

HENK DE ROEST, *Leiden*

## **Ecclesiologie of ideologie?**

Een kritische lezing van 1 Korintiërs 12  
als *Leitbild* voor een christelijke geloofsgemeenschap

De metafoor van de kerk als lichaam van Christus in het twaalfde hoofdstuk van Paulus' eerste brief aan de gemeente van Corinthe geldt als zeer invloedrijk in de geschiedenis van de kerk. In zijn studie *The Images of the Church in the New Testament* noemt Paul Minear het de meest populaire metafoor van de kerk.<sup>1</sup> Van der Ven spreekt in zijn boek *Ecclesiologie in context*, met gebruikmaking van de semiotiek, over een belangrijke religieuze code.<sup>2</sup> Binnen de Rooms-Katholieke Kerk is het reeds decennia een bewierookt beeld. Dat geldt zowel voor het gebruik binnen een traditionalistisch, ambtelijk-hiërarchisch verstandskader als duidend op de gelijkheid en onderlinge afhankelijkheid van de leden van de kerk. De code 'lichaam van Christus' geldt als fundamenteel voor gemeenschapsvorming, ook al heeft de metafoor van het volk van God, sinds Vaticanum II, aan betekenis gewonnen.<sup>3</sup> In de protestantse traditie hebben Paulus' woorden naar mijn inschatting sinds de zestiger jaren de status van een 'hieros logos', heilige tekst, gekregen, welke ten grondslag ligt aan een heel specifiek zelfverstaan van protestantse gemeenten. In dit zelfverstaan, deze impliciete ecclesiologie, liggen de accenten op het ambt van alle gelovigen en op het creëren van een participatieve structuur, waarin elk lid geacht wordt betekenisvol te zijn voor het geheel van de gemeente. Het beeld van de gemeente als lichaam van Christus vormde in de afgelopen jaren een bron van vitaliteit, omdat het een bijdrage leverde aan het doorbreken van een dichotomie tussen actieve ambtsdragers, i.c. de predikant, en passieve gemeenteleden. Het beeld past in een tijdsgewricht, waarin hiërarchische verhoudingen, clericalisme en de autoriteit van gezagsdragers ter discussie kwamen te staan. Ik veronderstel, dat het democratiseringsproces dat in de jaren zestig als een verlate doorwerking van de Verlichting tot ontwikkeling kwam, in de dominantie van het beeld een belangrijke rol heeft gespeeld.

Recent heeft William Storrar vraagtekens geplaatst bij de adequaatheid van het beeld van het lichaam van Christus voor gemeenten die de impact van de post-moderniteit, de crisis van betrokkenheid, voluit ondervinden.<sup>4</sup> Storrar beschouwt Paulus' metafoor, met haar associaties van lidmaatschapsvereisten en -activiteiten als een inadequaate, hinderlijk en achterhaald beeld. Hij acht het nodig om andere bijbelse metaforen te hanteren en schuift vooral het beeld van de gemeente als een tempel van de Geest naar voren. Prikkelend stelt hij, dat de toekomst van de protestantse geloofsgemeenschap ligt in een bewuste keuze tussen deze twee paulinische metaforen van de kerk. Hij pleit voor een paradigmawisseling van de lokale gemeente van een 'lidmaatschapsorganisatie' naar een 'spirituele tempel'. Christelijke geloofsgemeenschappen dienen zich -met een uitdrukking van Robert Wuthnow -te ontwikkelen tot 'tempels van losse verbindingen', waarvan mensen vooral incidenteel gebruik maken en wel op de momenten waarop zij behoefte hebben aan begeleiding op de breuklijnen van het leven. Incidentele participatie wordt krachtig ondersteund. Kerken dienen zich te profileren als heilige ruimtes, met een of twee professionele krachten en enkele vrijwilligers en met verschillende 'voorhoven', die mensen in staat stellen om verschillende posities in te nemen ten opzichte van het heiligdom. Voor mij is het een vraag of Storrar in zijn pleidooi moet worden gevolgd en christelijke geloofsgemeenschappen baat hebben bij deze visie. Wanneer de kerk wordt getypeerd als tempel, wordt betrokkenheid bij en zelfs de vorming van een duurzame gemeenschap opgegeven. Met Max Weber vraag ik mij af of een profetische religie als het christendom zich dat kan veroorloven.<sup>5</sup> Priesterlijke religies bieden deze mogelijkheid nadrukkelijk wel. Een priesterlijke religie kent een tempel, priesters, een cultus, rituelen en offergaven.<sup>6</sup> Profetische religies behoeven echter gemeenschap, die zich in de verticale lijn ontwikkelt door generatievervanging en in de horizontale lijn door aanwas van nieuwe leden. Een geloofsgemeenschap als precaire, maar niettemin op langere termijn enigszins stabiele gemeenschap is, volgens Weber,

onontkoombaar als 'produkt van de veralledaagsing' van het charisma van de profeet. Het gaat om het duurzaam veilig stellen van de oorspronkelijke boodschap. Toegepast op het christelijke geloof: het evangelie kan niet zonder duurzame geloofsgemeenschappen, hoe meervoudig ook vormgegeven. De boodschap van het evangelie behoeft sociale ondersteuning door een institutionele structuur, waarin het lidmaatschap ertoe doet. Indien er geen gemeenschap is verdampt de boodschap. Naast deze sociologische argumentatie geldt echter ook een theologische redenering. Het evangelie vraagt om toewijding, het dringt aan op communicatie en vraagt daarmee om 'vergemeenschappelijking.' Het Woord vraagt om gemeenschap. Elke geloofsgemeenschap faciliteert het ontstaan van geloof in het grote nieuws van Christus. Het beeld van de gemeente als lichaam van Christus bevat hiervoor nog altijd een belangrijk betekenispotentieel, ook al ben ik met Luttikhuis van mening dat het essentieel is om 1 Korintiërs 12 in samenhang met 1 Korintiërs 13, over de liefde en 1 Korintiërs 14 over het dragen van verantwoordelijkheid te lezen.<sup>7</sup> Dat deze samenhang er is, is overigens een consensus onder alle exegeten.

In dit artikel proberen we meerdere vragen te beantwoorden. Eerst staan we stil bij de context waarin Paulus spreekt over de gemeente als lichaam van Christus. Hierbij is de vraag: gebruikt Paulus de metafoer analoog aan zijn *Umwelt*? We stellen daarbij de lens scherp op het belang, het *erkenntnisleitende Interesse*, dat hem ertoe brengt de metafoer in de gemeente van Corinthe te introduceren. Hierbij contrasteren we Paulus' gebruik van het beeld van het lichaam met dat van een tijdgenoot, Menenius Agrippa, wiens vergelijking van het Romeinse Rijk met een lichaam we vinden bij de Romeinse historicus Livius. Vervolgens kijk ik kort naar een toepassing in de kerkgeschiedenis. Ik richt mij vooral op de Straatsburgse Reformator Martin Bucer. Een derde stap zet ik door te focussen op het actuele gebruik van de metafoer in protestantse gemeenten.

Hoe gebruiken predikanten de metafoer? Wordt de lichaamsmetafoer als *Leitbild* door predikanten gehanteerd, in welke situatie vindt dit plaats en sorteert het spreken over het lichaam van Christus effect. Daartoe heb ik aan veertig predikanten vijf vragen voorgelegd. Ten slotte keer ik nog even terug naar het begin en analyseer met behulp van enkele communicatietheoretische inzichten de manier waarop Paulus, Bucer én hedendaagse predikanten interveniëren in de communicatie binnen een gemeente door het lichaam van Christus ter sprake te brengen en hierdoor het zelfverstaan van een gemeente proberen te beïnvloeden. Wat *doen* zij met deze woorden?

Er is één fundamentele onderzoeksvraag die mij, zowel bij de contextuele exegese, het kerkhistorische intermezzo, als bij het kleine actuele empirische onderzoek bezig houdt. Deze luidt: onder welke voorwaarden functioneert het beeld van het lichaam van Christus als *ideologie*, in een pejoratieve betekenis<sup>8</sup>, dan wel als ecclesiologie, welke vruchtbaar is voor de ecclesiologische zelfreflectie van de gemeente? Ik wil daar nu reeds iets meer over zeggen. Naar mijn overtuiging spelen latente of manifeste strategische belangen regelmatig een rol wanneer deze tekst wordt voorgelezen of aangehaald en het tekstgebruik kan verschillende beleidsmatige doelstellingen in een geloofsgemeenschap ondersteunen of juist ondermijnen. Tekstinterpretatie, en dus ook de interpretatie van de teksten over het *corpus Christi*, maakt deel uit van het handelingsrepertoire van predikanten en kerkenraden en deze kunnen hiermee proberen hun particuliere belangen te realiseren. In dat geval fungeert de tekst als ideologie. Ideologie uitbannen is onmogelijk en theologie staat, mede vanwege haar normativiteit, extra onder verdenking van ideologie.<sup>9</sup> Precies de mogelijkheid van het onderkennen, erkennen en bekritisieren van ideologisch gebruik, hoe lastig dit in de praktijk ook is, maakt echter ook een legitiem ecclesiologische tekstinterpretatie mogelijk. Een waakzame gemeente, waarin de ambten gelijkwaardig zijn en gemeenteleden een eigen inbreng hebben, kan de tekst, wanneer over haar kritische betekenis voor het heden open gediscussieerd kan worden, bewust opnemen in haar eigen zelfverstaan. Christelijke geloofsgemeenschappen zijn interpretatiegemeenschappen. Alleen wanneer deze interpretatiearbeid als principieel onafgesloten geldt en, bijgevolg, vragen vrij staat, kan voluit worden beaamd dat ook de tekst van de gemeente als lichaam van Christus nieuwe handelingsperspectieven kan openen en bestaande verhoudingen kan corrigeren. De vraag is daarbij vooral of er vrijheid is om de vraag *cui bono* ? te stellen oftewel: is er vrijheid om te vragen wie het gebruik van de tekst tot voordeel strekt? Voor en met wie wordt een uitweg gezocht? Wie heeft de macht? Wie rechtvaardigt zichzelf?

De introductie van de lichaamsmetaforiek, zoals we deze in de eerste brief I aan de Korintiërs vinden, is volgens recente commentaren kenmerkend , voor de retorische argumentatie in Paulus' tijd.<sup>10</sup> Voorbeelden of *paradigmata* namen hierin een belangrijke plaats in en de vergelijking met een lichaam heeft een lange geschiedenis.<sup>11</sup> De microcosmos van het lichaam werd gebruikt om uit te leggen hoe eenheid kan bestaan in verscheidenheid binnen de macrocosmos van de samenleving. Bij Curtius Rufus, in zijn beschrijving van de geschiedenis van Alexander de Grote, lezen we hoe het rijk het lichaam is, de heerser het hoofd en de provincies de leden.<sup>12</sup> Ook bij Plato vinden we de metafoor. Flavius Josephus schrijft over de joodse opstand, dat het lijden van het belangrijkste lid van het lichaam, i.c. Jeruzalem, het lijden van de andere delen van het land tot gevolg moet hebben.<sup>13</sup> Philo ziet de gemeenschap van het verbond als een lichaam met leden, waarin ook proselyten kunnen worden ingelijfd, "zodat uiteindelijk ondanks de verschillende leden één uniek levend wezen bestaat".<sup>14</sup> We komen deze vergelijking ook in rabbijnse literatuur tegen.

Bij Seneca en Cicero vinden we de beeldspraak terug om het belang van de *concordia* te onderstrepen.<sup>15</sup> Martin wijst op het feit, dat de lichaamsmetafoor in het genre van de *homonoia-* of *concordia-toespraken* op een behoudende manier functioneert, namelijk om hiërarchische verhoudingen te legitimeren en om te beargumenteren dat ongelijkheid zowel noodzakelijk is, als heilzaam. Vooral conflict moet door het gebruik van het beeld worden ontmoedigd. Conflict is destructief. Volgens Martin is het benutten van de lichaamsanalogie een sterke strategie om de status quo van een gegeven ordening te handhaven: 'Who can imagine a foot becoming a hand -or, even less plausibly, a head?' .<sup>16</sup> Mitchell toont aan, dat de lichaamsmetafoor in de *concordia-toespraken* te pas komt om groepen die zich dreigen af te scheiden van het geheel weer in het gareel te krijgen. Wanneer er facties ontstaan, wordt het nodig om het belang van eenheid, hiërarchie en wederzijdse afhankelijkheid te benadrukken.<sup>17</sup> Een illustratie hiervan vormt een beroemde toespraak, die we aantreffen bij Titus Livius, waarin de analogie met het lichaam voorkomt op de lippen van senator Menenius Agrippa.<sup>18</sup> Livius vertelt in zijn geschiedenis van Rome, *Ab Urbe Condita*, hoe de plebeërs in opstand dreigen te komen tegen de senatoren, die de *plebs* (een deel van het Romeinse volk) onderdrukken met belastingen. De *plebs* gaat over tot een staking. De senatoren vrezen vervolgens dat naburige volkeren de staking zullen gebruiken om Rome aan te vallen. Als onderhandelaar wordt Menenius Agrippa op pad gestuurd. In het kamp van het volk gekomen houdt hij een toespraak. Hij zegt: 'De ledematen van een lichaam waren jaloers op de positie van de buik. Immers, terwijl zij zelf voortdurend moeite deden om de buik te voeden, scheen deze in zalig nietsdoen in het midden van het lichaam, slechts te genieten van wat hem werd aangeboden. Daarom zwerden ze samen onder elkaar dat de handen het voedsel niet meer naar de mond zouden brengen, dat de mond het niet meer zou aannemen en dat de tanden het niet meer zouden kauwen. Terwijl ze op deze manier de buik probeerden te temmen door honger werden de ledematen zelf en het hele lichaam zwak. Daardoor ontdekten de ledematen hoe nuttig ook voor hen de taak van de buik was. Ze merkten, dat juist de buik zorgt voor een gelijkmatige verdeling van het voedsel en ze sloten vrede met de buik.' Volgens Livius brengt hij met deze vergelijking het volk op andere gedachten. We zien hoe de staking door deze toespraak met de middelen van de rhetorica wordt gebroken. Het conflict wordt bezworen, de *concordia* hersteld. De vraag is echter wiens belang nu feitelijk is gediend. Het toepassen van de lichaamsmetafoor legitimeert de bestaande machtsverhoudingen. De metafoor dient om het volk te manipuleren.

Heeft Paulus weet gehad van de *concordia-toespraken*? Exegeten discussiëren al decennia over de herkomst van Paulus' spreken. Zij suggereren gnostische, oud-testamentische, rabbijnse en hellenistisch-populair-filosofische invloeden.<sup>19</sup> Verschillende exegeten zijn echter van mening dat Paulus op een eigen, originele manier argumenteert.<sup>20</sup> Park argumenteert, dat Paulus als hij spreekt over het *soma tou christou*, refereert aan rabbijnse en hellenistisch-joodse motieven, die we ook aantreffen bij Flavius Josephus en Philo, waarbij de nadruk ligt op de solidariteit in het lijden binnen het volk van het verbond.<sup>21</sup> Bij Paulus stempelt echter vooral de sacramentele context van de maaltijd van de Heer, waarbij de tafelgenoten door het brood te eten en de wijn te drinken deel krijgen aan lichaam en bloed van Christus, de gemeente tot de eenheid van het ecclesiologische lichaam van Christus. Ondanks de

ernstige gebreken van de gemeente in Korinthe, aarzelt Paulus niet hen met dit epitheton te tooien, want hun bestaan als gemeente hangt niet af van henzelf, maar van hun roeping door Woord en Geest. In de analogie van het lichaam gebruikt Paulus de retorische strategie van de omkering van de status. Dale Martin betoogt dat Paulus zich identificeert met de sterken om hen vervolgens vanuit deze positie op te roepen de zwakken te erkennen.<sup>22</sup> Martin toont aan dat de kwestie van de sociale status en een statusindicator als tongetaal de gemeente van Korinthe ernstig verdeelde.<sup>23</sup> Hij wijst op het bestaan van een ideologie van vrijheid en individualisme in de gemeente van Korinthe en ziet Paulus' interventie als een accuraat en heuristisch instrument om deze contrasterende houding ten opzichte van de gemeenschap kritisch te kunnen evalueren. Volgens Dutch had de gemeente waarschijnlijk geen grotere omvang dan 40 personen, waarvan een kleine groep bestond uit een elite.<sup>24</sup> Gerd Theissen houdt, ook na kritische *reviews*, staande dat de gemeente in meerderheid bestond uit leden van de *plebs urbana*, terwijl een minderheid behoorde tot de lokale bovenlaag, de *zg. decuriones*.<sup>25</sup> Het is tot de *decuriones* dat Paulus' woorden gericht lijken te zijn, zoals dat overigens ook in hoofdstuk 11 het geval is.

Paulus' inzet van het beeld staat derhalve haaks op de Grieks-Romeinse traditie. De tekst heeft weliswaar vele elementen gemeen met de *concordia-toespraken*: het wederzijdse belang, de nadruk op eenheid in verscheidenheid, de wederzijdse afhankelijkheid van de leden en de gebruikelijke waarschuwing dat het lichaam disfunctioneert wanneer de leden niet goed functioneren. Paulus is ook traditioneel in de opvatting dat er een ordening in het lichaam bestaat, welke overigens door God en niet door de natuur is gewild. Frappant is echter, dat Paulus in tegengestelde richting argumenteert.<sup>26</sup> Terwijl de *concordia-teksten* machtsongelijkheid bevestigen, kritiek smoren en het conflict bezweren, probeert Paulus de sterken te beïnvloeden om de zwakke leden van de gemeenschap veel meer waardering te geven dan hun tot dan toe ten deel valt. De sterken dienen in te zien, dat zij de zwakken nodig hebben. Er is echter nog iets anders. Martin's analyse wijst op het punt, dat Paulus beoogt een discours in gang te zetten in de gemeente. Paulus' interventie beoogt een kritische evaluatie van de verhoudingen mogelijk te maken en zet hiermee aan tot een gemeenschappelijk discours, een echt tafelgesprek waaraan de hele gemeente deel kan nemen. De lichaamsmetafoer, voeg ik eraan toe, functioneert niet voor niets in een brief. De brief is een communicatiemiddel op afstand, waarbij het aan de adressanten wordt overgelaten om samen het geschrevene toe te passen in de eigen situatie. In dit discours gaat het om vragen als: wie zijn bij ons met minder eer bedeed? Wie is zwak, wie is sterk, en ligt dat misschien anders dan we op grond van statuuseigenschappen zouden denken? Wie wordt achtergesteld? Wie onder ons lijdt op dit moment? Zien we wel goed hoe ieder lid een charisma heeft? Welke charismata treffen we onder ons aan? Hoe kunnen we deze vruchtbaar maken? Wat kunnen de sterken betekenen voor de zwakken? Wat betekent het voor ons gemeente-zijn dat wij 'van Christus' zijn en Hem toebehoren?

Ik rond af door te stellen, dat Paulus' hanteren van de lichaamsmetafoer een *performatief* karakter heeft. Het is uiteindelijk immers de tekstinhoud zelf, die de receptie tot een communicatief gebeuren maakt. Juist door erover te communiceren, door het discours dat erdoor in gang wordt gezet en ernaar te gaan handelen, wordt de inhoud waar. De gemeente wordt aangezegd dat zij lichaam van Christus is en daarmee dienovereenkomstig haar onderlinge communicatie en maaltijdpraktijk dient vorm te geven. In het gesprek hierover doen allen mee. Hier worden geen particuliere belangen gerealiseerd, noch spanningen bezworen. Integendeel, de verschillen worden aan het licht gebracht teneinde er op een kritisch waakzame manier mee te kunnen omgaan. Door dit interpretatieproces wordt de impliciete ecclesiologie van de geloofsgemeenschappen in Korinte gecorrigeerd en verrijkt.

### *Kerkhistorisch intermezzo*

Reeds in de tweede en derde eeuw kunnen we de invloed van de lichaamsmetafoer traceren bij Origenes, Ireneus, Tertullianus, Clemens van Rome en Clemens van Alexandrië. De nadruk ligt hierbij op de eensgezindheid van de gemeente, de verschillen tussen de gelovigen en de betekenis van de charismata.<sup>27</sup> Van de Reformatoren maakt Calvijn gebruik van het beeld van het lichaam om de noodzaak te funderen van de kerkelijke tucht. Het is echter vooral de Straatsburgse reformator Martin Bucer die aan 1 Korintiërs 12 een centrale plaats toekent. In zijn geschrift '*Over de ware zielzorg*' legt

hij het fundament voor een participatieve structuur van de gemeente.<sup>28</sup> Op basis van Efeziërs 4, 1 Korintiërs 12 en Romeinen 12 stelt hij, dat elk lid van het lichaam een eigen ambt en bijzondere taak heeft. God draagt elke christen, ieder die zich toegewijd weet aan Christus, een eigen taak op. Daarbij geldt de omgekeerde wereld, want, schrijft Bucer 'de taken die het minste waard lijken en het laagste werk vormen zijn vaak het meest noodzakelijk.' Christenen geven zichzelf en wat ze hebben. Wie geen taak op zich wil nemen moet ophouden deelgenoot te zijn van de kring. Wie niets uitvoert wordt niet geduld. Niemand wordt van dienstverlening vrijgesteld. Ieder lid is tot een taak in het lichaam van Christus geroepen en heeft daarvoor ook de gave en de kracht ontvangen. Bucer stelt: 'In deze gemeenschap is niemand werkloos, vind je niemand die niet steeds bezig is om mee te werken (!) aan het heil van de ander en ook niemand, die niet de ander voor z'n eigen heil nodig heeft.' Niemand heeft aan zichzelf genoeg, alsof hij of zij geen naaste nodig zou hebben. Zo wordt in ieders behoefte, die voor de één groter is dan voor de ander, voorzien. Bij afwezigheid of ziekte vervult de een de taak van de ander. Doel van de gemeente is dat allen gebracht worden tot Christus en zodanig worden opgebouwd, dat het hun noch aan lichamelijke, noch aan geestelijke goederen ook maar aan iets ontbreekt. Allen zijn hiervoor samen verantwoordelijk. Het wekt geen verbazing, dat Bucer daarbij pleit voor diversiteit in het kerkelijke ambt.<sup>29</sup> Hij acht het nodig in het leiderschap over de gemeente differentiatie aan te brengen, waarbij macht wordt gedeconcentreerd. Bucers visie op de gemeente en het ambt is nauw verbonden met het heil in Christus. De gemeente bezit en beoefent onder elkaar '*donorum Christi communicationem*'.

Ik stel vast, dat ook bij Bucer de lichaamsmetaforiek performatief werkt, dat wil zeggen in het gesprek over de bedoelingen van de tekst wordt de tekst waar. In de *performance*, de participatieve structurering van de geloofsgemeenschap en in het discours over de precieze vormgeving daarvan blijkt ieders belang te worden gediend, tenzij men zich van de gemeente wenst los te maken. De consequentie om macht en gezag te delen blijkt bovendien een verrassende toepassing te zijn van het binnen 1 Korintiërs 12 en verwante teksten aanwezige semantische potentieel. Bucer wijst daarbij niet enkel op de verscheidenheid aan gaven, maar ook om deze in verantwoordelijkheid aan God en elkaar, te benutten tot opbouw van de gemeenschap. De bereidheid om iets voor elkaar te betekenen is hierbij verondersteld.

#### *Actueel gebruik van de lichaamsmetafoor*

Ik heb vijf vragen over het gebruik van 1 Korintiërs 12 voorgelegd aan veertig predikanten van protestantse gemeenten.<sup>30</sup> Een vraag heeft betrekking op de frequentie van het voorlezen of aanhalen van de tekst door de predikant in kerkelijke vergaderingen, dus niet in kerkdiensten. Een tweede vraag betreft de aanleiding om 1 Korintiërs 12 in te brengen. De derde vraag is gericht op de bedoeling die de predikant met het tekstgebruik heeft. Een vierde vraag is gericht op de interpretatie van de tekst, de inhoud van de tekst volgens de predikant. De vijfde vraag onderzoekt, voor zover mogelijk, de invloed van het inbrengen van de lichaamsmetafoor op het zelfverstaan van de gemeente en de rol van andere bijbelgedeelten hierin.

Van de veertig geven vier predikanten aan dat zij de tekst in de afgelopen vijf jaar nooit hebben aangehaald, twaalf 1 tot 2 keer, elf 3-4 keer en dertien 5 keer of meer. Binnen de laatste groep geven vijf predikanten aan, de tekst of fragmenten hieruit zelfs 8 of meer keer te hebben aangehaald. Een meerderheid van de predikanten refereert derhalve regelmatig aan Paulus' woorden. De vier predikanten, die de tekst niet hebben aangehaald stellen dat zij voorkeur hebben voor teksten met een missionaire strekking, in een vergadering nooit werken met bijbelgedeelten of een hekel hebben aan Paulus.

Het antwoord op de *tweede* vraag, naar de aanleiding of situatie om te verwijzen naar 1 Korintiërs 12, is opmerkelijk. Wat blijkt namelijk? Zesentwintig predikanten gebruiken Paulus' verzen om te wijzen op de grote variatie aan gaven binnen de gemeente en vier gebruiken de tekst vooral als de gaven van ogenschijnlijk 'zwakke leden' in de gemeente worden veronachtzaamd. Andere aanleidingen zijn het opstellen van een beleidsplan, het gesprek over de vraag naar het bindende karakter van de gemeente,

het samengaan van twee kerken, een oecumenische setting of de voorbereiding van een kerkdienst waarin ambtsdragers worden bevestigd. De antwoorden 'bij oplopende spanningen in de gemeente' of 'een geleidelijk toenemende verwijdering tussen groepen of stromingen binnen de gemeente' worden slechts door twee predikanten genoemd. In het ene geval was de aanleiding een situatie waarin werkgroepen zichzelf verzelfstandigden en, zo stelt de predikant, 'zij zich dienden te voegen in het grotere geheel'. In het andere geval werd de tekst meerdere keren gebruikt bij spanningen die werden veroorzaakt door een verschillende geloofsbeleving. Daarbij ging het de predikant erom, te laten zien dat verscheidenheid een groot goed is. Dat verschillen er mogen zijn. We constateren, dat een retorische *concordiato*toepassing geen steun lijkt te vinden in de aanleiding. Predikanten lijken zich bewust van ideologisch gebruik van bijbelteksten.

Welke bedoeling hebben de predikanten met het aanhalen of voorlezen van 1 Korintiërs 12? De grote meerderheid van de predikanten wil hiermee, zo blijkt uit deze *derde* vraag, afwisselend wijzen op de verscheidenheid aan charismata, de eenheid van de gemeente doordat zij 'het lichaam van Christus' is, de verscheidenheid van groepen en stromingen én de samenhang van eenheid en verscheidenheid. In de toelichting geeft een aantal van deze predikanten aan dat de tekst de gemeente in haar onderlinge verscheidenheid én eenheid met Christus bevestigt. De tekst is een 'aanzegging', die geldt als troost en als een mogelijkheid om de gemeente in al haar kwetsbaarheid én verscheidenheid opnieuw te ontdekken. Juist deze tekst, schrijft een predikant, moeten we niet moralistisch gebruiken en, schrijft een ander, het is de vraag of de tekst wel een parenetische strekking heeft.

Bij de *vierde* vraag legde ik de predikanten uitspraken voor, met de vraag bij welke zij zich het meeste thuisvoelen. Volgens twintig van de veertig predikanten helpt de lichaamstaal van Paulus bij het creëren van onderlinge verbondenheid en verbondenheid met Christus, vijf geven aan dat de tekst helpt bij het bevorderen van gemeenschap in de kerk, vier geven aan dat de tekst helpt om pluralisme in de kerk te erkennen, twee stellen dat de tekst helpt om rivaliteit tegen te gaan, -zeven kiezen voor elk van deze vier uitspraken en twee formuleren de betekenis van de tekst in eigen woorden: 'De tekst helpt om te zien wie we zijn, ze appelleert aan de ons gegeven charismata', en 'de tekst helpt in het onderkennen en erkennen van de eigenheid van mensen in hun bijdrage aan de gemeenschap'. Uit de antwoorden blijkt, dat verbondenheid, met elkaar en met Christus, volgens de voorgangers het centrale motief is. De tekst heeft een gemeenschapsvormende, of liever gemeenschapsontdekkende betekenis. Een predikant schrijft: 'Als ik in een verzorgingshuis een dienst doe, waar 10 demente bejaarden samen wat zingen of door mijn preek heen roepen, dan denk ik: Hoe is het mogelijk! Geweldig! Lichaam van Christus!'

Leeft de tekst, zo luidt de *vijfde* vraag, naar de inschatting van de predikanten (!) en niet van de gemeenteleden, in het zelfverstaan van de gemeente? Heeft het spreken over 1 Korintiërs 12 invloed? Het is de vraag uit de inleiding: is de tekst in 2006 fundamenteel voor het zelfverstaan van de gemeente? Of zijn het eerder andere beelden, teksten, bijbelgedeelten? Acht predikanten denken dat de lichaamsmetafoor een fundamentele plaats inneemt in de locale impliciete ecclesiologie, dertien schatten in dat de tekst, naast andere teksten over het lichaam van Christus uit Efeze en Kolossenzen, fundamenteel is voor het zelfverstaan. Meer dan de helft van de respondenten geeft dus aan, dat de tekst over het lichaam van Christus geldt als een funderende 'ecclesiologische code'. Vier predikanten zeggen, dat de tekst alleen een rol speelt wanneer er een aanleiding voor is, volgens zeven heeft hij een marginale betekenis voor het zelfverstaan en acht predikanten vermoeden dat andere beelden, met name de meer beweeglijke beelden van het kwetsbare volk Gods onderweg of de kudde achter Jezus aan of het zoutende zout, sterker naar voren liggen in het ecclesiologische bewustzijn van hun gemeente.

Wat leren we nu over het actuele gebruik? De rondgang langs veertig predikanten leert ons, dat de zeggingskracht van Paulus' woorden nog altijd groot is, dat het beeld niet aan betekenis heeft ingeboet. De vier predikanten die het nooit aanhalen schuiven andere beelden naar voren, waaronder opmerkelijk genoeg vooral het beeld van het kleine, kwetsbare, maar niettemin hoopvolle volk van God. In deze voorkeur, evenals in het beeld van de 'kudde' of de 'kring rond Jezus', verraadt zich evenwel net als in de lichaamsmetafoor een voorliefde voor een lokale ecclesiologie waarin onderlinge verbondenheid, verbondenheid met Jezus Christus én de nadruk op de bijdrage van elk lid de centrale elementen zijn. Het gemeenschapsdenken en de aandacht voor duurzame gemeenschapsvorming is - in ieder geval onder predikanten - nog altijd springlevend. Zij zijn in meerderheid tegen de pleidooien van Storrar e.a.

om de kerken aan individualisering en consumentisme aan te passen. Sterker nog, ik vermoed dat predikanten zullen stellen dat zij juist met het oog op individualisering van de gemeente hopen dat zij een contrastgemeenschap zal zijn. Ook als de doorwerking van het beeld moeilijk is in te schatten en een predikant gelijk heeft met zijn bange vermoeden, dat bijbelgedeelten of bijbelse beelden überhaupt een weinig fundamentele rol vervullen in het zelfverstaan van de gemeente, blijkt Paulus' lichaamstaal in de expliciete ecclesiologie van predikanten nog steeds een prominente plaats in te nemen.

De vraag is nu, in hoeverre het gebruik ideologisch genoemd kan worden. Juist vanwege het normatieve karakter van de lichaamstekst is argwaan geboden. Predikanten die stellen, dat de tekst primair descriptief, bevestigend -en niet moralistisch of als een ideaal -moet worden opgevat, kunnen de vraag hiermee niet ontlopen. Bijbelse metaforiek, zowel vervat in narratieven als in betogen, is nimmer zuiver descriptief. Gesteld in semiotische termen, codes informeren (cognitieve of descriptieve functie), instrueren (normatieve of conatieve functie) en zij kunnen emoties oproepen (expressieve of emotieve functie).<sup>31</sup> De code 'lichaam van Christus' schrijft derhalve allereerst een bepaalde identiteit toe aan de gemeente. Het brengt de gemeente in verband met God die haar in Christus en de Geest fundeert en maakt het hiermee mogelijk de gemeente te zien met nieuwe ogen. De code 'lichaam van Christus' confronteert haar echter ook met gebrek, tekort, schuld en prikkelt daarmee het besef dat de praktijk correctie en hervorming behoeft.<sup>32</sup> De lichaamscode wijst de weg, oefent aandrang uit, maakt ommekeer urgent. Ten slot te, het gebruik van deze code brengt bepaalde emoties te weeg ("geweldig, lichaam van Christus") of zoals een predikant schrijft -deze gevoelens blijven uit, omdat het beeld als 'afgezaagd', 'overbekend' wordt ervaren.

Waar het mij om gaat is dat het aanhalen van de tekst of het voorlezen ervan, voorzover zij wordt herkend en gestimuleerd, tot actualisering leidt en dat *in* deze actualisering zowel de predikant als de kerkenraad alsmede de geloofsgemeenschap als geheel betrokken kunnen worden. Uit de interviews met de predikanten blijkt, dat zij in de meeste situaties precies deze actualisering beogen. Daarin schuilt hun *commitment* aan de tekst. Zij hopen dat 1 Korintiërs 12 leidt tot nieuw inzicht en tot een hieruit voortkomend gesprek, ofwel over de variatie aan gaven binnen de gemeente, dan wel over de kern van het gemeente-zijn, of ook over de vraag wat het eren van de zwakkere leden zou kunnen betekenen. De tekst beoogt aanleiding te geven tot reflectie. Daarmee lijken de predikanten, net als Paulus zelf, een zuivere ecclesiologische argumenteertrant<sup>33</sup> te hanteren. Echter kunnen we hiermee vaststellen of bij de predikanten van ideologisch dan wel zuiver ecclesiologisch gebruik sprake is? Is de mogelijkheid van een kritische receptie een afdoende voorwaarde? Of komt er nog een andere voorwaarde bij te pas? En zo ja, moeten we dan niet ook Paulus' en ook Martin Bucers lichaamstaal opnieuw evalueren?

### *Ecclesiologie of ideologie ?*

" We keren hiermee terug naar de onderzoeksvraag. Verbondenheid, met elkaar en met Christus, vormt volgens de voorgangers het centrale motief van de tekst. De aanleiding om 1 Korintiërs 12 aan te halen ligt voor hen vooral in het willen wijzen op de grote variatie aan gaven binnen de gemeente en zij willen de gemeenschapservaring versterken. Bij Bucer speelt de tekst een centrale rol in zijn pleidooi voor een participatieve structuur. Paulus lijkt in het bijzonder geïnteresseerd in de wederzijdse afhankelijkheid, de onderlinge solidariteit, de identificatie van de gemeente met Christus en de omkering van de statushiërarchie in Korinte. Ontkomen zij aan het ideologieverwijt? Robert Tannehill heeft aangetoond, dat Paulus' definiëring van de problemen in Korinte deel uitmaakt van zijn retoriek en dat hij wil overtuigen, invloed wil uitoefenen.<sup>34</sup> Paulus wil de hoorders laten delen in zijn waarneming en hen ertoe brengen een perspectiefwisseling te voltrekken. Is met deze definiëringsmacht ideologisch gebruik niet onontkoombaar? En geldt datzelfde niet voor het gebruik van de tekst door predikanten, wier Schriftinterpretatie met gezag is bekleed?

Ik zie twee voorwaarden, die vervuld moeten zijn om tot een ander oordeel te komen. De eerste is gelegen in het reeds genoemde discours dat het gebruik van de lichaamsmetafoer in gang *kan* zetten. Op grond van mijn analyse stel ik, dat de brief van Paulus daar toe aanzet. De brief -en daarmee ook onze tekst -is bedoeld om samen te worden gelezen en geïnterpreteerd in het licht van de gemeenschappelijke

praktijk én de praktijk kan worden geïnterpreteerd en geëvalueerd in het licht van de tekst. De tekst zet aan tot het stellen van vragen, die alleen samen beantwoord kunnen worden wil men niet in tegenspraak geraken met het betekenispotentieel van de tekst. De zwakken hebben recht van spreken. Ook de vermaning 'wacht op elkaar', waarmee hoofdstuk 11 over de maaltijdpraktijk eindigt, heeft gevolgen voor de actualisering. Er is hierdoor een creatieve receptieruimte tussen tekst en werkelijkheid geopend, waarin de hoorders ook 'nee' kunnen zeggen tegen geldigheidsaanspraken van de tekst. Deze ruimte begrenst een ideologische toepassing. Echter, slechts naar één kant. De tekst stelt de hoorders in de vrijheid en wijst hen op elkaar, maar de vraag *cui bono* is hiermee niet afdoende beantwoord. De gespreksruimte vormt hiertoe slechts een eerste voorwaarde.

Zoëven sprak ik over het gezag van de predikanten en de definiëringmacht van Paulus. Daarmee komen we de tweede voorwaarde op het spoor. Het betreft het kennen van de bedoelingen van degene die de lichaamsmetafoor inbrengt. Scherp gesteld, is deze hiermee uit op het succesvol realiseren van een bepaald, slechts bij hemzelf bekend, belang, waartoe hij de communicatie instrumentaliseert, *of* is hij uit op begrip (*Verständigung*)? Wanneer het eerste het geval blijkt te zijn, kan deze bedoeling blijken uit latere, eventueel waarneembare of ervaarbare gevolgen. Men weet zich dan voor een karretje gespannen, 'also durch den manipulativen Einsatz sprachlicher Mittel zu einem erwünschten Verhalten veranlaßt'.<sup>35</sup> Welke andere bedoeling, bijvoorbeeld een predikant heeft met het voorlezen van I Korintiërs 12 kan later ontsluitend worden door de gevolgen. De predikant kan een ander *effect* op het oog hebben, dan uit de communicatie *sec* blijkt<sup>36</sup> en dit effect kan naderhand blijken. We moeten er echter aan toevoegen, dat deze bedoeling uiteindelijk slechts alleen dan gekend wordt, wanneer zij wordt bekend. Bijvoorbeeld, als een predikant wil wijzen op de verbondenheid van alle leden of op de variatie aan gaven in een gemeente, terwijl hij er eigenlijk op uit is om hiermee de kerkenraad het zicht te ontnemen op een slechts bij hem bekend latent conflict in de gemeente, kan deze eigenlijke bedoeling pas aan het licht komen wanneer hij deze bekent en stelt dat hij op uit was op dit effect. Als Paulus of Bucer iets anders beoogden, dan we uit hun teksten kunnen afleiden, hebben we uiteindelijk hun bekentenis nodig om te kunnen vaststellen of van ideologisch gebruik van de lichaamsmetafoor sprake is geweest. Dat kunnen we echter niet en hetzelfde geldt van onze veertig predikanten. We weten niet of zij, met wat zij beweren, niet nog een ander doel voor ogen hebben.<sup>37</sup> De voorwaarde dat we alle bedoelingen kennen van de tekstgebruiker is, in deze harde vorm, onvervulbaar. Dit geldt des te meer, omdat aan de veertig predikanten, maar ook aan Paulus, in hun interpreteren van de situatie én van de Schrift, in meerdere of mindere mate, gezag wordt toegekend. Hiermee eindigt dit artikel resignerend. De sceptici lijken gelijk te krijgen. Ook als er een vrije interpretatiearbeid mogelijk is kan men nog niet garanderen dat degene die de tekst introduceert, hiermee en zelfs met het mogelijk maken en stimuleren van het discours niet heimelijk een ander belang maskeert. Het is onmogelijk de voorwaarde van transparantie te stellen.

Toch is er een uitweg. Deze is gelegen in het handhaven van de tweede voorwaarde, maar dan in een mildere vorm. De hoorders kunnen de diepste intenties van iemand die een tekst aanhaalt niet kennen, kerkenraadsleden kunnen misleid worden en Paulus kan met zijn brief geïntervenieerd hebben in de gemeente van Korinte met het oog op het succesvol realiseren van een belang, waarvan alleen hij op de hoogte was. De voorwaarde, waaronder zijn beschrijving van de gemeente als lichaam van Christus niettemin toch als legitieme ecclesiologie kan worden beschouwd, luidt of de adressanten hem hun vertrouwen hebben geschonken en of hij hun vertrouwen waard was op grond van wat zij eerder van hem hadden ervaren. Heeft hij zich waarachtig betoond? Is hij in zijn eerdere uitlatingen en gedragingen betrouwbaar gebleken?

Heeft hij zich laten kennen? Hetzelfde geldt voor de veertig predikanten, die *allen* uit zijn op een versterking van een participatieve structuur van de gemeente. Om hun gebruik van deze *hieros logos* kritisch te kunnen evalueren is nodig om vast te stellen of in hun gemeenten in het algemeen, en in de verhouding tussen predikant en kerkenraadsleden, voldoende vertrouwen aanwezig is. Zijn de predikanten waarachtig gebleken? Waren zij, ook bij eerdere Schriftinterpretaties, betrouwbaar?

Onder de voorwaarde van een cultuur van vertrouwen en wanneer de kracht van de reflectie zich kan doorzetten in een gemeenschappelijke actualisering, kán het spreken over het lichaam van Christus (telkens opnieuw en telkens weer anders) een bevestigende én corrigerende rol spelen in het zelfverstaan



van de gemeente en eventueel tot nieuwe handelingen aanleiding geven en daarmee, juist in een tijd van individualisering en afnemende binding, *Leitbild* van solidaire verbondenheid zijn. Wanneer aan beide voorwaarden wordt voldaan én wanneer zij als code wordt herkend, kan I Korintiërs 12 voor de praktijk van de geloofsgemeenschap zeggingskracht behouden of opnieuw verkrijgen. Een garantie tegen ideologisch gebruik is ook hiermee echter niet te geven. Het antwoord op de *cui bono* vraag, de vraag die een plek heeft in het hart van de argwaan, kan uiteindelijk alleen gegeven worden door de tekstgebruiker zelf - of het zal op de jongste dag aan het licht komen.

## Noten

- 1 Paul Minear, *The Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia 1960,28.
- 2 J.A. van der Ven, *Ecclesiology in context*. Kampen 1993, 230ff.
- 3 Zie voor het gebruik van 1 Korintiërs 12 in de rooms-katholieke traditie: H.W.M. Rikhof, *The Concepts of Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology* (Diss. Nijmegen). London 1981.
- 4 Zie William Storrar, 'Temples of loose Connection and Spiritual Practice'. *Lecture International Society for the Study of Reformed Communities*. Edinburg 2003.
- 5 M. Weber, 'Religiose Gemeinschaften', in: M.Weber, *Gesamtausgabe. Band 22-2. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*. Hrsg. H. Knippenberg, Tübingen 2001, 194.
- 6 *Idem*, 159.
- 7 Vgl. Bernard Lutikhuis. *Boeren en bouwvakkers. Een bijdrage in het gesprek over de opbouw van de gemeente*. Zoetermeer 2002, 112ff.
- 8 Onder ideologie kan ook, in navolging van Destutt de Tracy die de term introduceerde in het begin van de 19de eeuw, een niet-pejoratieve betekenis worden toegekend. Het gaat in dat geval om het systeem van ideeën en voorstellingen dat aan de vorming van normen en waarden ten grondslag ligt. Vgl. F.O. van Genneep, *De terugkeer van de verloren Vader. Een essay over vaderschap en macht*, Baarn 1989, 72vv. Ik gebruik de term in navolging van Marx, Habermas en de Kritische Theorie (Adorno, Horkheimer, Marcuse) om een samenhangend systeem van ideeën en belangen aan te duiden. Bij *ideologiekritiek* gaat het derhalve om de vraag: *cui bono*? In wiens belang wordt dit beweerd? Wie strekt dit denken (of: het gebruik van deze metaforiek) tot voordeel? Het gaat om het eigenbelang dat door een ideologische manoeuvre wordt gecamoufleerd. Zie ook: G.H. ter Schegget, *Theologie en ideologie. Een aanzet tot verantwoord theologiseren onder vervreemdende maatschappelijke verhoudingen*. Baarn 1981, 15-19.
- 9 G. H. ter Schegget, *Theologie en ideologie. Een aanzet tot verantwoord theologiseren onder vervreemdende maatschappelijke verhoudingen*. Baarn 1981, 7.
- 10 Vgl. Ben Witherington III, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids 1994, 253ff.; Dale B. Martin, *The Corinthian Body*. New Haven , London 1995; Mary Katherine Birge, SSJ, *The Language of Belonging. A Rhetorical Analysis of Kinship Language in First Corinthians*. Leuven -Paris -Dudley, MA 2002, 153; Robert S. Dutch, *The Educated Elite in 1 Corinthians. Education and Community Conflict in Graeco-Roman Context*. London / New York 2005, 37f.
- 11 Vgl. J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*. Assen 1961; M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. Tübingen 1991, 157 -164; Heon- Wook Park, *Die Kirche als Leib Christi bei Paulus* (Diss. Tübingen). Gießen –Basel 1992; Dale Martin, *The Corinthian Body*, 3-47. Volgens Martin kan het gebruik van het beeld van het lichaam getraceerd worden tot 900 voor Christus (vgl. p. 268, n. 13). Volgens een studie van Gombel uit 1934 komt de lichaamsmetafoor reeds voor in 1100 voor Christus. Deze oudste versie stamt uit de twintigste dynastie in Egypte. Zie: Heinrich Gombel, *Die Fabel 'Vom Magen und den Gliedern. in der Weltliteratur (mit besonderer Berücksichtigung der romanischen Fabelliteratur)*. Halle 1934, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 3-4.
- 12 Martin, *The Corinthian Body*, 92.
- 13 Josephus, *De Bello Judaico* 4, 406. Zitiert bei: Park, *Die Kirche als Leib Christi bei Paulus*, 301.
- 14 Philo, *Vin.* 103. Zitiert bei: Park, *Die Kirche als Leib Christi bei Paulus*, 265.
- 15 Cicero, *De officiis*, 3.5.33-23; Seneca, *De Ira*, 2.31,7
- 16 Martin, *The Corinthian Body*, 93.
- 17 Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 163
- 18 Titus Livius, *Ab Urbe Condita* Liber 11, 32, 8-12. Zie ook: Gombel, *Die Fabel 'Vom Magen und den Gliedern'*, 39. Karl Marx haalt de vergelijking die Menius Agrippa hanteert aan in zijn kritiek op Weston, in een voordracht voor de Eerste Internationale in 1865, onder de titel 'Lohn, Preis und Profit'. Vgl. Karl Marx, *Value. Price and Profit*. London 1898. Ernst Bloch noemde de fabel de 'eerste sociale leugen'. Vgl. Detmar

- Peil, *Die Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. Frankfurt 1985.
- 19 Vgl. Park, *Die Kirche als Leib Christi bei Paulus*, 27-41.
- 20 *Idem*, 42-48.
- 21 *Idem*, 264-275.
- 22 Martin, *The Corinthian Body*, 103; vgl. ook: Neyrey, *Paul in Other Words. A Cultural Reading of His Letter*. Louisville Kentucky, m.n. 140.
- 23 Dale Martin, 'Tongues of Angels and Other Status Indicators', *JAAR* 59 (1991), 547-589.
- 24 Dutch, *The Educated Elite in 1 Corinthians*, 41.
- 25 Gerd Theissen, 'The Social Structure of Pauline Communities: Some Critical Remarks on J.J. Megitt Paul, Poverty and Survival', *JSNT* 84 (2001), 65-84, m.n. 74. Vgl. Dutch, *The Educated Elite in 1 Corinthians*, 44.
- 26 Witherington, *Conflict & Community in Corinth*, 254.
- 27 Vgl. R. Roukema, *De uitleg van Paulus' eerste brief aan de Korintiërs in de tweede en derde eeuw*. Kampen 1996, 182-195.
- 28 Voor het vervolg, zie: M. Bucer, *Over de ware zielzorg*. Vertaald en ingeleid door Ho Selderhuis (vert. van M. Bucer, *Von der wahren Seelsorge*. Straatsburg 1538)
- 29 Zie hiervoor: Lutikhuis, *Boeren en bouwvakkers*, 140ff.
- 30 Voor de selectie van de predikanten heb ik gebruik gemaakt van het Predikantenjaarboek. Via de email werden de vragen aan de respondenten toegezonden. De e-mails werden maart 2006 verzonden. Binnen twee weken had ik van alle veertig predikanten een reactie.
- 31 Vgl. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*. Bloomington 1979, 54-57, 203, 241-243.
- 32 Vgl. J. A. van der Ven, *Ecclesiologie in context*, 108.
- 33 Het is verdedigbaar om het begrip 'ecclesiologie' niet te gebruiken in de context van het Nieuwe Testament. Het kan eveneens raadzaam hiermee terughoudend te zijn wanneer het gaat over wat gemeenteleden vinden van de kerk. Ik hanteer de term hier 'licht': ecclesiologie heeft in dit artikel betrekking op metaforen van en overtuigingen aangaande de geloofsgemeenschap.
- 34 Vgl. Robert C. Tannehill, 'Paul as Liberator and oppressor. How should we evaluate diverse views of First Corinthians', in: Charles H. Cosgrove (Ed.), *The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations*. London -New York 2004, 122-137, m.n. 125.
- 35 Jürgen Habermas, 'Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns', in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1984, 571-605, m.n. 579.
- 36 Deze theorie is ontwikkeld door Austin in: J.L. Austin, *How to do things with words*. Oxford 1962, 116ff. Austin spreekt over een *perlocutief* effect.
- 37 Vgl. M. Meyer, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*. Stuttgart 1976.