

De feodaliteit in de christelijke reflexie

C. W. MÖNNICH

Voorop zij gesteld, dat in dit opstel christelijke reflexie betekent: het filosofisch en theologisch denken dat zich houdt aan de lijn van de kerkelijke orthodoxie. Er is buiten dat kader zeker ook gefilosofeerd en er zijn theologische noties ter tafel gebracht, die niet eerst achteraf als ketters konden worden aangemerkt, maar die zich welbewust tegen de katholieke traditie hebben gekeerd. Dat is bij bepaalde secten als katharen en amauricianen het geval geweest. Zulke stromingen zijn echter niet bij machte geweest, de meerderheid van de denkers mee te krijgen. Die meerderheid was verdeeld genoeg, met name over de vraag wat de ware methode van filosofie en vooral van de theologie moest zijn; maar inhoudelijk staat ook voor de gewaagste dialecticus vast, dat de door de kerk verkondigde en behoede waarheid onaantastbaar was voor welke menselijke rede ook.

Nu is van deze orthodoxe reflexie te zeggen, dat zij zich houdt aan de overlevering der vaderen. Wel zien wij van de tweede helft der elfde eeuw af veranderingen optreden in de beoefening der wijsbegeerte en ten antwoord daarop ook in de wijze waarop men zich buigt over de sacra pagina en daarover mediteert; maar inhoudelijk verandert er weinig of niets. Men houdt zich aan de lijn, die traditionalisme en ascetische ootmoed, niet wijzer te kunnen wezen dan de vaderen, verbindt en die al in de vijfde eeuw aangegeven was door de op het kloostereiland Lerinum werkende Vincentius (gestorven vóór 450). In zijn *Commonitorium* haalt hij een brief van paus Stephanus aan bisschop Agrippinus van Carthago aan, waarin de heilige vader nadrukkelijk de regel had gesteld: 'nihil novandum, nisi quod traditum est', geen vernieuwingen, alleen het overgeleverde. Vincentius maakte daarbij de kanttekening:

De heilige en wijze man begreep namelijk, dat de structuur der vroomheid niet anders toelaat dan dat men al wat men in het geloof heeft ontvangen van de vaderen, in datzelfde geloof aan de zonen zou aanzeggen, en dat wij de religie niet behoren te leiden naar waar wij het willen, maar veeleer te volgen hebben naar waar zij ons wil brengen. Daarom is het een eigenschap van christelijke modestie en ernst, niet het eigen bezit aan het nageslacht door te geven, maar te bewaren wat men van het voorgeslacht ontvangen heeft¹.

* Als voordracht gehouden op het congres van het NHG te Utrecht/Driebergen op 20 oktober 1973.

1. A. Jülicher, ed., *Vincenz von Lerinum. Commonitorium...* (2e dr.; Tübingen, 1925) 6, 9.

Dat is de stemming in klooster- en kathedraalschool gebleven; wie ervan leek af te wijken werd spoedig geëlimineerd. Zo was het ook in de Karolingische tijd. Er zijn dan weliswaar een paar generaties luid redenerende theologen aan het werk en er is een drukke ostentatie van theologisch zelfbewustzijn, bij voorbeeld in de strijd met het Oosten over de ikonen en hun verering en in het conflict over het *Filioque*. Men ziet het aan het geleerde vlagvertoon van de *Libri carolini*. Maar moet men werkelijk ketters bestrijden of wat voor ketters moet doorgaan, dan gebeurt het volgens de methode der ootmoedige confessie in de synodale brief van het concilie in Frankfort (794), die zich richt tegen de Spaanse ketters Elipandus van Toledo en Felix van Urgellis: 'Wij zijn immers verre de minderen (der vaderen) in het uitdenken van woorden, die bij het apostolisch geloof passen'². Maar ook als van de elfde eeuw af de activiteit in wijsbegeerte en theologie toe gaat nemen en men nieuwe methodes introduceert, blijft het traditionalisme het religieuze denken beheersen, en nog wanneer de scholastische methode der dialectiek van stelling, tegenspraak en oplossing zich gaat ontwikkelen en niet langer wordt gewantrouwd, blijft de controle der auctoritates bestaan: voor Thomas van Aquino is hun gezag niet minder groot dan voor welke voorganger ook.

Het accentueren van dit traditionalisme is voor ons onderwerp van belang, omdat het de gehele periode van de feodaliteit beheerst. Kenmerkend voor de onzekere keuze tussen oude en nieuwe methodiek, en in feite voor het overwicht van het oude op het nieuwe, is het beroemd geworden beeld, volgens Johannes van Salisbury gebruikt door Bernard van Chartres: wij zijn dwergen op de schouders van reuzen³. Wij zien verder dan zij, zoals ook de kleine evangelisten op de schouders van de vier reusachtige profeten in de ramen van het zuider transept der kathedraal in Bernard's stad verder zien dan de oudtestamentische giganten. Maar de modernen zouden met hun gering postuur niets vermogen, als daar niet de vaderen waren, die hen hadden opgetild om verder te kunnen kijken.

Wie zijn die vaderen? Dat zijn de grote theologen van de oudheid. In het Westen zijn zij, vermoedelijk voor het eerst door Beda Venerabilis (672-735)⁴, gestileerd tot een heilig viertal: Ambrosius, Hiëronymus, Augustinus en Gregorius de Grote. Mogelijk heeft bij die canonisering Hiëronymus' canon van de vier rhetoren door- gewerkt, maar in ieder geval ook de manier waarop Gregorius over de vier evangelisten heeft gehandeld⁵. Die stilering werkt zelf ook weer het traditionalisme en

2. J. D. Mansi, ed., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Parijs, 1900-1902) XIII, 896D. In het vervolg afgekort als Mansi.

3. *Metalogicon*, III, 4 in: J.-P. Migne, ed., *Patrologiae cursus completus... ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt*. Series Latina (Parijs, 1844-1890) CXCIX, 900C. In het vervolg afgekort als ML.

4. Beda Venerabilis, *Epist. dedicatoria ad Accam* in: ML, XCII, 304D-314A. Vergelijk H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Parijs, 1959-1964) I, i, 26 noot 3.

5. *Ibidem*, 27 noot 1.

de rituele fixering van bepaalde denkbeelden tot onaantastbare gemeenplaatsen in de hand. Nog in de twaalfde eeuw kan een conservatief geleerde als Hugo van St. Victor (gestorven 1141) zich aan de bekoring van een heilige reeks vaders niet onttrekken. In het *Didascalicon*, dat wij omstreeks 1130 kunnen dateren, vat hij de grondslag van het geestelijk bezit der christenheid samen. Die grondslag bestaat uit verschillende ordes.

De eerste orde, van het Nieuwe Testament, bevat vier delen Evangelien ... De tweede orde eveneens vier: veertien brieven van Paulus, in één deel ondergebracht, de kanonieke brieven, de Openbaring en de Handelingen der Apostelen. In de derde orde staan voorop de Decretaliën, die wij 'canones', dat wil zeggen: 'regels' noemen; daarna komen de geschriften der heilige vaders en leraren: Hiëronymus, Augustinus, Gregorius, Ambrosius, Isidorus, Origenes, Beda en vele andere orthodoxen, wier aantal zo oneindig groot is, dat zij niet opgesomd kunnen worden⁶.

Wel behoren de rechtsbepalingen en de kerkvaderlijke uitspraken niet op één lijn te staan met de woorden van de Heilige Schrift, en men is heus wel bereid, dat zo nodig te onderstrepen⁷; maar zij vormen toch de vaste norm der hermeneutiek: zo en niet anders zijn leer en praktijk der kerk te verstaan.

Hugo noemt hier de vier kerkvaders, die door Beda's toedoen de theologische traditie zijn binnengetreden; maar daarnevens nog drie anderen bij name: Isidorus van Sevilla (ca 560-636) en Beda, de twee encyclopedische lichten, wier gloed in zijn tijd nog niet gedoofd was, en tenslotte Origenes (ca 185-254), de exegeet, die voor het Westen minder ketter was dan voor het Oosten⁸. Origenes had een grote naam als christelijk geleerde, al kende men zijn werk beter bij overlevering dan in werkelijkheid; Isidorus en Beda zijn vooral als behoeders der traditionele wijsheid in ere geweest. Is het een teken van onzekerheid, dat Hugo verder verwijst naar een niet gespecificeerde menigte andere vaders en leraren? Waarschijnlijk niet; men zal zijn uiting eerder geïnspireerd kunnen achten door het vrome traditionalisme der liturgische retoriek, die hem trouwens ook het Nieuwe Testament doet onderscheiden in Evangelien en andere geschriften (dat is het onderscheid tussen evangelie- en epistellezing in de mis) dan aan de wetenschappelijke behoefte om de kennis der traditie te vermeerderen. De ontelbare schare kerkvaders, hier genoemd, is in feite een transpositie van de wolk der getuigen uit Hebreëen⁹ en heeft dezelfde retorische werking: de waarheid van het Evan-

6. *Didascalicon*, IV, 2 in: ML, CLXXVI, 779BC.

7. Bijvoorbeeld Rupert van Deutz, *In regulam S. Benedicti*, I in: ML, CLXX, 496B. In een debat over de eucharistie haalt een tegenstander Augustinus aan, wat Rupert de opmerking in de pen geeft: 'Eius rei necessitas me compulit ut dicerem non esse in canone scripta beati Augustini, non esse per omnia confidendum sicut libris canonicis'.

8. Vergelijk bijvoorbeeld Sulpicius Severus, *Dialogorum*, I, 7 vlg. in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, I (Wenen, 1866) 157-159. Over de stemming ten opzichte van Origenes zie Lubac, *Exegese*, I, i, hoofdstuk iv: 'L'Origène latin'.

9. Hebr. 12, 1.

gelie, in dit geval van de orthodoxe theologie, is door zoveel getuigen te bevestigen, dat men hen niet allen kan opsommen.

Hugo is een man, die grote belangstelling had voor de empirie en voor de geschiedenis¹⁰; in zijn houding komt des te duidelijker uit, hoe sterk de christelijke reflexie gefixeerd is op de traditie. Dat betekent in concreto, dat men werkt met uit de oudheid stammende noties over Christus, de kerk en de betrekkingen van de kerk tot de samenleving. Die denkbeelden houdt men onder alle omstandigheden vast, zowel tegen een filosofische oppositie in als in de praktijk van de kerkelijke politiek tegen bepaalde facetten van de politieke werkelijkheid, in casu de feodaliteit. De filosofie moest aan de theologie dienstbaar zijn als aan haar meesteres, vond Petrus Damiani (1007-1072) in het midden van de elfde eeuw¹¹. Het is niet moeilijk, in de politiek van de kerkelijke leiders een parallel van die houding terug te vinden.

Materieel betekent dit traditionalisme, dat het religieuze denken bepaald blijft bij de antiek-orthodoxe noties over Christus en dat nieuwere voorstellingen: Christus als leenheer en de christenen als zijn vazallen, nauwelijks te verwachten zijn. Ook in de periode van de feodaliteit houdt men zich aan de antieke traditie. Er is noch verschil van methode noch van inhoud te ontdekken, als men Merovingische, Karolingische of elfde-eeuwse teksten naast elkaar legt. Het wordt gedeeltelijk anders in de twaalfde eeuw, maar dan is het de stad met haar juridische, culturele en morele problemen, die de achtergrond ervan vormt. Zelfs dan nog blijven de teksten vaak merkwaardig afstandelijk. De kritiek, die Thomas van Aquino (1225-1274) te berde brengt tegen de stad, toont in ieder geval niet, dat hij, die toch zowel in Parijs als in Keulen heeft gewerkt, bijzonder positief tegenover de stedelijke werkelijkheid van zijn dagen gestaan heeft; wat hij dienaangaande opmerkt in zijn *De regimine principum ad regent Cypri* (II, 4)¹² is in feite niets meer dan een weergave van Aristoteles' beschouwingen over dit onderwerp. Maar hoe dan ook: in de twaalfde eeuw wordt althans formeel langs nieuwe lijnen gedacht, omdat die van direkt belang waren voor de wereld van toen. Bij mensen als Abélard staat op de achtergrond van zijn filosofische en theologische activiteit niet meer de agrarische wereld met haar vorsten en bisschoppen, haar grote heren en hun vazallen, haar kloosters en haar boeren, en het is ook niet meer de antieke civitas, waarin zulk denken thuis is. Het zijn de dialectiek en het recht, die zich in de loop van de elfde en de twaalfde eeuw als specialismes ontwikkelen en daarbij ook de theologie beïnvluenceren. Daarin vertonen zich de nieuwe stro-

10. *Didascalicon*, VI, 3 in: ML, CLXXVI, 779C-800C, waar Hugo over zijn studie van de artes liberales spreekt. De nadruk van de geschiedenis en de geschiedenisfilosofie, vergelijk M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II (Freiburg i.Br., 1909) 256, 276 vlg. Voorts M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle* (Parijs, 1957) 64 vlg.

11. *De divina omnipotentia*, V, opusc. xxxvi in: ML, CXLV, 603CD.

12. *De regimine principum ad regem Cypri*, Marietti, ed. (Turijn, 1924) 27 vlg.

mingen, die in de scholastiek van de dertiende eeuw uitmonden. Wel blijven de oude, vooral kloosterlijke denkwijzen bestaan. Maar in de christelijke reflexie treden dialectici en antidialectici niet op als stedelingen en feodale agrariërs of militairen. De dialectici vertegenwoordigen inderdaad de stad; maar de antidialectici representeren met hun denkbeelden een wereld, die aan het feodalisme is vooraf gegaan en die de antieke civitas en de antieke res publica tot achtergrond hebben.

Ik stel mij voor, over de drie hierboven genoemde punten: de denkbeelden over Christus, over de kerk en over de betrekkingen van kerk en wereld te handelen en daarbij steeds de vraag onder ogen te zien, of niet toch de feodaliteit de denkbeelden op dit terrein heeft gewijzigd of aangevuld.

Het beeld van Christus, dat in de preken, de tractaten, de hymnen, de liturgische formules, de afbeeldingen aan de dag treedt, is dat van de Albeheerser. Hij is de Schepper, de Rechter, de Koning der koningen. Betrekkelijk zeldzaam zijn de beelden van de lijdende Christus; zelfs aan het kruis wordt hij trouwens nog als vorst weergegeven. 'Regnavit a ligno deus', citeert Venantius Fortunatus (ca 530-kort na 600) een oude Psalmlezing (Ps. 96, 10) in een van zijn kruishymnen¹³. De voorstelling is ouder, en heeft nog lang na Venantius standgehouden; voor ons is echter de antieke herkomst belangrijker. Ik citeer Caesarius van Arles (ca 470-542), ijverig vulgarisator van antieke, ook augustinische preken. In een van zijn homilieën komt hij te spreken over het thema, dat Christus zelf zijn kruis heeft gedragen:

Over dit mysterie is veel eerder door de profeet gezegd: 'zijn koningschap zal op zijn schouders zijn' (Jes. 9,6). Want Christus had op dat ogenblik het koningschap op zijn schouders, toen hij zijn kruis droeg met bewonderenswaardige ootmoed. Het is zeer passend, dat het kruis Christus' principaat aanduidt; want daardoor wordt de duivel overwonnen en tegelijk de ganse wereld teruggeroepen tot de kennis of de genade van Christus. Tenslotte sprak ook de apostel, toen hij handelde over 's Heren lijden: 'Hij is gehoorzaam geworden tot aan de dood, ja, de dood des kruises; daarom heeft God hem verhoogd en hem de naam gegeven die boven alle naam is' (Fil. 2, 8v.). Dat zeggen wij hierom, broeders, dat gij, geliefden, verstaat, dat Christus' koningschap, waarvan geschreven is: 'zijn koningschap zal op zijn schouders zijn', geen ander is dan zijn kruis¹⁴.

De thema's, die onlosmakelijk met de prediking van Christus' koningschap zijn verbonden, worden hier al genoemd: het lijden, de gehoorzaamheid, waardoor duivel en dood overwonnen worden en het leven aan de wereld wordt geschonken,

13. In de kruishymne *Vexilla regis prodeunt*. De tekst is herhaaldelijk afgedrukt, onder andere bij A. S. Walpole, *Early Latin Hymns* (Cambridge, 1922) 174.

14. *Sermo*, LXXXIV, 3 in: *Corpus christianorum scriptorum latinorum* (Steenbrugge-Turnhout, 1952) CIII, 346.

terwijl daarbij nog kunnen worden gevoegd de nederdaling ter helle, waar Christus op de hel triomfeert, en zijn opstanding. Het gehele leven van Christus wordt gezien als één grote strijd, waarin het lijden te vergelijken is met de grote moeiten waaraan de krijger is blootgesteld en die hij te boven komt. De hoeveelheid teksten om dit beeld te documenteren is zo groot, dat het zinloos wordt, ze zelfs maar in bloemlezing weer te geven. Het is het beeld, dat het Westen tot in de twaalfde eeuw heeft beheerst. Daarna verdwijnt het wel niet, maar er komen dan andere thema's bij, die ons echter nu niet behoeven bezig te houden.

Deze Albeheerser is zeker niet altijd in keizerlijk purper gehuld. De dichter van de *Heliand* heeft van hem een Karolingisch hertog gemaakt, en in de krypt van de kathedraal van Auxerre is hij in al zijn twaalfde-eeuwse glorie te zien als een ruiter, omringd door vier engelruiters. Maar geeft zo'n actualisering ons reden om te spreken over een typisch feodale of pre-feodale interpretatie van het thema: Christus de Albeheerser? In de *Heliand* vindt men in de verhouding van Christus en de zijnen geen feodale verhoudingen terug, en wat de paardrijdende Christus van Auxerre betreft: zulke beelden zijn afdoende te verstaan uit Openb. 19, 11 en 14. Het zal mensen uit een feodale werkelijkheid duidelijk zijn geweest; maar dat maakt nog niet, dat het als een feodaal beeld geïnterpreteerd zou moeten worden. Ook in zulke gevallen wijzen de teksten niet naar een toen actuele wereld, maar naar een antieke traditie. Het religieuze denken heeft gewerkt met algemene noties aangaande de hemelvorst, die de zijnen zijn macht en genade bewijst door de hel te verslaan, door hen te helpen met de gaven van de Heilige Geest, in de sacramenten en de andere gewijde handelingen der kerk werkzaam, en tenslotte door aan het einde der dagen rekenschap te vragen van hun doen en laten en hen dienovereenkomstig te belonen ofte straffen. Die noties zijn zo algemeen geweest, zo duidelijk geformuleerd en uitgewerkt in de oudheid, dat het niet van belang is, te vragen, in hoeverre de christelijke reflexie heeft getracht, ze te verduidelijken met parallellen van politieke grootheden als het antieke keizerschap of het feodale koningschap. Ook daarin zijn religieuze ideeën geïnvesteerd geweest; een vorst is nu eenmaal een uit de godsdienstgeschiedenis goed bekende figuur, en de koningszalving in de middeleeuwen onderstreept het sacrale karakter van die functie, waarbij wel moet worden aangetekend, dat hier een opzettelijke verbinding van de koning met Israëls koningen en met de Messias en de zijnen wordt gelegd. Maar dat alles betekent nog niet, dat men zich Christus heeft gedacht naar de trant van een feodaal vorst.

Het beeld van de triomfantelijke koning van hemel en aarde is een erfenis uit de oudheid, waaraan de feodaliteit niets toevoegt. Maar is dat wellicht anders, als wij zien, hoe over de kerk en daarmee over de verhouding van de Christus tot de zijnen wordt gedacht? Het begrippenmateriaal, waarmee de antieke theologen op bijbelse grondslag hebben geopereerd, is zo rijk geschakeerd, dat hier even-

tueel een invalshoek voor voorstellingen uit de wereld van de feodale verhouding tussen heer en leenman te vinden zou zijn. De gelovige is tegenover Christus de knecht, de broeder, de burger, de soldaat, de rijksgenoot; in Christus, die van nature Zoon van God is, is hij zoon van God door adoptie; zijn gedrag wordt beoordeeld vooral naar zijn trouw, fides, zijn gehoorzaamheid, zijn geduld en oefening in het geestelijk weerbaar zijn, zijn hoop en zijn liefde. Ja, ook het element van de vrije keuze van de christen voor het leven in Christus' dienst wordt onderstreept, zeker in de ascetische literatuur.

Op het eerste gezicht lijkt het werk van Anselmus van Canterbury (1033-1109), *Cur deus homo*¹⁵, een theologie te zijn, die met feodale begrippen opereert. Het centrum is de honor dei (Gods gloria speelt vrijwel geen rol hier), die door de mens is geschonden en die door God zelf geschonden zou worden, als Hij de mens aan zijn verdiende doodslot overliet. Om dat te voorkomen wordt God mens: God kan de verplichting voor de genoegdoening volbrengen en de mens moet het doen. Er is zelfs één passage, II, 16, die inderdaad pas voluit verstaanbaar is voor mensen, die de feodale verhoudingen goed kennen. Het betreft daar het betoog, hoe Christus' werk de mens ten goede kan komen. Anselmus beschrijft dat door een gelijkenis, similitudo; hij stelt, dat een koning een stad heeft, waarvan de inwoners zich dodelijk aan hem hebben bezondigd, op één man na. Die ene heeft zoveel genade in de ogen van de vorst, en zoveel liefde tot zijn medeburgers, dat hij bereid is om de koning om hunnentwil een dienst, servitium, te bewijzen, waarvoor deze hem zal willen belonen. Dat loon zal dan bestaan in de kwijtschelding van de straf der zondige burgers, al mogen zij het paleis pas betreden, als dat *servitium* is verricht. Hier hebben wij feodale elementen: een vorst, een burger, die vrijwillig een bepaald dienstbetoon zal bieden, een afspraak dat die dienst beloond zal worden. Maar wij bedenken: het betreft hier een gelijkenis, die het betoog - dat streng analytisch en syllogistisch is opgezet - illustreert, maar zeker niet draagt. De hoofdzaak: het aantonen van de noodzaak der menswording van Christus door rationele argumenten, en ook de gedachte der genoegdoening, omdat Gods eer gekrenkt is, zijn al in de oudheid terug te vinden, bij Athanasius bij voorbeeld, en ook bij een Gregorius de Grote.

In Anselmus' geval kunnen feodale verhoudingen een verduidelijking zijn van een onderdeel in een theologische gedachtengang. Maar zulke passages zijn zelden, ook als zij, zoals hier, alleen een ondergeschikt punt betreffen. Wat is er dan aan de hand, als de christelijke reflexie de feodale verhoudingen niet of nauwelijks weerspiegelt?

Om die vraag te beantwoorden moet ik eerst een andere vraag aan de orde stellen: wat zijn de fundamentele elementen, die het christelijk denken in de ver-

15. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Liber Cur Deus Homo*, F. S. Schmitt, ed. Florilegium Patristicum, XVIII (Bonn, 1929) 54.

houding van Christus tot de zijnen heeft onderkend? Bij die formulering is een aantekening vooraf nodig. Als de vraag zo wordt gesteld, en niet: hoe heeft het religieuze denken die verhouding in politieke en maatschappelijke termen uitgedrukt? dan is dat niet omdat het mij om een idealistische *Ideengeschichte* te doen is, of omdat ik het christelijk denken zou zien als een autonoom proces, dat zich uitsluitend beweegt in het kader van begrippen en de bijbelse gegevens met behulp van de middelen ener geestelijke traditie ontvouwt. Ik heb mijn voorvraag zo geformuleerd op grond van de gewaarwording der traditie: het blijkt, dat oude motieven in later tijd vrijwel geheel of geheel onveranderd doorwerken. Dat zou een kenmerk van het religieuze denken kunnen zijn: dat het niet bij de tijd is, en dat zou ten minste merkwaardig mogen heten, omdat de kerkelijke machtscentra terdege in hun politiek optreden op die tijd hebben gereageerd. Het kan echter ook zijn, dat dit achterblijven maar schijn is en dat er nevens de feodale verhoudingen binnen kerkelijk verband nog heel andere in het spel zijn geweest. In ieder geval zullen wij terdege rekening moeten houden met het feit, dat het beroep op de traditie een strijdmiddel is geweest bij de ontwikkeling van het belangrijkste kerkelijke machtscentrum in het Westen: het papaat. Het is waar, dat tussen de antieke denkvormen en die van de twaalfde-eeuwse theologie, wegbereidster voor de scholastiek van de dertiende, met haar achtergrond van de opkomende stedelijke wereld een 'feodale lacune' aanwijsbaar is. Dat geldt trouwens niet alleen voor de reflexie, het geldt evenzeer voor de hymnen, de liturgische formules, de preken, de afbeeldingen. Men stelt zich in de tiende en de elfde eeuw, en trouwens ook nog grotendeels in de twaalfde en de dertiende, tevreden met het klassieke erfgoed.

Dat behelste als essentiële gegevens ten eerste, dat Christus en zijn kerk, clerus en volk dus, een onverbrekelijke eenheid vormden. Augustinus, die nauwelijks geïnteresseerd was in de hiërarchische structuur van de kerk (al had hij alle aandacht voor de vraag, hoe clerus en volk tezamen funktioneerden in het ene lichaam van Christus), is wel sterk betrokken in die eenheid van Christus en kerk, Hoofd en leden:

Niet alleen is ons Hoofd gezalfd, maar ook wijzelf, zijn lichaam, zijn het. Hij is koning, omdat hij ons regeert en leidt; priester, omdat hij voor ons bemiddelt. Hij is waarlijk onze priester, die tegelijk zelf offer is; hij heeft God geen ander offer geboden dan zichzelf. Hij kan immers behalve zichzelf geen rein redelijk offer vinden: hij, het vlekkeloze lam, dat ons verlost door zijn bloed te storten; en hij maakt ons met zichzelf tot zijn lichaam (*concorporans nos sibi*), hij maakt ons tot zijn ledematen, opdat ook wij Christus zouden wezen. Daarom betreft de zalving alle christenen ... Daaruit blijkt, dat wij allen in hem zowel van Christus zijn als Christus zijn; want in zekere zin is de totale Christus (eerst) Hoofd en leden¹⁶.

16. *Enarrationes in Ps. 26,2* in: *Corpus christianorum*, XXXVIII, 154 vlg.

Ten tweede: binnen dat lichaam komen wel verschillende functies voor, die hiërarchisch gerangschikt kunnen worden, maar die verschillen zijn ondergeschikt aan hetgeen ze verbindt: de staat van knecht. Wederom zij Augustinus geciteerd:

Wij zijn geen bisschoppen om der wille van onszelf, maar om der wille van hen, aan wie wij 's Heren Woord en Sacrament bedienen. Daarom, al bestaat de noodzaak, hen, zij het zonder aanstoot, te leiden, toch moeten wij zijn of niet zijn wat wij zijn niet terwille van onszelf, maar terwille van die anderen¹⁷.

Dat de situatie niet altijd zo fraai was als Augustinus voorstelt en dat al Gregorius de Grote in zijn *Regula pastoralis* uitvaart tegen bisschoppen die de cathedra zoeken omdat zij verliefd zijn op die hoge kerkelijke positie¹⁸, zal men in rekening moeten brengen. De wijze waarop de groten in de Merovingische tijd met bisdommen en kloosters zijn omgesprongen wijst er wel op, dat zij zich de aard en de structuur van Christus' lichaam toch anders dachten dan Augustinus. Maar de kerkelijke theorie blijft in het spoor van de antieke gedachtengangen. Zo schrijft Abbo van Fleury (ca 945-1004) in zijn verdedigingsgeschrift aan Hugo Capet en zijn zoon Robert:

Zoals de menigte der gelovigen één hart en één geest was (Hand. 4, 33), zo is er ook in de ganse wereld één kerk van allen, die volgens de leer der apostelen eensgezind zijn aangaande God. Het Griekse woord voor 'kerk' is te vertalen als 'samenroeping', want wij worden allen tot één geloof en één doop geroepen¹⁹.

Dat is de traditionele opvatting over het lichaam des Heren, die zich ook kenbaar maakt in het in zulke gevallen altijd weer geciteerde woord uit Handelingen. Maar voor ons is het van belang, dat Abbo die gedachte in het veld voert tegen de praktijk, waarbij iemand eigendomsrechten op een bepaalde kerk laat gelden. Zijn verweerschrift richt zich tegen de pogingen van bisschop Arnulf van Orléans om rechten te laten gelden op Fleury en Abbo's klooster van de heilige Benedictus²⁰, en die pogingen denuncieert hij door ze in een veel breder kader van simonie te zetten. Hij vervolgt de reeds geciteerde woorden:

Daarom: ieder huis, waar een altaar is opgericht en het volk samenkomt om God te bidden, huis, dat dan ook 'kerk' heet, verdient eerbied en verering bij heel het volk. Want daarin worden wij wedergeboren uit water en Heilige Geest; daarin worden de sacramenten gevierd; daarin vindt de belijdenis en de vergeving van zonden plaats. Laat daarom ieder, die zalig wil zijn, zich ervoor hoeden, die kerk het bezit te noemen van wie dan ook, behalve van God. Daarom wordt tot Petrus, de vorst der apostelen, gezegd: 'Gij zijt Petrus, en op deze rots zal ik mijn kerk bouwen'. *Mijn kerk*, zegt de

17. *Contra Cresconium*, II, 11, 13 in: *Corpus scriptorum*, LII, 371.

18. *Regulapastoralis*, I, 2 en 8 in: ML, LXXVII, 15C-16B, 21A -C.

19. *Apologeticum* in: ML, CXXXIX, 465BC.

20. Aimonus van Fleury, *De vita et martyrio S. Abbonis abbatis Floriac. coenobii*, 8 in: *ibidem*, 394D.

Heer, niet de uwe . . . Als de kerk zelfs niet van Petrus is, van wie zal ze dan wel zijn? Zullen soms Petrus' opvolgers de euvele moed hebben om voor zich de macht erover op te eisen, terwijl Petrus, de vorst der kerk, haar niet had? Werkelijk, wij leven niet katholiek en wij spreken niet katholiek, als ik de ene kerk de mijne noem, gene de andere de zijne en wij, dan zelf met vee te vergelijken, ze als vee te eniger tijd te koop aanbieden en niet schromen, ze te kopen, als ze door anderen aan de markt gebracht worden. Er is bovendien nog een andere ernstige dwaling, als men namelijk zegt: het altaar is van de bisschop en de kerk is van een andere heer; een kerk is immers een eenheid, ontstaan uit een gewijd huis en een altaar, zoals de eenheid van een mens bestaat uit lichaam en ziel. Gij ziet, waartoe de begerigheid ons leidt, wanneer de liefde bekoelt (Matth. 24,12): wij ontvangen de gaven van de almachtige God om niet, maar wij worden er kooplui mee en proberen te verkopen wat wij niet werkelijk bezitten. Want zo staan nu de zaken: er lijkt niets meer te behoren tot de kerk, die alleen van God is, waar niet een goede prijs voor gegeven wordt: bisschopsambt, priesterschap, diakonaat, en de rest, de lagere wijdingen; ook aartsdiakonaten, dekanaten, proostdijen, het ambt van de schatbewaarder, de doop, de begrafenis en dergelijke. En dan plegen de handelaars daar nog een listige toelichting op te geven: zij kopen niet de zegen waardoor men de genade van de Heilige Geest ontvangt, maar alleen de bezittingen der kerken, het eigendom van de bisschop; en dat, terwijl zeker is, dat het een in de katholieke kerk niet kan zijn zonder het ander. Wat heeft men aan vuur zonder de brandstof die het voedt? Wie had ooit vuur zonder warmte? Wie honing zonder zoetheid of alsem zonder bitterheid²¹?

Abbo argumenteert hier van een antieke gemeenplaats uit tegen hen die een onderscheid maken tussen de gewijde handelingen van de kerk en haar bezittingen en derhalve denken, dat die laatsten in de normale maatschappelijke omloop kunnen worden gebracht. Het ene lichaam van Christus is niet onder te brengen in een schema, waarin de kerken objecten van maatschappelijk en politiek verkeer dier dagen kunnen zijn. Geen mens kan rechten laten gelden door koop of schenking: ook schenking kan rechten verlenen aan de schenker en zijn erven, zoals de praktijk meermalen heeft uitgewezen. Een onderscheid tussen kerkelijk bezit en kerkelijk handelen mag men niet maken; doet men dat toch, dan maakt men zich verdacht en ligt de beschuldiging van simonie voor de hand. De klacht over simonie klinkt voortdurend, van de oudheid af, en gaat de gehele middeleeuwen door. Ook die klacht kan men zien in het licht van een niet-meedoen met contemporaine maatschappelijke verhoudingen: religieus denken en de wereldlijke werkelijkheid, voor zover zij in de feodaliteit aanwezig is, stemmen niet met elkaar overeen.

Een derde element in het denken over Christus en de zijnen is negatief: het heeft het antiek-christelijke denken ontbroken aan een welbewuste en samenhangende theorie over de verhouding van de kerk of het volk der gelovigen tot de wereldlijke overheid of de vigerende maatschappij. Men kan daar Augustinus' *De civitate dei* niet tegenover stellen. Latere geslachten hebben er zich steeds weer

21. *Apologeticum* in: *ibidem*, 465C-466B.

door laten inspireren; men vindt bij de meest disparate denkers de elementen terug, die in dat werk te vinden zijn. Maar voor de behandeling van de vragen van kerk en staat geldt in nog sterker mate wat Scholz over de geschiedenisfilosofie van *De civitate dei* zegt:

Der 'Gottesstaat' ist keine Studierstubenarbeit gewesen, die in ungestörter Ruhe zustande gekommen ist, sondern ein Werk aus erregter Zeit, eine Demonstration für das Christentum mit der Absicht auf *praktischen* Erfolg und greifbare Wirkungen für die Gegenwart ... Es ist etwas in dem Werk, wie in *Fichtes* 'Reden an die deutsche Nation'. Wir fühlen wohl, dass ein grosser Denker spricht: aber über dem Denker steht der Prediger und Prophet, der die Geister aufrütteln will und, wo es nötig ist, Schwerter und Blitze reden. Dass dies nicht die Stimmung ist, in der ein System der Geschichtsphilosophie, das in allen seinen Teilen befriedigen kann, ersonnen wird, ist klar²².

Het feit, dat *De civitate dei* geschreven is als wapen contra paganos, is echter niet de enige reden, dat het geen systematisch onderzoek naar de verhouding van kerk en wereld behelst. Bij hoftheologen als Eusebius van Caesarea (ca 265-339) vindt men een aantal noties over de relatie van Christus en Caesar; maar de kerk is zich in het algemeen veel te bewust geweest, het nieuwe volk Gods te zijn dan dat het christelijk denken fundamenteel behoefte zou hebben gehad, zich af te vragen wat de blijvende betekenis van de wereldlijke overheid is. Ook voor Augustinus was de *civitas terrena*, voor zover zij niet de op aarde pelgrimerende kerk was, een interimiszaak, en ook hij komt niet verder dan zijn hoorders en lezers voor te houden, dat zij voorbeden en dankzeggingen moeten doen voor alle mensen, voor koningen en die in hoogheid zijn gezeten, opdat de christenen een stil en gerust leven mogen leiden in alle godsvrucht en eer, zoals dat in 1 Tim.2,2 heet. De taak van de overheid is, de dienst van de ware God te bevorderen, en als zij dat doet, zal zij gelukkig zijn:

Wij noemen de keizers gelukkig, als zij bij de taal van hun vleiers, die hen al te nederigslaafs begroeten, niet hoogmoedig worden, maar zich herinneren, mensen te zijn; als zij hun macht vooral dienstbaar maken aan Gods majesteit ter verbreiding van zijn verering; als zij God vrezen, liefhebben en eren; als zij meer liefde hebben voor dat rijk, waar zij niet behoeven te vrezen, hun gelijken te vinden ... 23.

Veel nieuws was dat niet. Evenmin kan men zeggen, dat hier meer te vinden is dan de retoriek van de preek. Een samenhangend, systematisch betoog, een onderzoek naar de betrekkingen van staat en kerk is het niet; maar de passage is wel karakteristiek voor de visie van *De civitate dei*.

Er ontbreekt een vaste overlevering aangaande de verhouding van Christus, kerk en wereld, althans een andere overlevering dan dat de wereld voorbijgaat, maar

22. H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zur Augustins De civitate dei* (Leipzig, 1911) 9.

23. *De civitate dei*, V, 24 in: *Corpus scriptorum*, XL, 1, 260.

Gods volk blijft, en de politieke leiders er dan ook goed aan doen, zich op het eeuwig goed van dat volk te richten. Vandaar, dat men allerlei uiteenlopende meningen over die verhouding kan vinden. Voorlopig zij aangetekend, dat zij variëren van de gedachte, dat het corpus christianum onder Christus het Hoofd twee zijden heeft, een wereldlijke en een kerkelijke, tot aan de overtuiging, dat de wereld van zichzelf geen substantie heeft, tenzij zij participeert in Gods genadekracht door de zegenrijke bemiddeling van het kerkelijk handelen van de paus af tot de kleinste exorcist, die dan ook volgens Gregorius VII in zijn brief *Quod ad perferendos* van 15 maart 1081 aan bisschop Herman van Metz boven alle wereldlijke macht is gesteld²⁴. Daar liggen allerlei schakeringen tussen. Aan de ene kant is de koning gezalfd en dus sacraal-onschendbaar, aan de andere kant kan een mens zich in klooster of kluis aan de vergankelijke orde der wereld onttrekken en buiten die orde treden. Het christelijk denken blijft op de realiteiten van de politieke verhoudingen van kerk en wereld reageren door middel van antieke ideeën, disparaat als ze waren. In ieder geval geldt: de antieke relatie van de monarch tot zijn dienaren, zijn ambtenaren, van de meester tot zijn onderworpenen, is ter verduidelijking van de verhouding tussen Christus en de zijnen en voor hun onderlinge verhoudingen van primaire betekenis geweest; niet de feodaliteit en de feodale betrekkingen van leenheer en vazal met de daaraan inherente vrijheid en het bijbehorende verdrag.

Wij concluderen inzake het eerste punt: de feodaliteit heeft hier geen belangrijke betekenis voor de christelijke reflexie.

Zijn dan misschien in de reflexie over de intern-kerkelijke verhoudingen noties uit de feodaliteit binnengedrongen? Het is een feit, dat iemand als Honorius van Autun (eerste helft der twaalfde eeuw) zich de viering van de mis als een oorlog tegen de machten van zonde en dood voorstelt. In de *Gemma animae* schrijft hij:

De mis imiteert een oorlog en de triomftocht van de overwinning, waarin onze vijand Amalek wordt verslagen en ons de weg naar het vaderland door 'Jesus' (Jozua èn Jezus! M) wordt geopend. Jezus immers, onze imperator, streed met de duivel en herstelde de hemelse respublica, die door de vijanden vernield was, voor de mensen. Hij had twaalf legioenen engelen in het veld kunnen brengen, of ook tweeënzeventigduizend soldaten; maar hij stelde niet meer dan een linie van twaalf apostelen op en veroverde tweeënzeventig soorten talen. De processie van bisschop, clerus en het volk is als het oprukken van een imperator en een leger tot de krijg . . . Het is alsof veldtekens en vaandels voorop gedragen worden, wanneer kruis en vaandels voor ons uit gaan. Het is alsof twee legers volgen, wanneer, in twee colonnes opgesteld, de zangers voortschrij-

24. 'Meminisse etiam debet fraternitas tua, quia maior potestas exorcistae conceditur, cum spiritalis imperator ad abiciendos daemones constituitur, quam alicui laicorum causa saecularis dominationis tribui possit'. Ep. viii, 21 in: ML, CXLVIII, 598A.

C. W. MÖNNICH

den. Tussen hen in gaan de magisters en de voorzangers, als aanvoerders van cohorten en op wekkers tot de oorlog...".

Oppervlakkig gesproken: dat klinkt naar de romantiek van de ridderroman. Maar bij nader inzien beschrijft de tekst een oprukkend leger in termen, die ook voor een niet-feodale krijgsmacht bruikbaar zijn, en zelfs beter bruikbaar.

Brengt een andere tekst, een passage bij Rupert van Deutz (gestorven 1130), ons meer in de buurt van de feodaliteit? Hij beschrijft in *De divinis officiis* onder andere de rangen en de filiatie van de kerken:

Nadat de twaalf apostelen, verspreid in de ganse wereld, aan het hoofd waren gekomen van de afzonderlijke civitates, zij en hun opvolgers, zonden zij door de aan hun zetels aanpalende provincies predikers, die zij ook tot bisschop wijdden, om, waar zij goed ontvangen waren, alle sacramenten van het christendom te voltrekken gelijk de apostelen zelf, en om in de steden van de desbetreffende provincies op hun beurt weer bisschoppen te wijden. Nu zijn sommige opvolgers der apostelen patriarchen genoemd; maar Petrus' opvolger heet wegens de hoogheid van de vorst der apostelen apostolicus. Zij nu, die door hen uitgezonden zijn in de provincies, zij en hun opvolgers, worden aartsbisschoppen genoemd, en zij, die door hen in de steden der desbetreffende provincies zijn gewijd, zij en hun opvolgers, heten tot op heden eenvoudig bisschoppen. Zij die hun geloof oorspronkelijk hebben ontvangen van een apostolische cathedra, houden zich aan de regel van hun moederkerk, dat zij niemand tot bisschop hebben, die niet door die cathedra is gezonden, vanwaar de prediker van hun geloof tot hen is gekomen. Die zending is de schenking van het aartsbisschoppelijk pallium, dat van de hals afhangt ter aanduiding van de ootmoed des Heren, die zegt: 'Zoals de Vader mij heeft gezonden, zend ook ik u' (Joh. 20,21). Onder de aartsbisschoppen van Gallië verdient die van Reims het voornaamste gezag, want dat is de oude metropool, en er komt nog bij, dat zijn bisschop, de heilige Remigius, door God zelf is gezonden, hetgeen iets zeer groots is, en voorts, dat hij al voor zijn geboorte de drager der belofte was om als eerste de Frankische volken samen met hun koning tot het katholiek geloof te brengen. Zijn zending is naar behoren geapproveerd door Hormisdas, drieënvijftigste bisschop van Rome na de heilige Petrus, en deze heeft voor genoemde bisschop van Reims zijn vertegenwoordigers aangewezen door heel het rijk van Lodewijk; hij heeft er het primaat van de kerk van Reims bijgevoegd en dat met het hoogste gezag bekrachtigd. Voor de kerk van Trier heeft Maternus, gezonden door de apostel Petrus, het erfgoed van zijn pallium aan zijn opvolgers nagelaten. In Mainz predikte Crescens, leerling van de apostel Paulus, 'in Utrecht de heilige Willebrord, gezonden door paus Sergius. Maar de metropool Keulen ontving het primaat vooral hierom, dat genoemde Crescens als eerste in Keulen het apostolisch bezoek van Gods Woord heeft gebracht. Naar Canterbury, de beroemde metropool der Engelsen, is als eerste bisschop Augustinus door de heilige Gregorius gezonden ..²⁶.

Dat dit beeld niet klopt met de historische realiteit en maar zeer ten dele de politieke realiteit van Rupert's dagen weerspiegelt, zij alleen gememoreerd. Voor ons is vooral van belang de zorg voor de legitimiteit der opvolging in de kerk; is zij

25. *Gemma animae*, I, 72 in: ML, CLXXII, 566CD.

26. *De divinis officiis*, I, 27 in: ML, CLXX, 25C-26C.

gespiegeld in de vragen der erfopvolging in de wereld? In de geciteerde passage wordt de straffe rangorde gewettigd door de apostolische filiatie: wat door een bepaalde hoge instantie is gesticht, blijft daarvan afhankelijk. Liturgisch is een dergelijke hiërarchie van bisschoppen een vreemde zaak; alle bisschoppen zijn aan het altaar eikaars gelijken. Hun verschillen hebben alleen een politieke en kerkrechtelijke achtergrond. Maar dat geldt hier niet. Voor hun verschillen wordt een reden uit hun traditieketen: het doorgeven van de waarheid aan derden, aangegeven. Ten tweede: de hoger geplaatste zet de lager geplaatste in zijn ambt, en daarmee is laatstgenoemde gewettigd. Dat volgens oudere voorstellingen de nieuwe bisschop door clerus en volk aanvaard dient te worden, vermeldt Rupert niet. Maar is zijn constructie nu feodaal, omdat de afspraken tussen leenheer en vazal ook niet door de horigen bekrachtigd werden? Wij moeten ook bedenken, dat Rupert's gedachten over de rangorde der bisschoppen al in de negende eeuw hebben geleefd, getuige Hincmar van Reims (ca 806-882)²⁷; en daarachter kan men teruggaan op veronderstellingen uit de tijd van Constantijn's rijkskerk, die de indeling van het rijk volgde. Men behoeft maar de canones 4 en 6 van Nicea 325 te lezen om te zien, hoe oud de bron van Rupert's inspiratie tenslotte kan zijn. Verder is er de rangorde van patriarchaat, aartsbisdom en bisdom, waarbij de lagere functies van de hogere worden afgeleid. Voor de reflexie zijn hier twee traditionele gegevens van belang: ten eerste de al in de tweede en derde eeuw bestaande drang om het katholicisme te legitimeren door het via een rechtstreekse en openbare traditieketen te laten afstammen van de apostelen, en ten tweede het platoniserende schema, dat in de pseudodionysische geschriften belangrijk is: het hogere staat dichter bij de bron van alle wezenlijkheid dan het lagere en laat dat lagere eraan deelhebben, zodat dit van de hogere instantie voor zijn wezenlijkheid afhankelijk is. Die voorstelling is in de twaalfde en dertiende eeuw heus wel bekend; men kan het bij voorbeeld zien aan de bulla *Unam Sanctam* van 1302, waarin Dionysius wordt geciteerd als kroongetuige voor de leer, dat het lagere alleen door bemiddeling van het hogere tot het hoogste heil komt. Daarmee zijn wij net over de grens van ons tijdvak heen. Maar hoe dan ook: de gedachten wereld van *Unam Sanctam* maakt een platoniserend, antiek schema, en niet een feodale idee, politiek actief.

Rupert's constructie kan dan ook genoegzaam verklaard worden uit oudere tradities en dwingt ons niet, haar te zien als een reflexie op de feodale werkelijkheid in haar toepassing op de kerkinrichting. Trouwens, ook het papaat treedt in het denken van Rome niet op als een feodale heerschappij: ook op het hoogtepunt van zijn zelfbewustzijn ziet het zich in de reflexie niet in de eerste plaats als de heer in vazallitische verhoudingen. In zijn intronisatiesermoen van 1198 spreekt Innocentius III over de paus als 'de opvolger van Petrus, de Gezalvde des Heren,

27. *Opusculum de 55 capitulis*, 6 in: ML, CXXVI, 312CD.

de God van Farao; gesteld tussen God en mens in, minder dan God, maar meer dan een mens²⁸. Maar deze beschrijving van de hiërarchische top staat in een preek over Matth. 24, 45: 'Wie is dan de getrouwe en verstandige slaaf, de fidelis servus et prudens, die de heer over zijn dienstvolk gesteld heeft om hun op tijd hun voedsel te geven'? Dat is het eigenlijke thema: de volstrekte dienstbaarheid, de slavernij ten opzichte van Christus. Uit de vele volzinnen, waarmee dat te illustreren zou zijn, zij deze gekozen:

Ik belijd een dienstknecht te zijn, geen heer, volgens 's Heren woord tot de apostelen: 'De koningen der volken voeren heerschappij over hen en hun machthebbers worden weldoeners genoemd. Doch gij niet alzo, maar de eerste worde onder u als de jongste en de leider als de dienaar' (Luc. 22, 25v.). Daarom zeg ik een dienstbetrekking te bekleden, ik usurpeer geen heerschappij ... Een hoge eer, want ik ben over het dienstvolk gesteld; maar een zware last, want ik ben de knecht van heel het dienstvolk²⁹.

Dat deze overdenkingen een aanzienlijk harde machtspolitiek konden dekken, weten wij; maar de paus legitimeert zijn optreden niet als een lid in een feodale verhouding en zelfs niet eens als een sacraal alleenheerser: hij is door Christus gemaakt tot knecht van Gods knechten. Hier werkt de antieke traditie, en die heeft meer dan welke feodale theorie ook ertoe bijgedragen, dat het papaat zich in de religieuze reflexie als een wereldmonarchaat heeft kunnen presenteren. Innocentius denkt aan een heer met dienstbare slaven, niet aan een vorst met zijn vazallen. Dat is geen nieuws: het is de voortzetting van wat in de Gregoriaanse hervorming aan de orde is gekomen.

Waar is wel, dat het wereldlijk bezit van de kerkeüjke organen en hun wereldlijke macht geen Fremdkörper zijn in de maatschappij van de volle feodaliteit; het compromis van het edict van Worms betekent wel degelijk, dat Rome bepaalde feodale trekken in de kerkelijke structuren aanvaard heeft. In de politieke realiteit zijn kerkelijke machthebbers opgenomen geweest in leenverhoudingen. Wij hebben echter hier alleen te maken met de vraag, wat de religieuze reflexie met die feitelijkheid heeft gedaan. Het antwoord is duidelijk: ze is er niet op ingegaan. Sterker nog: zij heeft in de traditie aanleiding gevonden, er de strijd tegen aan te binden, wanneer de onafhankelijkheid of de macht van de geestelijke leenman in gevaar kwam. Het ligt niet in de lijn van dit opstel, een analyse te geven van de Duitse Investituurstrijd. Ik volsta met erop te wijzen, dat ook daarin de beschuldiging van simonie is uitgesproken aan de Romeinse kant. De klachten daarover zijn trouwens legio. Natuurlijk wijst dat erop, dat het verschijnsel veel voorkwam. Maar wij dienen te bedenken, dat heel wat meer verschijnselen als simonie werden bestempeld dan dat men voor grof geld een geestelijk ambt kocht. Iedere lekeninvestituur, op hoe lokaal niveau ook, kon onder simonie vallen. Tegelijk is duide-

28. *Sermo de diversis*, 2 in: ML, CCXVII, 658A.

29. *Ibidem*, 655D.

lijk, dat in de christelijke reflexie deze toepassing van de feodale verhoudingen onaanvaardbaar is geweest.

Is het protest tegen simonie althans ten dele te zien als een verzet tegen de consequenties van feodale verhoudingen, bij de exempties heeft men te maken met een doorbreken van het geldende patroon, waarbij de bisschop de leider is van alle christenen in zijn eigen diocees. De exemptie onttrekt een kerkelijk orgaan, een klooster meestal in onze periode, aan een kerkelijke en politieke orde, die al spoedig na het verdwijnen van de Romeinse macht in het westen de neiging had om kerkgoed te beschouwen als te vallen onder eigendom en zeggenschap van de wereldlijke machthebber, die eventueel ook bisschop kon zijn. Van het klooster uit heeft men die exemptiepolitiek verdedigd; maar men doet het op grond van de antieke traditie, zoals wij al bij Abbo van Fleury zagen. Niet, dat het instituut der exempties algemene bewondering heeft gewekt. Bernard van Clairvaux heeft met de hem eigen felheid ertegen geprotesteerd. 'Denkt gij', vraagt hij paus Eugenius III in *De consideratione*,

dat het u vrij staat, de kerk te beroven van haar leden, de orde te verwarren, de grenzen, door uw vaderen gesteld, te verstoren? Indien het een zaak der gerechtigheid is, ieders recht voor de betrokkene te bewaren en ieders onrecht weg te nemen, hoe kan dan de exemptie recht zijn? Gij dwaalt, indien gij denkt, dat uw apostolische macht, door God ingesteld, niet alleen de hoogste is, maar ook de enige. Indien gij dit denkt, verschilt gij van hem die zegt: 'Er is geen macht dan uit God' (Rom. 13,1) ... Uw macht is niet de enige die uit God is; er zijn ook middelmachten, er zijn ook lagere machten. Evenmin als zij gescheiden mogen worden, die God heeft samengevoegd, mogen ook zij niet op één lijn worden gezet, die Hij ondergeschikt gemaakt heeft. Gij maakt er een monster van, zo gij de vinger van de hand afhaalt en van het hoofd laat afhangen ... Dit lichaam van Christus, dat Paulus zelf met zijn waarlijk apostolisch woord als beeld invoert en waarbij hij u passend aan het hoofd gelijk stelt, blijkt geheel van daar uit samengevoegd en verbonden te zijn tot de maat van ieder lid afzonderlijk ... Houd deze vorm niet voor gering, omdat hij op aarde is. Het voorbeeld ervan stamt uit de hemel. Want de Zoon kan niets doen, tenzij hij het de Vader ziet doen [vgl. Joh. 5, 19; vervolgens citeert Bernard Ex. 25, 40, waar van 'exemplar' sprake is] ... Dat had hij gezien, die zeide: 'Ik zag de heilige stad, het nieuw Jeruzalem, uit de hemel nederdalen, getooid door God' (Openb. 21, 2). Dat is, meen ik, gezegd wegens de gelijkenis, dat gelijk ginds Serafs en Cherubs en alle andere tot aan de engelen en de aartsengelen geordend worden onder het ene Hoofd, God, aldus ook hier onder de hoogste priester, de patriarchen, de aartsbisschoppen, de bisschoppen, de priesters of de abten en de rest evenzo worden geordend. Men moet niet gering achten wat God tot Schepper heeft en zijn oorsprong uit de hemel neemt³⁰.

Wat is de achtergrond van dit betoog? Ten eerste is er het beroep op de iustitia, naar de christelijke, aan de Romeinse traditie weer ontleende definitie een suum cuique reddere. Maar de door de gerechtigheid bewaarde orde vertoont een mys-

30. *De consideratione*, III, 4, 17 vlg. in: ML, CLXXXII, 768B-769B.

tiek patroon met een hemels voorbeeld: het is Dionysius de Areopagiet (eind vijfde eeuw), die het materiaal levert voor deze polemiek tegen de exemptie. De gedachtengang is verwant aan de eerder geciteerde van Rupert van Deutz. Buiten beschouwing blijft de ethiek van verbond, trouw, gehoorzaamheid, belofte, loon, het volgeling zijn, die wel bij het ethos van de feodaliteit kon aansluiten.

Rome heeft Bernard's waarschuwingen niet al te zwaar opgenomen, maar het bij zijn politiek tegenover de regionale bisschoppen nuttig geacht, in hun bisdommen onafhankelijke organen te handhaven, die alleen aan de paus verantwoording schuldig waren. Dat zou vooral in de dertiende eeuw van belang worden. Maar hoe dan ook: het systeem van de exempties past wel in het beeld van een centralisering, maar niet in dat van een zo decentraliserend werkend stelsel als het feodale.

Over het algemeen dient men te zeggen, dat in het christelijk denken de kerk als duidelijk geleed is beschouwd. Dat kan verschillend gebeuren: de kerk is opgebouwd uit leken, klerken en monniken, of leken, priesters en bisschoppen. Het eerste schema is even klassiek als het tweede; het stelt de contemplatieven boven hen, die in de *vita activa* staan. Dionysius is daarvan een vertegenwoordiger, maar ook een man als Gregorius de Grote weet, dat het beschouwelijke leven het actieve te boven gaat³¹. Het zijn geen noties, die aan de feodaliteit schatplichtig zijn, evenmin als de reeds genoemde, door Hugo van St. Victor vertegenwoordigd, waarbij Christus twee zijden heeft, een geestelijke rechter- en een wereldlijke linkerkant. In een ander verband zullen wij dat schema nog nader beschouwen. Voor ons is nu genoeg, dat het niet feodaal te noemen is (al Justinianus I heeft zo gedacht, en men kan dat zien in het grote mozaïek in de San Vitale van Ravenna, waarop hij met zijn geestelijke en wereldlijke hofstoet is afgebeeld). Ontwaren wij in de geleding van de kerkelijke structuren voorstellingen, die in de christelijke reflexie feodaal schijnen, zij blijven aan de buitenkant. Het centrum van het denken over de kerk en haar bouw ligt in de antieke traditie.

Het derde thema behelst de vraag, of er iets van te zien is, dat het christelijke denken over de verhouding van kerk en staat de indruk van de feodaliteit heeft ondergaan. Men is er zeker wel eens van onder de indruk geweest, bij voorbeeld in conflictsituaties als de Duitse Investituurstrijd of de langdurige botsing van Hendrik II van Engeland met Thomas à Becket van Canterbury. Veel positiefs komt er dan niet te voorschijn. De vraag dient in feite iets anders te worden gesteld: is de religieuze reflexie door de feodale verhoudingen ertoe geïnspireerd, ze te zien als een model van een goddelijke ordinantie voor het politieke leven?

Uit de prefeodale tijd, het midden van de negende eeuw, is er een getuigenis van Wahlafriid Strabo (810-849) in het geschriftje, dat wij voor het gemak als *De rebus ecclesiasticis* plegen aan te duiden. Hij paralleliseert kerkelijke en wereldlijke auto-

riteiten. Hij wil namelijk aantonen, 'dat de ordeningen van de wereldlijke wijsheid door heilige distincties zijn veranderd in de geestelijke *respublica* der universele kerk'³². Hij vervolgt:

Zoals het Romeinse volk de alleenheerschappij over de ganse wereld heet te hebben bezeten, zo wordt de opperpriester, die op de zetel van Rome optreedt als plaatsbekleder van de heilige Petrus, ten top van de ganse kerk verheven ... Evenzo moet men aangaande de vorstelijkheden der wereld begrijpen, dat zij, ofschoon zij in hun tijd doorluchtig waren in uiteenliggende delen der wereld, tenslotte toch vrijwel allen gebracht zijn in een relatie tot het Romeinse recht als de ene top. De Romeinse paus kan dus vergeleken worden met de Augusti en de Caesares, de patriarchen met de patricii, die terstond na de keizers gezag hebben gehad ... Daarna kunnen wij de aartsbisschoppen, die boven de metropolieten uitsteken, met koningen vergelijken, en de metropolieten met hertogen ... Wat graven en prefecten in de wereld doen, dat doen op hun beurt de bisschoppen in de kerk ... Zoals de tribuni aan het hoofd der soldaten stonden, staan, naar men weet, de abten aan het hoofd der monniken, die geestelijke krijgers. Gelijk in de palts *praeceptores* en *comités palatii* te vinden zijn, die de zaken der wereldlingen behartigen, zo regelen zij, die de Franken *summi capellani* noemen, de zaken der klerken. De *capellani minores* zijn zij, die wij naar de vazallen van de heer (*vassi domini*) benoemen ... Voorts stellen sommige graven hun boden aan het hoofd van de mensen uit het volk om te beslissen over minder gewichtige zaken, en bewaren zij de gewichtiger aangelegenheden voor zichzelf; aldus hebben sommige bisschoppen mede-bisschoppen (*coepiscopi*) ... De centenarii ... of vicarii, die in de *pagi* zijn gevestigd, kunnen vergeleken worden met de parochiepriesters, die doopkerken beheren, en aan de lagere geestelijken leiding geven. De *decurio's* of *decani*, die onder het gezag der vicarii bepaalde geringere taken volbrengen, kunnen vergeleken worden met de lagere priesters der titelkerken ...³³.

Men ziet: de parallel is ver uitgewerkt. Meer nog: de grond ervoor is de gedachte, dat de wereldlijke organisatie wordt omgezet in die van de geestelijke *respublica*, die de kerk is, en zelfs wordt als kenmerk voor de *capellani minores* verwezen naar de vazallen.

Maar op dit veelbelovende begin van de christelijke reflexie over dit onderwerp volgt voor zover ik weet niets gelijkwaardigs uit de tijd van de volle feodaliteit, en wij kunnen niet Strabo's ideeën overplaatsen op die latere periode. Wahlafrid Strabo bespreekt Karolingische instellingen, geen echte feodale. Ten tweede, en dat is belangrijker: de hier beschreven ambten en bedieningen zijn niet op een organisatie van wereldlijk-politieke aard gefundeerd; zij zijn er een verheerlijking van, het betreft hier een omzetting; Wahlafrid Strabo geeft dat aan met het woord *commutare*. Ten derde: de gedachte van een parallel tussen wereldlijke en geestelijke ordening heeft wel een toekomst gehad in de voorstelling, dat kerk en wereld zekere parallellen vertoonden; maar die toekomst bracht geen dieper door-

32. *De rebus ecclesiasticis*, 31 in: ML, CXIV, 963C.

33. *Ibidem*, 963D-964D.

denken van de feodale verhoudingen als grondpatroon voor het kerkelijk leven. Dat denken bleef antiek. Bovendien vinden wij nevens dat beeld van de parallellen een geheel andere voorstelling, die er niet mee overeenstemt en er zelfs in hevig conflict mee kan komen: het dionysische denkbeeld, dat alle machten geordend zijn van God uit, en wel zo, dat de geestelijke boven de wereldlijke gaan om ze tot het hemels heil te brengen. Culminatiepunt en document van een kerkelijke pretentie die zich overschreeuwt, is de al genoemde bulla *Unam Sanctam* van Bonifatius VIII. Pour acquit de conscience zij aangetekend, dat in prediking en liturgie, maar ook in de bijbelexegese, de al gesignaleerde onzekerheid van de traditionele visie op de wereld is te vinden en dat daarin alleen de constante is aan te wijzen, dat in ieder geval de kerk het rijk van geest en eeuwigheid vertegenwoordigt, tegenover de vergankelijkheid der aardse machten, die eo ipso van minder waarde, zoal niet minderwaardig zijn.

De eerste gedachtengang vinden wij bij Hugo van St. Victor, in een passage uit *De sacramentis christianae fidei*, waarin hij zijn gedachten over de kerk ontvouwt. Hij gaat uit van de voorstelling van het corpus Christi en ontwikkelt haar in een augustijnische richting. Ik volg zijn exposé niet, omdat het voor ons onderwerp van minder belang is, maar volsta met de conclusie: 'Wat is de kerk anders dan de menigte der gelovigen, de totaliteit der christenen'³⁴? Die vertaling 'totaliteit' is eenzijdig, maar het is ondoenlijk, de hele reeks betekenissen van het Latijnse 'universitas' in één Nederlands woord te vatten. Het heeft niet alleen een filosofische, maar ook een juridische en politieke inhoud: de universitas betekent ook 'geheel der burgers', 'bijeenbehorende groep'; en universitas christianorum is daarbij de gemeenschap van leken en priesters. Aldus oordeelt Hugo³⁵. Uit de schare der leken worden de wereldlijke magistraten gekozen, zij leveren vorsten en adel; de priesters vormen de geestelijke overheid. Wat Hugo hier voor ogen staat is niet een kerk, herkenbaar als een wel-omgrensde sacramentsgemeenschap temidden van mensen die daarvan geen deel uitmaken, en ook niet een kerkgenootschap, waartoe eventueel ook de leiders van de wereldlijke gemeenschap kunnen behoren, maar dat toch zelfstandig optreedt. Maar die gedachten zijn ten dele te antiek, ten dele ook veel en veel te modern voor Hugo. De kerk is voor hem niet een bepaalde cultusorganisatie, en ook niet het Godsvolk, dat in de woestijn der wereld op weg is naar het heilige land aan het einde der dagen - zo'n definitie had hem waarschijnlijk eerder aan het reguliere bestaan herinnerd. Maar Hugo heeft zo'n beeld van de kerk niet gezien en het is de vraag, of enige middeleeuwse denker van orthodoxe signatuur de kerk in die zin heeft gekend. Er zijn een aantal geestelijke functies, er zijn een aantal kerkelijke machtscentra, en soms zijn er geestelijke gemeenschappen, in het reguliere leven dan wel, waarin de

34. *De sacramentis*, II, 2 in: ML, CLXXVI, 417A.

35. *Ibidem*, II, 2, 3 in *ibidem*, 417AB.

herinnering levend is aan wat eenmaal, in de oudheid, beeld van de kerk was. Die machtscentra moeten, naar Hugo's vrome wensen, wijze leiding geven aan de wereldlijke overheden³⁶. Maar vrome wensen komen niet altijd uit, en zeker niet in dit geval. Er is in Hugo's visie een christelijke wereld met een geestelijke en een wereldlijke macht en de daarbij behorende organen. Men kan inderdaad van een corpus, een universitas spreken; maar het is niet meer Augustinus' visie op het corpus Christi, en niet eens zijn visie op de pelgrimerende civitas dei op aarde, die ons door Hugo voor ogen wordt gesteld: het is de voorstelling van de universitas christianorum der middeleeuwse samenleving. In dit opzicht zijn de overwegingen van Hugo dichter bij de dagelijkse werkelijkheid van zijn dagen in politiek en maatschappelijk opzicht dan van menig ander denker in die tijd. Maar is het feodaal van achtergrond? Wel kan men van zijn visie uit de wrijving van keizer en paus begrijpen; maar dat is een politieke werkelijkheid, die niet uit feodale overwegingen is geboren, al heeft hun twist wel vooral met feodale belangen te maken.

Hoe dan ook blijft het orthodoxe denken vasthouden aan het axioma, dat de kerk de wereld te leiden heeft. In dat perspectief wordt het van ondergeschikt belang, hoe de onderlinge betrekkingen van de wereldlijke overheden zijn. Voor de christelijke denker is de feodale wereld zeker wel aanvaardbaar, althans niet minder aanvaardbaar of tolerabel dan welke andere tijdelijke politieke en maatschappelijke realiteit ook, maar haar structuur is geen zaak van leven en dood. De feodale verhoudingen zijn dan ook geen grondslag waarop het denken over kerk en staat, kerk en wereld zich kan ontwikkelen. De kerkelijke verhoudingen zijn evenmin in feodale termen uit te drukken; zij stammen uit een geheel andere wereld en worden doordacht met behulp van een veel ouder, namelijk antiek begrippenmateriaal. Daarmee is de feodaliteit gerelativeerd: zij bepaalt niet de lijnen van de religieuze reflexie en zij kan dan ook in voorkomende gevallen zonder gewetensbezwaar onder kerkelijke kritiek komen. Voor geen christelijk denker van die tijd is het moeilijk om theoretisch te kiezen voor de paus in het geval van een conflict tussen paus en keizer over een bisschop die leenplichtig is aan de wereldlijke vorst. De gehoorzaamheid aan de plaatsbekleeder van Christus, onderwerping aan de vicarius van de Heer, wiens horige men is, gaat hoe dan ook boven vazallentrouw.

In Hugo's theorie lijken er twee machten te zijn, waarvan het geestelijke de wereldlijke weliswaar te boven gaat in gezag, maar die toch ieder een eigen zelfstandigheid hebben. Dat is echter zijn bedoeling niet. Niet alleen moet de geestelijke overheid de wereldlijke leiding geven inzake het hoogste doel der samenleving: het eeuwige leven; maar hij verklaart, dat de kerkelijke overheid de aardse

36. *Ibidem*, II, 2, 4 in *ibidem*, 418D.

macht ook institueert³⁷. Daarmee komt hij in de praktijk uit bij hetzelfde punt als de gepolitiseerde neoplatonisch-dionysische: bij het oppergezag van de hoogste kerkelijke autoriteit over alle aardse macht. *Unam Sanctam* is met al zijn neoplatonisme ontworpen door mensen, die van Hugo's betoog goede notie hadden genomen. Hugo zelf echter denkt niet in dionysische trant; zijn voorstellingswereld is veeleer een uitwerking van gedachten uit Augustinus' *De civitate dei*, waarin de gelovigen met hun burgerrecht des hemels hun stad vormen, met inachtneming van het feit, dat in Hugo's dagen de wereldlijke machthebbers evenzeer christenen zijn als de geestelijkheid. Ook hier geldt nog eens: Hugo's denken is niet doorzichtig te maken met behulp van de feodale verhoudingen.

De gedachtengang achter Hugo's exposé is via de christelijke traditie met Augustinus daarin als hoogtepunt te herleiden tot de apocalyptische spanning van het oudste christendom: die tussen deze wereld en de komende, waarin de Messias rechtvaardigheid zal brengen. Die spanning lost zich dan op in visioenen, waarvan bij voorbeeld 2 Cor. 5, 17 getuigt: 'Zo is dan wie in Christus is een nieuwe schepping: het oude is voorbijgegaan, zie, het nieuwe is gekomen'. Van geheel andere oorsprong is de dionysische theorie: een theorie van bemiddeling, uit het platonisme geboren. De wereld heeft in die opvatting de bemiddeling van de kerk nodig om te kunnen bestaan; want de kerk, die van alle aardse realiteiten zich het dichtste bevindt bij de oerbron waaruit het zijnde voorkomt en die haar top in de hemel heeft, is de enige die in staat is om aan de verder en lager gelegen gestalten, die der aardse werkelijkheid, het goed van het bestaan te geven en de zwakte der vergankelijkheid op te vangen. Dat is - ik heb er al iets over gezegd - de uitkomst der reflexie, waarop de politieke lijn van *Unam Sanctam* is uitgezet.

Nu is niet iedere gedachte, dat de christenheid de kracht is, die de wereld in stand houdt, van platonische oorsprong. Er is het geloof in de uitverkiezing, die er is om plaatsvervangend de rechtvaardigheid der wereld voor God te representeren, er is ook de daarvan wel afgeleide, eerder stoïsche voorstelling, dat de christenen zijn in de wereld als de ziel in het lichaam. Maar voor ons is van meer belang de toepassing van de voorstellingen van Dionysius de Areopagiet bij de fundering der kerkpolitieke lijnen.

De geschiedenis van het dionysiaanse denken in het Westen kan hier achterwege blijven; voldoende zij het, te vermelden, dat het corpus dionysiacum vrijwel van het moment, dat het in westers bezit kwam (dat was op 8 oktober 827), voorwerp van overdenking is geweest, zij het niet het voornaamste object ervan. Het was ook wel iets: de moeilijke en dus diepzinnige geschriften van een wijsgeer, volgens Hand. 17, 34 een bekeerling van Paulus op de Atheense Areopagus, in correspondentie met allerlei lieden uit de Nieuwtestamentische overlevering. Maar daarop berustte het gezag van deze geschriften; de werking was mogelijk door de specu-

37. *Ibidem*, 'formans per institutionem', in: *ibidem*.

latieve passages, waarin ook de kosmologie aan de orde kwam en de mens zijn plaats in de wereld werd gewezen. Dat wereldbeeld was hoofdzakelijk dat van het late neoplatonisme; Proclus is Dionysius' belangrijkste inspiratie. Er was een hoge, transcendente bron van alle zijn, en dat zijn daalde afin de kosmische orde, waarbij het minder sterk werd en meer met niet-zijn doortrokken, naarmate het verder van de oerbron kwam. In die orde verbond een hogere kring een lagere met het hoogste: de noodzakelijke bemiddeling die de kosmos in stand hield.

Dit platonisme was scherper geprofileerd dan wat Augustinus en Boëthius aan platonisch erfgoed hadden overgeleverd. Er is veel over gedacht, meer trouwens in de twaalfde en de dertiende eeuw dan daarvoor, toen het vooral in het midden van de negende eeuw Johannes Scotus Erigena (ca 810-ca 877) was geweest, die ermee had geopereerd. Voorlopig werd het niet politiek toegepast; van meer belang was het schema van het corpus christianum, hierboven ter sprake gekomen. Maar het bood er wel aanlokkelijke mogelijkheden toe, juist, doordat het een vaste wereldorde vertolkte, waarin de hogere, geestelijke kringen de onmisbare bemiddeling waren voor leven en werken van het lagere: de tijdelijke en veranderlijk-onwezenlijke wereld. Dat lagere kon bestand krijgen en vastheid door zich gehoorzaam te schikken naar de aanwijzingen en de sacramentele handelingen van het geestelijke.

Onpolitiek is deze gedachte nog bij de mystici van de twaalfde en de dertiende eeuw, voor wie Richard van St. Victor en Bonaventura model mogen staan. Bernard van Clairvaux werkt niet met het schema; dat ik hem in dit verband toch noem, ligt hieraan, dat hij tot de hoofdgedachte van het politieke dionysianisme: de onderwerping van de wereldlijke overheid aan de geestelijke, fundamenteel heeft bijgedragen, tot aan de woordkeus toe. Voor een korte beschrijving ga ik uit van *De consideratione*, de voor zijn leerling paus Eugenius III geschreven pausspiegel.

Mijn eerste citaat stamt uit het begin van het derde boek.

Hij, die zou willen onderzoeken, wat niet tot uw zorg behoort, zal de wereld moeten verlaten. Uw voorgangers waren ertoe bestemd, niet om een paar streken, maar om de ganse wereld te verslaan; 'gaat uit in de ganse wereld', is hun gezegd (Marc. 16,15). Zij hebben hun klederen verkocht en er zwaarden voor gekocht; dat zijn een gloeiend spreken en een hevige geest, wapens, die machtig zijn bij God ... Deze sterke krijgers zijn gesneuveld, maar niet verslagen; ook als doden triomfeerden zij ... Gij zijt in hun erfdeel getreden. Zo zijt gij erfgenaam en is de wereld uw erfdeel³⁸.

Dat klinkt oorlogszuchtig, om niet te zeggen, dat het de taal is van iemand die op heerschappij is belust. Bernard heeft er trouwens als ketterjager geen bezwaar tegen gehad, dat de wereldlijke overheid op aanwijzing van de kerk zou bewijzen, het zwaard niet vergeefs te dragen. Maar de theorie is minder rechtlijnig dan de

38. *De consideratione*, III, 1 in: ML, CLXXXII, 757B-758B.

praktijk, en het is met de theorie, dat wij in dit opstel te maken hebben. De paus mag geen *dominatio* voeren, heeft Bernard al in het tweede boek naar aanleiding van Luc. 22, 25 betoogd: 'Het is duidelijk: aan de apostelen wordt de heerschappij ontzegd'³⁹. Bernard vervolgt:

Dit is de apostolische vorm: de heerschappij wordt ontzegd, aangezegd wordt de dienst, *ministratio*, die ook wordt opgelegd door het voorbeeld van de Wetgever zelf, die zeide: 'Ik ben in uw midden als een dienaar' (Luc. 21, 27).

Maar wel geldt daarbij: de opperpriester, erfgenaam der apostelen, heeft de sleutels van het hemelrijk en aan hem zijn de schapen toevertrouwd.

Er zijn weliswaar ook andere poortwachters en herders van de kudden ... Zij (echter) hebben kudden die hun zijn toevertrouwd, ieder één kudde; maar u zijn ze alle toevertrouwd: de ene kudde van de ene herder. Gij zijt niet alleen de herder der schapen, maar ook de ene herder van alle herders. Gij vraagt, waar ik het bewijs daarvoor vandaan haal? Uit het Woord des Heren. Want aan wie, ik zeg niet: van de bisschoppen, maar zelfs van de apostelen, zijn alle schapen zo volstrekt en zonder onderscheid toevertrouwd? 'Indien gij mij liefhebt, Petrus, weid mijn schapen' (Joh. 21,15). Welke schapen? De volken van deze of gene stad of streek, of van een bepaald koninkrijk? *Mijn* schapen, zegt de Heer. Het is iedereen duidelijk, dat hij geen bepaalde heeft aangewezen, maar ze hem allen heeft toegekend. Waar geen onderscheid gemaakt wordt, wordt ook niets uitgezonderd⁴⁰.

Hier is van belang, dat Bernard de gehele wereld aan de paus onderworpen acht. Voor een zelfstandige vleugel in het *corpus christianum* heeft hij geen plaats. In zijn betoog is van platonisme weinig te bespeuren. Hoofdzaak is hier: de paus is de dienaar van allen, die tot Christus' kudde behoren, dat wil ook zeggen: van alle wereldlijke machthebbers, die hun macht aan God ontleen, naar de wil en het gedogen van de paus. Inderdaad vinden wij die voorstelling van zaken, ons zo bekend uit *Unam Sanctam*, bijna letterlijk in *De consideratione* terug, zij het bij Bernard in een strekking, tegengesteld aan die van de bulla. Bernard vaart in de desbetreffende passage uit tegen de kostbare kledij van de paus en zegt:

Ontken, dat gij herder van dit volk zijt, of toon het. Gij ontkent het niet, opdat hij, wiens zetel gij bezet houdt u niet als erfgenaam loochent. Petrus is hier, de man, die niet weet dat hij ooit is voortgeschreden in een uitrusting van edelstenen en met zijden gewaden, niet bedekt met goud, niet rijdend op een schimmel, niet dicht omgeven door soldaten, niet ingesloten door schreeuwende dienaren. Hij geloofde zonder dat alles voldoende het heilzame gebod te kunnen vervullen: 'Indien gij mij liefhebt, weid mijn schapen'. Maar in al die opschik zijt gij de opvolger, niet van Petrus, maar van Constantijn ... Gij zegt: gij vermaant mij, slangen en schorpioenen te hoeden, geen schapen. Daarom, zeg ik, moet gij hun des te meer te lijf gaan. Maar doe het met uw woord, niet met het zwaard. Wie evenwel zou ontkennen, dat dat zwaard van u is, lijkt mij

39. *Ibidem*, II, 6, 11 in: *ibidem*, 748B.

40. *Ibidem*, 748C.

niet voldoende acht te slaan op 's Heren woord: 'Steek uw zwaard in de schede' (Joh. 18, 11). Het is dus het uwe, en misschien moet het naar uw wil wel getrokken worden, maar toch niet door uw hand. Anders zou dat andere woord van Christus totaal geen betrekking op u hebben. Toen immers de apostelen zeiden: 'Ziehier twee zwaarden', antwoordde de Heer niet (wat men in het andere geval had kunnen denken): 'dat is te veel', maar hij zei: 'dat is genoeg' (Luc. 22, 38). Beide zwaarden zijn dus van de kerk; maar dat laatste moet ten dienste van de kerk worden gevoerd, het eerste door de kerk, dat is in handen van de priester; maar het andere naar de wil van de priester en het bevel van de machthebber⁴¹.

De paus moet dus geen eigen gebruik maken van de militaire macht. Daar heeft hij de militaire leiders, de wereldlijke overheid, voor. Die moeten handelen naar zijn wil. Langs directer weg komt Bernard, van een andere conceptie uit, tot hetzelfde resultaat als Hugo. Deze ging nog uit van de voorstelling van het corpus christianum; Bernard beroept zich op een bijbeltekst, een bevel van Christus. Maar de grondgedachte is: onder Christus' heerschappij heeft zijn vicarius het volledige geestelijke en wereldlijke gezag.

Deze gedachtengang is niet feodaal van structuur: de spil is de voorstellingswereld van Christus' knecht en zijn volmacht; en voor een feodale verhouding lijkt geen plaats te zijn. Toch zou iets van de feodale wereld kunnen doordringen hier, en wel in de verhouding van paus en wereldlijk vorst. In zijn beschrijving van de pauselijke praal herinnert Bernard zich blijkbaar de traditie van de Donatio Constantini, waarin de keizer vrijwillig alle macht over het Westen in de handen van de paus legt. Maar ook dat gebaar, dat de achtste-eeuwse vervaardiger van de Donatio ter stichting van Pepijn waarschijnlijk zo mooi beschreef, is niet feodaal: de keizer treedt hier niet in een vazalitische verhouding tot de nieuwe heer van het Westen. Van meer belang acht ik het, dat *Unam Sanctam* Bernard's woorden opneemt in een verband, dat met feodaliteit niets te maken heeft: de gepolitiseerde mystiek van Dionysius, en niet het thema van trouw en gehoorzaamheid op basis van vrije mensen, van verplichting en beloning.

De bul *Unam Sanctam*⁴² citeert in het begin Hooglied 6, 8: 'Una est columba mea, perfecta mea. Una est matris suae, electa genetricis suae'. Die kerk is het ene lichaam met Christus als hoofd, en Petrus is met Christus te vereenzelvigen: het ene hoofd, zegt de paus, is in één persoon Christus en Christus' plaatsvervanger, Petrus en Petrus' opvolger - wij herkennen de caricatuur, of, laten wij vriendelijker zeggen: de vereenzijdiging, van augustinische gedachten. Dan volgt de centrale passage over de twee zwaarden, geformuleerd met de woorden van Bernard en Hugo van St. Victor als peet. Maar de fundering der onderwerping van

41. *Ibidem*, IV, 3, 7 in: ML, CLXXXII, 776BC. Vergelijk Ep. cclvi, 1 in: ML, CLXXXII, 462D-464A.

42. Voor de tekst zie C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (6e vernieuwde druk door Kurt Aland; Tübingen, 1967) I, nr. 746, 458-460.

het wereldlijk zwaard aan het geestelijke loopt anders:

Het ene zwaard behoort onder het andere te zijn, het wereldlijke gezag aan de geestelijke macht te worden onderworpen. Want wanneer de apostel zegt: 'Er is geen macht dan uit God; de machten, die er zijn, zijn door God geordineerd', dan geldt: zij zouden niet geordineerd zijn, als niet het ene zwaard onder het andere stond en als van lager orde door het andere tot het hogere gebracht zou worden. Want volgens de heilige Dionysius is het een goddelijke wet, dat het lagere door bemiddeling tot het hogere gebracht zou worden. Derhalve zijn naar de orde van het universum niet alle dingen gelijk en on-middellijk, maar wordt het lagere door wat in het midden is, het geringere door het hogere in de orde opgenomen. Dat de geestelijke macht iedere aardse in waardigheid en adelom overtreft, moeten wij des te duidelijker belijden, als het geestelijke het tijdelijke te boven gaat. Dat zien wij klaar al uit het geven van tienden, de zegen, de heiliging, uit het aanvaarden van de macht zelf, uit het bestuur van de wereld zelf... Zo wordt aangaande de kerk de godsspraak van de profeet Jeremia vervuld: 'Zie, Ik heb u heden over volken en koninkrijken gezet' (Jer. 1, 10).

Hier is de onderwerping van de wereldlijke macht aan de kerkelijke verheven tot kosmische orde. Maar de structuur van Dionysius' denken, hier zo politiek gebruikt, is niet feodaal van aard. De paus heeft de volstreckte macht op aarde en kan door geen wereldlijke macht ter verantwoording worden geroepen, want hij treedt op in een volledige eenheid met Christus, de volstreckte Heer van hemel en aarde. De laat-antieke gedachten, die in feite werkten met het schema van de keizer en zijn ambtenaren, en uitgingen van de volstreckte macht, zijn hier opnieuw, en nu dionysiaans, uitgesproken.

Nu is *Unam Sanctam* meer een berucht stuk vanwege de theorie dan de praktijk; maar wat na 1302 gebeurt hoeft hier niet ter sprake te komen. Wij hebben nog eenmaal de antieke traditie zich zien uiten, nu onderbouwd met een al even antieke kosmische orde. Maar de strijd, waarin deze buUa verscheen, is niet feodaal meer.

Tenslotte enige voorlopige conclusies. Ten eerste: in de genoemde problematieken, het beeld van Christus en zijn lichaam, het beeld van de kerk, het beeld van de verhouding van kerk en wereld, of beter, tussen kerkelijke en wereldlijke machthebbers heeft de feodale begrippenwereld ten hoogste een ondergeschikte rol gespeeld op bovendien ondergeschikte punten; zij heeft de religieuze reflexie veel minder beïnvloed dan de klassieke gedachten betreffende de vorst en zijn slaven, hoofd en lichaam en van de antieke civitas.

Ten tweede: ik heb aangeduid (niet uitgewerkt) dat in het religieuze denken eerder motieven werken, die gebruikt kunnen worden in het verzet tegen een feodalisering der kerkelijke machten dan binnen hun kader. Het zou de moeite waard zijn, inzake de Duitse Investituurstrijd en zijn parallellen in de conflicten van mensen als Anselmus en Thomas à Becket met de koningen van Engeland de vraag na te gaan, of niet het verzet van de koning en zijn dienaren tegen de aan-

spraken der kerk op zelfstandigheid voortkomt uit het besef, dat de kerk in laatste instantie: naar de aanspraken van het papaat, niet in een feodaal schema past. Hoe stonden trouwens de zaken op lager niveau? Is niet in de gebeurtenissen en de verhoudingen, door een Orderic Vitalis (1075-ca 1142) of een Eadmer (ca 1055-1124) beschreven, iets soortgelijks aan de hand?

Ten derde: doordat de christelijke reflexie vast bleef houden aan de antieke traditie en haar motieven, heeft het zich tegen de aanspraken der feodale machthebbers teweer kunnen stellen en op de uitdaging zowel van de feodaliteit als van de stedelijke cultuur een antwoord kunnen formuleren, dat zoal niet leenheren en vazallen, landheren en stedelijke autoriteiten kon verslaan, dan toch de kerkelijke machthebbers in hun positiebepaling tegenover de wereldlijke machten kon helpen. Het antwoord valt nog wel eens erg traditioneel uit; hierboven is al gewezen op de sombere blik van een Thomas van Aquino op de steden. Maar van feodaliteit is bij hem geen sprake.

Tenslotte: ik meen, dat wij het woord 'feodaliteit' niet kunnen gebruiken ter kenschetsing van de christelijke reflexie tussen 1000 en 1300. Het is maar beter, dat woord buiten deze context te laten.

Recensies

A. C. F. Koch, *Oorkondenboek van Holland en Zeeland tot 1299, I, Eind van de 7e eeuw tot 1222* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1970, xxi + 633 blz.).

Het verschijnen van het eerste deel van het *Oorkondenboek van Holland en Zeeland* dient met grote vreugde begroet te worden. De editie omvat niet minder dan 423 kritisch uitgegeven documenten verspreid tussen het eind der zevende eeuw en 1222. Voor het eerst ligt hier het diplomatisch materiaal integraal voorhanden, dat de stevige basis vormt voor een gefundeerde geschiedenis van deze vorstendommen tot de dertiende eeuw. Voor veel van de documenten heeft A. C. F. Koch, de ervaren diplomaatist en Deventer bibliothecaris, leerling van prof. F. L. Ganshof en de Gentse mediëvistenschool, een grondige diplomatische inleiding geschreven, waarin hij ongedateerde stukken zo nauwkeurig mogelijk tussen termini poogt te vatten (bijvoorbeeld no 87), waarin hij met een overvloed van argumenten (bijvoorbeeld de 12 bladzijden ter inleiding van no 88) de lezer waarschuwt voor een onecht document, maar ook even kordaat de authenticiteit verdedigt van oorkonden die door vroegere, vaak vermetele falsum-jagers zoals Otto Oppermann, voorbarig als vals waren gebrandmerkt. De historici der Lage Landen weten nu precies waaraan zich te houden.

In dit verband wil ik mijn diepste bewondering uitdrukken voor de wetenschappelijke prestatie van Koch. En dan denk ik daarbij niet in de eerste plaats aan de gigantische taak van de heuristiek en van het oplossen van problemen van tekstfiliatie, al weet ik uit eigen ervaring hoe eindeloos veel uren noodzakelijk zijn voor informatie die vaak achteraf gereduceerd worden tot enkele schijnbaar eenvoudige regeltjes. Hetgeen ik echter het meest waardeer in Kochs uitgave-techniek is het nuchter realisme - een zeldzame kwaliteit in diplomatische studies - waarmee hij de tekstproblemen benadert. Het bekende stuk van 26 juli 1083 voor Egmond (no 88) wordt slechts na voorzichtig afwegen van alle argumenten pro en contra, uiteindelijk als een falsum bestempeld, doch niet zonder duidelijk het tijdstip en de motieven van de vervalsing te hebben bepaald (177-178), en niet zonder met veel speurzin aannemelijk te hebben gemaakt dat het stuk tussen 1125-1150 niet uit het niets werd gecreëerd, doch teruggaat op een authentieke *actio juridica*, vermoedelijk zelfs op een oorkonde uit 1083. Met een apothekers-weegschaaltje, poogt Koch af te wegen wat aan de Vorlage en wat aan de falsaris dient toegeschreven, en men proeft de ontgoocheling wanneer hij ootmoedig toegeeft dat het niet mogelijk blijkt 'in de datering de van de falsaris afkomstige gedeelten *alle* op te sporen' (179, r. 44-45). Revelerend voor de genuanceerde aanpak van de uitgever acht ik de commentaar bij no. 94: 'Dat deze oorkonde in de huidige staat onecht is, lijdt geen twijfel. De meningen lopen uiteen over de graad van onechtheid' (cf. ook xiv).

Het voornaamste principiële bezwaar - en daar treft Koch persoonlijk niet helemaal schuld - is de opzet zelf van de uitgave. Van algemeen historisch standpunt uit is het verzamelen van oorkonden met betrekking tot één territorium (Holland-Zeeland), van wie