeke! De gebroeders Hugenholtz en de Vrije Gemeente – een geschiedenis van vrijzinnigheid', in: Erik Jan Tillema ed., *Vrijzinnig Verleden I* (Warmenhuizen 2017) 37-70.
- Post, C. van der jr., *Proeve, hoe de moderne theologie machtig is, om af te breken en onmachtig, om op te bouwen. Gegeven in het verhaal van het aftreden van de Heeren J.W. Straatman en C. Corver, als predikanten der Doopsgezinde Gemeente te Groningen, in den herfst van 1867* (Utrecht 1868).
- Post, P. e.a. ed., *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire* (Leuven 2003).
- Ramelli, Ilaria, 'The eucharist in Gregory Nyssen as participation in Christ's body', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity II* (Tübingen 2017) 1165-1184.
- Rappaport, Roy A., *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge 1999).
- Remonstrantse Broederschap, *Handelingen II* (Utrecht 1985) 30-35.
- Rhoads, David, *The challenge of diversity. The witness of Paul and the Gospels* (Minneapolis 1996).
- Riggs, John W., 'The sacred food of the Didachè 9-10 and second-century ecclesiologies', in: Clayton N. Jefford ed., *The Didache in context. Essays on its text, history & transmission* (Leiden, New York en Köln 1995) 256-283.
- Rouwhorst, G.A.M., 'De viering van de eucharistie in de vroege kerk' (oratie Katholieke Theologische Universiteit (KTU) Utrecht 1992).
- Rouwhorst, Gerard, 'Sacrifice in early christianity: The social dimensions of a metaphor', in: Joachim Duyndam e.a. ed., *Sacrifice in modernity: community, ritual, identity: From nationalism and nonviolence to health care and Harry Potter* (Leiden en Boston 2016) 132-146.
- Royen, J.F. van, 'Van Holk's spiritualiteit', *Remonstrants Weekblad* 41 nr. 3 (1982) 4.
- Rubin, Miri, *Corpus Christi. The eucharist in late medieval culture* (Cambridge 1991).
- Rutgers, L.V., *Subterranean Rome. In search of the roots of christianity in the catacombs of the Eternal City* (Leuven 2000).
- Sandnes, Karl Olav, 'Jesus' Last Meal according to Mark and Matthew', in: David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity I* (Tübingen 2017) 453-475.
- Schillebeeckx, Edward, *Jezus. Het verhaal van een levende* (Bloemendaal 1975).
- Scholten, J.H., *De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen. Uit de bronnen vastgesteld en beoordeeld I* (Leiden 1851).
- Scholten, J.H., *Antwoord aan zijne beoordeelaars* (Leiden 1861).
- Scholten, J.H., *De leer der Hervormde Kerk in haar grondbeginselen. Uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld II* (Leiden 1862).
- Senn, Frank C., *The people's work. A social history of the liturgy* (Minneapolis 2006).

- Siebrand, Heine, *Mooi weer spelen. Over religie en verandering* (Budel 2006).
- Sirks, G.J. *Liederenbundel ten dienste van de Remonstrantsche Broederschap* (Amsterdam 1943).
- Slob, Wouter H., 'De een achtte de ander uitnemender dan zichzelf. Een christelijke antropologie voorbij het consumentisme', *Kerk en Theologie* 66 nr. 1 (2015) 61-74.
- Smit, Ineke, *Uit Leidse dozen. Brochures als medium in de discussies tussen protestantse moder-
nen en katholieken 1840-1870* (Leiden 2019).
- Smith, Dennis E., *From Symposium to eucharist. The banquet in the early christian world* (Minneapolis 2003).
- Speckmann, Iris, *Bijeen om te eten. Het doopsgezind avondmaal vergeleken met seculiere
groepsmaaltijden* (Amsterdam 2021).
- Speelman, Herman ed., *Johannes Calvijn. Eén met Christus. Een klein traktaat over het Heilig
Avondmaal* (Kampen 2014).
- Spruyt, B.J., 'Cornelis Hendricxzoen Hoen', *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van
het Nederlandse Protestantisme IV* (Kampen 1998) 203-205.
- Stählin, R., 'Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegen-
wart', in: *Leiturgia I* (Kassel 1954) 1-81.
- Stephens, P., 'Zwingli's sacramental views', in: E.J. Furcha en H.W. Pipkin ed., *Prophet, pas-
tor, protestant. The work of Huldrych Zwingli after five hundred years* (Pennsylvania 1984).
- Taves, Ann, *Religious experience reconsidered. A building block approach to the study of reli-
gion and other special things* (New Jersey 2009).
- Thibodeau, T., 'Western Christendom', in: G. Wainwright en K.B. Tucker ed., *The Oxford
History of Christian Worship* (Oxford 2006).
- Tillema, Erik Jan, *Vrijzinnig Hervormde Encyclopedie* (Warmenhuizen 2017).
- Uden Masman, H. jr., *Het modernisme. Een Fata Morgana op christelijk gebied* (Amsterdam
1872).
- Veen, J.M. van, 'Kerk en Eredienst', *Kerk en Wereld* 28 nr. 16 (1936) 2-3.
- Vegge, Tor, 'Meals in the context in the Deutero-Pauline letters, and the letter of Jude', in:
David Hellholm en Dieter Sänger ed., *The eucharist – its origins and contexts. Sacred meal,
communal meal, table fellowship in late antiquity, early judaism, and early christianity I*
(Tübingen 2017) 645-671.
- Velde, Johan te, *Het verhaal van het altaar. Een dynamisch fenomeen in de christelijke litur-
gie* (Nijmegen 2013).
- Versteeg, J.P., 'Het avondmaal volgens het Nieuwe Testament', in: W. van 't Spijker ed., *Bij
brood en beker. Leer en gebruik van het heilig avondmaal in het Nieuwe Testament en in
de geschiedenis van de westerse kerk* (2^e druk; Kampen 1999) 9-64.
- Versteegen, Trees, *Geleefde genade. Een bijdrage aan de theologie van genade vanuit ervarin-
gen van katholieke vrouwen* (Gorinchem 2013).
- Vos, H. de, 'De Sacramenten', *Kerk en Wereld* 28 nr. 18 (1936) 2-3.
- Vrijlandt, M.A., *Liturgiek* (Delft 1987).
- Wall, Ernestine van der, *Socrates in de hemel? Een achttiende-eeuwse polemiek over deugd,
verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk* (Hilversum 2000).
- Wegman, H.A.J., 'De middeleeuwse mis', in: I. Faber, M. van Rompay-Daniëls en J. Wes-
terman ed., *Neemt en eet. Avondmaal en eucharistie in kunst- en kerkhistorisch perspectief*
(Zoetermeer 1994).
- Welker, Michael, *What happens in holy communion?* (Grand Rapids en Cambridge 2000).
- Westra, E.F., 'Kunnen wij nog avondmaal vieren?', *Opwaarts* 26 nr. 7 (1954) 1.
- Wilson, Stephan G., *Related stangers. Jews and christians 70-170 C.E.* (Minneapolis 1995).
- Witteveen, K.M., 'In het spanningsveld tussen kerk en wereld (1940-1968)', in: B. Klein Was-
sink, Th.M. van Leeuwen ed., *Tussen geest en tijdgeest, denken en doen van vrijzinnig pro-
testanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 299-452.

Witteveen, K.M., 'Bewogen jaren', in: E.B. Veldkamp ed., *Geest en vrijheid, schetsen na 86 jaar Kerk & Wereld* (Maarsse 1995) 31-41.

World Council of Churches, *Baptism, eucharist and ministry. Faith and Order Paper* nr. 111 (Genève 1982).

Zwanepol, Klaas ed., *Luthers Catechismus* (Heerenveen 2009).

Websites

www.hugenholtz.net

<https://www.vgamsterdam.nl/vg-amsterdam>

www.denieuweliefde.com.

www.kampamersfoort.nl

www.fvanstaa.home.xs4all.nl/Beverluis

www.rk-kerkplein.org

Online onderwijsomgeving VU University Amsterdam, Canvas, <https://canvas.vu.nl/courses/40814>

Dankwoord

Het schrijven van een proefschrift vereist moed en toewijding. De opdracht die je jezelf stelt is per slot van rekening een jarenlange reisgenoot. Zeker voor een buitenpromovendus. Wijsheidsgoeroe's willen doen geloven dat het gaat om de reis en niet om het doel. Woorden die niet altijd bemoedigend zijn als je onderweg het geloof in de eindbestemming weer eens bent verloren. Doorzettingsvermogen is onontbeerlijk. Maar dat niet alleen. Het komt ook aan op betrouwbare en inspirerende reisgenoten. Het is ondoenlijk allen te noemen die mij op wat voor manier dan ook hebben bijgestaan. Toch is het nodig een aantal mensen bij naam te noemen.

Om te beginnen verdient mijn promotor prof. dr. Christa Anbeek alle eer en lof. Haar scherpe inzichten, haar creatieve geest en niet te vergeten haar gevoel voor humor hebben mij vertrouwen gegeven in mezelf en in dit project. Ik dank haar innig voor de fantastische samenwerking. De tweede persoon die ik wil noemen is prof. dr. Peter Nissen. Het is mede dankzij hem dat ik dit onderzoek heb kunnen voltooien. Zijn gedegen kennis vond zijn weg in de vele waardevolle adviezen die hij gaf. Op de grootmoedige wijze die hem typeert, heeft hij mij steeds de juiste focus weten te geven. Hier ben ik hem zeer dankbaar voor.

De manuscriptcommissie, voorzitter prof. dr. Thomas Quartier, de commissieleden prof. dr. Mariecke van den Berg, prof. dr. Maaike de Haardt, prof. dr. Chris Doude van Troostwijk en dr. Tom-Eric Krijger verdienen eveneens een woord van dank. Stuk voor stuk inspirerende mensen. Ik prijs mij gelukkig met het feit dat hun namen verbonden zijn met dit onderzoek. Dat ik aan de Radboud Universiteit mag promoveren is iets wat ik niet had durven dromen. Ik dank alle behulpzame mensen bij de faculteit en de Graduate School.

Prof. dr. Marius van Leeuwen voorzag mij van informatie die ik in geschreven documenten en archieven niet had kunnen vinden. Ik bewaar goede herinneringen aan onze contacten. Tijdens mijn zoektocht mocht ik mij gedragen weten door de nimmer aflatende steun van mijn vriend dr. Heine Siebrand. Zijn scherpe inzichten en zijn creatieve geest zijn onuitputtelijke bronnen van inspiratie. Ook had ik op kritische momenten het voorrecht bemoedigd te worden door dr. Froukje Pitstra. Haar: 'Keep swimming Hiemstra' werd mijn mantra. Tijdens mijn doctoraalstudie en daarna was er contact met drs. Coby Jacobs-Gravesteijn die regelmatig haar feministisch-theologische inzichten met mij deelde. En op het moment dat je denkt dat je er bijna bent, blijkt dat het venijn toch echt in de staart te zitten. Gelukkig vond ik dr. Arend van Essen aan mijn zijde. Met zijn hulp heb ik de noodzakelijke 'punten op de i' kunnen zetten.

Eervol vind ik het dat dit boek dankzij het deskundige en betrokken team van Uitgeverij Verloren het levenslicht mocht zien. Mijn grote waardering en dank. Ook wil ik aandacht schenken aan mensen die vaak over het hoofd worden gezien. Mensen die bronnen voor oningewijden toegankelijk maken. De stille krachten op de achtergrond bij het Utrechts Archief en de Groninger Archieven. Ik noem met naam en toenaam drs. Liesbeth Orthel van het Landelijk Bureau van de Remonstrantse Broederschap in Utrecht. Je bent van grote waarde. Ik noem ook mijn paranimfen, Sylvia Bosma en Henriëtte Hoekstra. Twee sterke, dappere vrouwen. Begonnen als collega's, verdergegaan als vriendinnen. Wat een feest om jullie aan mijn zijde te weten!

De lezer heeft kunnen zien dat dit boek opgedragen is aan mijn allerliefste ouders, *ús heit en mem*. Hen ben ik de grootst mogelijke dank verschuldigd. Zij hebben mij geleerd dat waarheid alleen daar kan worden gevonden, waar geloof, als daad van liefde, onder kritiek mag en zelfs móet worden gesteld. En dan Onno. *Myn oarehelte en bêste freon. Dy't inoar leavje hoege inoar net te betankjen. Ik haw dy leaf, mear as dat ik sizze kin*. Tot slot wil ik eindigen met de woorden *Soli Deo Gloria*. En hiermee is alles wel gezegd.

Over de auteur

Yvonne Hiemstra (1975) is geboren en getogen in Friesland, waar zij nog steeds woonachtig is. Ze voltooide twee HBO studies, die van Maatschappelijk Werk en Dienstverlening en later volgde de opleiding HBO Theologie. Ze studeerde Godsdienstwetenschap aan de Rijksuniversiteit Groningen met (medische) ethiek als hoofdvak en godsdienstfilosofie als bijvak. Haar eindonderzoek behandelde de allocatie van schaarse goederen (longtransplantaties) in de zorg. Ze werkte op dit onderwerp nauw samen met wijlen prof. dr. Ruurd Veldhuis. Ze gaf les aan diverse HBO opleidingen en werkte als beleidsmedewerker voor de overheid en binnen de recreatieve/culturele sector. Ze is verbonden geweest aan een kerkelijke gemeente en gaat nog altijd voor in diverse liturgische vieringen door het hele land. Ze maakte de overstap naar de intensieve verpleeghuiszorg als geestelijk verzorger. Op dit moment is zij in die functie werkzaam in de eerste lijn. Hiernaast vervult zij nog een adviserende rol voor de Provinsje Fryslân.

Maaltijden zijn van alle tijden. Waar mensen samenkomen, wordt er gegeten. Het samen eten, dwars door rangen, standen en culturen heen, kan mensen met elkaar verbinden. Deze inzichten, die uit dit onderzoek naar voren komen, lijken maar weinig te zijn doorgedrongen tot de vrijzinnige geloofstraditie. Vrijzinnig geloven en de kerkelijk-liturgische maaltijd staan van oudsher op gespannen voet met elkaar. Het ritueel is zelfs lange tijd afgeschaft geweest. En daar waar het ritueel vandaag de dag binnen vrijzinnige kringen gepraktiseerd wordt, is de frequentie laag en blijven er mensen weg.

Dit boek geeft inzicht in de achtergronden en argumenten die aan de weerstand ten grondslag liggen. Naast een gedegen historische analyse geeft dit onderzoek tevens een vernieuwende impuls aan de rituele maaltijd. Hierbij spelen inzichten vanuit de vroegchristelijke maaltijdpraktijk en vrouwenstudies een belangrijke rol. Tot dusver ontbrak het aan een systematische reflectie op de vrijzinnige maaltijdpraktijk. Dit maakt deze studie zowel uniek als urgent.



Fotografie: Jeannette de Groot.

Yvonne Hiemstra (1975) was gemeentepredikant en is thans werkzaam als geestelijk verzorger. Als gastvoorganger gaat zij nog altijd regelmatig voor in diverse kerkelijke gemeenten, waaronder vrijzinnige kerkgenootschappen. Het onderwerp van dit onderzoek is direct gerelateerd aan de geleefde praktijk van het vrijzinnig christendom.

