

Inhoudsopgave

- 2 *Redactioneel*
- 3 *Wat maakt de Kerk katholiek? Perspectieven voor een oud-katholiek antwoord*
Prof. dr. Urs von Arn
- 28 *De regionale en universele Kerk in de huidige orthodox-katholieke dialoog,*
Dr. Kyrill Hovorun
- 34 *Tussen theologie en geopolitiek, Prof. dr. Alfons Brüning*
- 42 *Visie op en bijdrage van de Rooms-katholieke Kerk in Rusland aan de*
oecumenische relaties in Rusland, . Drs. Michiel Peeters fscb
- 46 *De Orthodoxe Kerk in Nederland en de oecumene,*
aarts priester Theodoor van de Voort
- 50 *Wie is God? – recensie, Mgr. dr. Gerard de Korte*
- 53 *De mythe van het zogenaamde 'religieuze' geweld - recensie, Gied ten Berge*
- 57 *On George Weigel's evangelical catholicism – recensie,*
prof. dr. Eduardo Echeverria
- 61 *Personalia*
- 62 *Agenda najaar 2013 – symposia*
- 63 *Colofon*

Redactioneel

Geachte lezer,

Met dit nieuwe nummer van *Perspectief* kunt u de zomer in. Zeker als het weer zo blijft en u er naar verlangt om uw kennis van de oecumenische thematieken te verdiepen. In dit nummer bieden we u acht mooie bijdragen aan.

De bijdrage van Urs von Arx, oud-katholiek (of op zijn Zwitsers 'Christkatholische') theoloog, kwam te laat om nog in het vorige nummer over de *katholiciteit* van de Kerk meegenomen te worden. In deze uitvoerige bijdrage beargumenteert Von Arx het oud-katholieke standpunt over *katholiciteit*. Von Arx is een prominent lid van de internationale commissie voor de dialoog tussen rooms-katholieken en oud-katholieken. De relatie tussen universeel en lokaal is één van de belangrijkste open vragen die opgelost moeten worden op de weg naar het herstel van de volledige kerkgemeenschap.

Het artikel van Von Arx vormt een brug naar de bijdrage van Kyrill Hovorun, die een zeer originele visie geeft op de relatie tussen de *regionale* en *universele* Kerk in de huidige orthodox-katholieke dialoog. Hovorun sprak deze lezing uit op het symposium '*Wisselende perspectieven – Russische Orthodoxie, Rooms-katholicisme en de Oecumene*' dat het tijdschrift *Pokrof* (een andere uitgave van de Katholieke Vereniging voor Oecumene) op 26 november 2012 in Hernen organiseerde. Ook de artikelen van Alfons Brüning, Michiel Peeters en Theodoor van der Voort zijn vruchten van dit symposium. Alfons Brüning schetst het brede historische kader van de betrekking tussen de Rooms-katholieke en Russisch-orthodoxe Kerk. Michiel Peeters geeft tegen de achtergrond van zijn ervaringen in Rusland inzicht in de bijzondere positie die de Rooms-katholieke Kerk in dit land inneemt. Theodoor van der Voort doet het omgekeerde; hij vertelt in zijn artikel hoe de Russisch orthodoxe Kerk in Nederland haar weg vindt en zich verhoudt tot de oecumenische samenwerking.

Drie boekbesprekingen zullen uw leeshonger mogelijk nog aanwakkeren. Mgr. Gerard de Korte heeft een sympathieke en lovende recensie geschreven van de vorig jaar verschenen *Christelijke Dogmatiek* van Cees van der Kooi en Gijs van den Brink; Gied ten Berge richt de aandacht op een prachtig boek van William Cavanaugh over de mythe van religieus geweld; Eduardo Echeverría, ten slotte, schreef een gepassioneerde reactie op George Weigel's *Evangelical Catholicism*.

O ja, u kunt de activiteiten van de Katholieke Vereniging voor Oecumene steunen door lid of donateur te worden van de vereniging, of door een gift over te maken op rekening 801919.

We wensen u veel genoegen met dit nummer en hopen u te zien op een van onze symposia.

Met hartelijke groeten,

Eric Roovers
Geert van Dartel

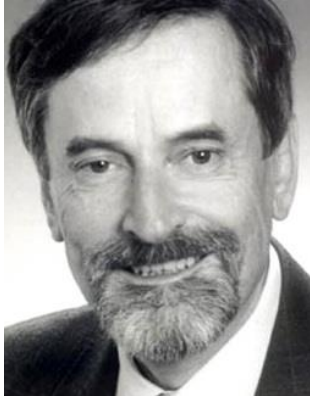
Wat maakt de kerk katholiek?

Perspectieven voor een oud-katholiek antwoord*

door Urs von Arx

1. Inleiding

1.1



Onlangs legde ik tijdens het koffiedrinken na de kerkdienst aan willekeurige aanwezigen de vraag voor: 'Wat maakt onze kerk volgens u katholiek?'. Het eerste antwoord luidde: 'Wij zijn toch helemaal niet katholiek!' Niet bepaald een verheffend staaltje kerkelijke zelfperceptie van een lid van een kerk die zich vanwege haar episcopaal-synodale model *christkatholisch* of oud-katholiek noemt. De theologisch argumenterende oud-katholieke beweging, die zich uit protest tegen het Eerste Vaticaans Concilie van 1869/70 in Duitsland, Zwitserland en het Habsburgse rijk tot zelfstandige bisdommen ontwikkelde, wilde immers toch niet anders zijn dan katholiek?¹ Dat blijft staan, hoe men tegenwoordig hun beweegredenen in het licht van het ultramontaan uitgelegde

katholicisme van de tweede helft van de negentiende eeuw ook beoordeelt. Tegelijkertijd verbaast het antwoord me niet. Het laat zien hoe het woord 'katholiek' in het dagelijks spraakgebruik en in kerkelijke uitspraken veelal een confessionele lading heeft. Van oud-katholieke zijde wordt een herhaalde, en ietwat vermoeiende, poging gedaan dit recht te zetten door erop te wijzen dat het beter is te spreken over 'rooms-katholiek' wanneer men doelt op de met de paus verbonden katholieke kerk. Deze pogingen werpen weinig vruchten af, te meer omdat het onderscheid in het binnenkerkelijk spreken ook niet altijd helder wordt gemaakt. Bovenstaand voorbeeld illustreert dit.

De vraag naar de katholiciteit van de kerk (op zich een modern begrip) die in deze bijdrage wordt uitgewerkt, heeft primair van doen met de kenmerken van de kerk, zoals die in de enige daadwerkelijk oecumenisch aanvaarde² christelijke geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel zijn geformuleerd.³ In dat belijdenisgeschrift is in een uitbreiding van de trinitarisch opgebouwde tekst, aansluitend op de beknopte uitspraken over de heilige Geest, sprake van een geloof 'in de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk'. Daarop volgt het belijden van de doop (tot vergeving der zonden) en de verwachting van de opstanding der doden en het leven in de wereld die komen zal.⁴ Het feit dat de ecclesiologische uitspraken in het geheel van de geloofsbelijdenis trinitarisch en pneumatologisch zijn verankerd, geeft aan dat ook ieder reflecteren op de kerk zich moet verhouden tot God en zijn heilsplan. Bovendien moet er bij een reflectie rekening mee worden gehouden dat de vier

* Vertaling: Helen Gaasbeek, MTh; in de vertaling is het Zwitserse "christkatholisch" consequent door "oud-katholiek" vervangen. Deze bijdrage is een herziene versie van: 'Was macht die Kirche katholisch? Perspektiven einer christkatholischen Antwort,' in *Katholizität – Eine ökumenische Chance*, ed. Wolfgang W. Müller [Schriften Ökumenisches Institut Luzern 4] (Zürich: NZN/TVZ, 2006), 147–186.

¹ In Zwitserland wordt dit duidelijk in de titels van de eerste publicaties van de *christkatholische* beweging en kerk: "Katholische Blätter" (Olten, 1873-1877), of "Der Katholik" (Bern, 1878-1952); "Le Chatholique Suisse" (Genève, 1873-1876) of "Le Catholique national" (Genève, 1876-1878; 1891-1908).

² Vgl. de (definitieve) studie van de Wereldraad van Kerken: *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*.

³ Voor een overzicht van de historische problematiek van de voor het eerst in de geschriften van Chalcedon 451 terug te vinden tekst, vgl. het overzicht van *Dreccoll*, 282.

⁴ Vgl. CODdt., Bd. 1, 24. Deze versterkende toevoegingen vervangen de Anathemata van de geloofsbelijdenis van Nicea 325 (ebd. 5). Voor verdere vroege formuleringen in geloofsbelijdenissen uit de eerste helft van de vierde eeuw (Alexander van Alexandrië 324; Concilie van Antiochië 324/5) vgl. *Hübner*, Überlegingen 34, voetnoot 10.

wezenskenmerken systematisch gezien met elkaar zijn verbonden.⁵ Men kan niet over de katholiciteit van de kerk spreken zonder ook haar eenheid, heiligheid en apostoliciteit in de overwegingen mee te nemen.

1.2

De eerste stap die vervolgens moet worden gezet, is het beantwoorden van de vraag waarop de vier bepalingen 'één, heilig, katholiek en apostolisch' betrekking hebben. Op het eerste gezicht lijkt het antwoord duidelijk: de kerk. Wanneer echter de huidige ecclesiologische debatten zowel in bilaterale en multilaterale dialogen enerzijds als binnen de Rooms-katholieke Kerk anderzijds in ogenschouw worden genomen, wordt duidelijk dat er verdere verheldering nodig is. Is een bepaalde kerkelijke traditie of denominatie drager van de wezenskenmerken, of kan – ook of juist – een kleinere eenheid drager van deze kenmerken van de kerk zijn? Hierbij kan 'een kleinere eenheid' nader worden omschreven als 'lokale kerk', een begrip dat ik later nog zal verduidelijken. Deze vraag met betrekking tot het geheel of een kleiner deel wordt binnen de hedendaagse rooms-katholieke ecclesiologie behandeld onder de noemer van een verhouding tussen de trefwoorden 'lokale kerk – wereld kerk' of 'deelkerk – universele kerk'. Of is er wellicht sprake van een werkelijkheid 'kerk' die alle huidige zichtbare confessionele verdeeldheid overstijgt en de eigenlijke plaats en drager van katholiciteit is? Vraag is dan hoe het voor een kerk van een bepaalde denominatie mogelijk is zich te zien als representatie of verwezenlijking van de belijdenis 'ene, heilige, katholieke en apostolische kerk'. Betekent het dat die katholiciteit van de kerk, die toch ook de ene kerk is, dan slechts gedeeltelijk of proleptisch of in ideële (mythische, onzichtbare) zin tot uitdrukking komt in de bestaande denominaties?⁶ Heeft het tot gevolg dat de uitdrukking 'katholiek' dan niet meer als afbakening kan worden gebruikt; dat niet meer kan worden gesteld dat sommige kerken katholiciteit bezitten en andere niet? Moet dan ook worden afgezien van een typologie die zich verzet tegen het 'katholieke' van 'protestantse' kerken?⁷

Er zijn nog meer aspecten meegenomen in de onderhavige reflectie op de katholiciteit van de kerk. Uitgaand van het perspectief van 'het geheel' dat doorklinkt in het woord katholiek (het schijnt om iets te gaan dat op 'een' of 'het' geheel betrekking heeft), wordt vanuit de grond van de katholiciteit van de kerk, dat is de Drie-ene God, een stap gezet en ook de doelstelling van de kerkelijke zending in de beschouwingen opgenomen. Ik citeer ter illustratie een formulering van Walter Kasper, die de katholiciteit van de kerk als volgt samenvat: Het heeft betrekking op: ,1) Sendung zu allen Menschen, allen Völkern, Kulturen, Rassen und Klassen, 2) Universalität hinsichtlich Raum und Zeit und 3) Besitz der Fülle der Heilsgaben, Dienste und Stände (vgl. LG 13). Die Kirche ist katholisch heißt also: Sie verkündet den ganzen Glauben und das ganze Heil für den ganzen Menschen und die ganze

⁵ Vgl. bijv. de beknopte zakelijke omschrijving van *Beinert*, Art. "Katholizität": "Katholizität ist die Eigenschaft der Kirche, durch die sie al die eine (Einheit) imd stets ihrem Ursprung verbundenen (Apostolizität) und dank der Macht der heiligenden Gnade (Heiligkeit) universale Kirche existiert." Voor de verhouding tussen 'katholiciteit' en 'universaliteit', die in betekenis vaak als uitwisselbaar worden beschouwd, zie hieronder.

⁶ Hier kan verwezen worden naar anglicaanse uitspraken, waarin bijvoorbeeld de *Church of England* of de *Anglican Communion*, als deel van de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk wordt gezien. Zij kan als een andere denominatie en canoniek gescheiden kerk onder bepaalde voorwaarden als een 'ware kerk' dan wel als deel van de ene kerk van de geloofsbelijdenis herkend en erkend worden, zelfs wanneer een volledige zichtbare gemeenschap (nog) niet gerealiseerd is. Vgl. bijv. "An Appeal to All Christian People", *Lambeth Conference 1920*, in: *Bell* (Hg.), *Documents*, 1-5, of meer recent *The Eucharist: Sacrament of Unity*, 16v; *Pushing at the Boundaries*, 95-103. In deze laatste voorbeelden wordt ook een *eucharistic sharing* met niet-episcopale kerken geïmpliceerd.

⁷ Een dergelijke typologie lijkt verondersteld te worden wanneer gesproken wordt over 'kerken en kerkelijke gemeenschappen', zoals in de rooms-katholieke theologie sinds *Vaticamum II* gebruikelijk geworden is. De traditionele oud-katholieke theologie denkt hier niet wezenlijk anders, hoewel de terminologie niet is overgenomen. De vraag naar de geldigheid van het (in de bisschop verankerde) kerkelijk ambt is onderscheidend. De Oud-Katholieke Kerken erkennen de authenticiteit van de wijdingen van de *Church of England* en de *Anglican Communion* (zie 3.4). Voorts zij opgemerkt dat de erkenning van de ambten in een episcopale kerk die feitelijk en theologisch een voortzetting van de oude kerk wil zijn, gemakkelijker is dan erkenning van kerken waarin het bisschopsambt als theologisch principe in twijfel getrokken wordt. Deze twijfel moet uiteraard wel in een overkoepelend ecclesiologisch perspectief geplaatst worden.

Menschheit.⁸ Men kan nog verder gaan en spreken over het integreren van de culturele verscheidenheid, waarin de *conditio humana* op aarde zichtbaar wordt, in de Christus-Geest-werkelijkheid. Hierbij kan men dan in zekere zin het woord ‘doop’ toepassen. Op die manier wordt de katholiciteit van de kerk, die gegrond is in de Drie-ene God, overgebracht op de katholiciteit van de schepping waarbij de kerk als instrument en teken in bepaald opzicht het sacramentele omslagpunt vormt.⁹ De katholiciteit van de kerk heeft aldus te maken met de beweging van Gods reddende liefde naar de wereld. Deze komt tot uitdrukking in de zending van de Zoon en de heilige Geest. De kerk is de plaats waar – met vallen en opstaan – wordt geanticipeerd op Gods doel voor de schepping. Gods liefde richt zich op de gehele schepping, op alle mensen die zich ervoor openstellen.¹⁰ Vanuit dit perspectief van Gods wil (vgl. 1 Tim. 2, 4) zijn de grenzen van de kerk gelijk aan die van de schepping. Dat betekent nog niet dat de canonieke grenzen van de kerk eenvoudig zijn op te heffen, maar het geeft wel aan dat ze tot de voorlaatste dingen behoren. Vanuit deze benadering heeft de katholiciteit van de kerk dus een universele dimensie. De vraag is alleen hoe de kerk deze dimensie, die ook vaak als institutionele grootheid wordt opgevat, op een goede manier in praktijk brengt (te midden van de confessionele gebrokenheid).

1.3

Wie artikelen uit theologische lexica¹¹, resultaten van bilaterale of multilaterale oecumenische commissies¹² of losse bijdragen aan het thema¹³ bestudeert, kan vaststellen dat er sprake is van een grote complexiteit met betrekking tot de definitie van de katholiciteit van de kerk en de aspecten en criteria ervan. Deze complexiteit heeft zich door de eeuwen heen opgebouwd. Wanneer de aanduiding ‘katholiek’ op een onvervreemdbaar element van de eigen identiteit van een denominatie werd betrokken, gebeurde dit veelal in een context van theologische controverse. Tegenwoordig neemt de complexiteit toe als gevolg van het postmodernisme en de globalisering. Ik kan op de door mij aangedragen vragen en observaties slechts kort ingaan. Ik doe dit door enige – noodgedwongen selectieve – punten met betrekking tot het thema aan te stippen, zoals die in de geschiedenis van de oud-katholieke theologie naar voren komen. Daaraan voorafgaand zal ik echter eerst het vroege gebruik van het woord ‘katholiek’ onderzoeken. Dit hoort ook bij een oud-katholieke aanzet tot ecclesiologische reflectie.

⁸ Kasper, Art. “Kirche”, 1466. Vgl. ook Dulles, *Catholicity*, 30-105, die in aansluiting op het spreken over de lengte en de breedte, de hoogte en de diepte van het heilsmysterie (Ef. 3:18) de katholiciteit van de kerk beschrijft als een werkelijkheid die gegrond is in de door Jezus Christus en de heilige Geest ontsloten tegenwoordigheid van God, die mens en natuur gezamenlijk aanraakt en heelt en daarbij alle ruimtelijke, etnische en taalkundige scheidingen als ook scheidingen in de tijd overstijgt.

⁹ Vgl. Beinert, *Katholizität*, 248-251.

¹⁰ Dit perspectief komt in brede zin voor in het Nieuwe Testament, vgl. enerzijds Mt. 28:18-20; Joh. 3:16vv; 10:16; 11:51vv; Ef. 2:14-18 en de *Pleroma*-uitspraken 1:23; 3:19; 4:23 anderzijds. Vgl. daarvoor ook Nissiotis, *Katholizität*, 88, waar hij spreekt over het “katholischen Handeln Gottes” in de schepping welks voltooiing de kerk dient.

¹¹ Vgl. Beinert / Nikolaou / Groscurth, Art. „Katholizität, katholisch“, 615-622; Steinacker, Art. „Katholizität“, 72-80; Merklein / Beinert, Art. „Katholizität der Kirche“, 1370-1374; O'Donnell, Art. „Catholic“, 79-82; Oberdorfer, Art. „Katholizität der Kirche“, 902-905.

¹² *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche*, 8-16; Groscurth (Hg.), *Katholizität und Apostolizität; Kirche als Gemeinschaft*, bes. 360-365 (= §§ 25-41).

Vgl. verder: *Die Kirche: Lokal und universal; Gemeinsam den einen Glauben bekennen; The Nature and Mission of the Church*, bes. §§ 12 en 52-59.

¹³ Beinert, *Kirchenattribut*; Lossky, *A l'image*, 167-179; Nissiotis, *Katholizität*; Congar, *Wesenseigenschaften*, bes. 478-502; de Lubac, *Quellen*; Steinacker, *Kennzeichen*, bes. 260-282; Meyendorff, *Catholicity*; Dulles, *Catholicity*; Wenz, *Kirche*, 46-61. Ook twee themanummers van tijdschriften kunnen genoemd worden: SVTQ 17 (1973) 5-151 (met bijdragen van verschillende orthodoxe auteurs over „Catholicity and the Structures of the Church“, „Catholicity and Ecumenism“ und Catholicity and Mission“); Jurist 52 (1/1992), 1-587 (met bijdragen over het in 1991 te Salamanca gehouden internationaal colloquium aangaande „The Local Church and Catholicity“).

2. Onderzoek naar het vroegste gebruik van de uitdrukking 'katholiek'

De vroegste bewijsplaatsen van de uitdrukking 'katholieke kerk' (in de tweede eeuw) tonen mijns inziens niet direct aan dat er een idee van ruimtelijke universaliteit achter ligt.¹⁴ Ofwel werd deze ruimtelijke uitbreiding en universaliteit met aanvullende uitdrukkingen benoemd (wat eigenlijk overbodig is, daar deze al door het woord 'katholiek' wordt geïmpliceerd), ofwel werd deze door de context tegengesproken. Hoe moet het dan worden geïnterpreteerd?

2.1

De meerderheid van de onderzoekers wijst de brief van Ignatius van Antiochië aan de gemeente van Smyrna aan als oudste bewijs voor het spreken over de 'katholieke kerk'. De datering rond de jaren 110-117 wordt echter bestreden in het meer recente onderzoek naar de oorspronkelijke betekenis van de uitdrukking 'katholieke kerk' bij de vroege kerkvaders. Reinhard Hübner stelt dat het geschrift later moet worden gedateerd (rond 175) en is van mening dat er een vroeger getuigenis is te vinden in het *Martyrium* van Polycarpus (rond 155-160).¹⁵ Hoe dit ook zij, de uitspraken van Ignatius vormen gezien de argumentatieve context waarin zij staan een betere bron met betrekking tot het onderwerp. De bisschop spreekt over scheuringen in de gemeente van Smyrna (7, 2) die zichtbaar worden in het feit dat sommigen (vanuit een docetische christologie) de eucharistieviering mijden (7, 1) en zonder de bisschop of zonder diens toestemming godsdienstige bijeenkomsten houden. Dit wordt door Ignatius onder kritiek gesteld, daar juist het vormen van een gemeenschap met de bisschop volgens hem kenmerkend is voor het kerk-zijn van de lokale kerk. 'Niemand mag iets buiten de bisschop om doen met betrekking tot de kerk. De eucharistie moet alleen worden gezien als geldig (met betrekking tot haar werkzaamheid)¹⁶ onder toezicht van de bisschop of degene aan wie hij dat overlaat. Waar de bisschop is, moet het gelovige volk zijn, zoals ook waar Jezus Christus is, de Kerk is in haar totaliteit. Het is niet toegestaan buiten de bisschop om te dopen of een liefdemaal te houden.' (*Smyrna*. 8, 1-2)¹⁷ De argumentatie werkt vanuit een vergelijking waarin de prescriptieve verbinding tussen bisschop en gemeente (πλήθος) wordt geplaatst naast de descriptieve betrekking tussen Christus en de 'katholieke kerk'. Waar Christus is daar is de kerk geheel en volledig, omdat ze door Hem van levenskracht wordt voorzien. De beste onderbouwing hiervan vinden we in Ef. 5, 1, waarin Ignatius de Efeziërs gelukkig prijst, die nauw met hun bisschop zijn verbonden 'zoals de kerk met Jezus Christus en Jezus Christus met de Vader, opdat alles in eenheid samenklinkt'. In deze verbinding van hemel en aarde representeert de bisschop Christus (bijv. Ef. 3, 2; Trall. 2, 1; 11, 2) of God (bijv. Magn. 6, 1; Trall. 3, 1; vgl. ook Pol inscr.) op sacramentele wijze en wel primair omwille van de door Ignatius zo zeer gewaardeerde eenheid van de gemeenschap van gedoopten.¹⁸

Hoe valt nu vast te stellen wat de 'katholieke kerk' is in de verhouding 'gemeente' - 'katholieke kerk', een verhouding die wordt gelijkgesteld aan de verhouding tussen (hemelse) Christus – (aardse) bisschop? Joseph A. Fischer ziet in haar de 'Himmel und Erde umspannende Kirche' met Christus als hoofd en onderscheidt haar van de lokale kerk met de bisschop als hoofd.¹⁹ Bauer / Paulsen spreken over de ,allgemeine(n) Kirche, die in die

¹⁴ Dat is ook helemaal niet de betekenis van het Griekse καθόλου of καθολικός (van καθ' ὅλου). Vgl. bijv. *Beinert*, Kirchenattribut I, 23v, 27v. en *Schoedel*, Briefe, 38, met verwijzing naar een zeer toegankelijk werk van Alejandro Garciadego uit 1953. Vaak wordt het woord geplaatst tegenover uitdrukkingen die iets particuliers of gedeeltelijks tot uitdrukking brengen. Vgl. ook *Lidell-Scott-Jones*, 855v. Vgl. Florovsky, *Catholicity*, 40 voor het onderscheid tussen καθ' ὅλου en κατὰ παντός.

¹⁵ *Hübner*, Überlegungen.

¹⁶ *Bauer / Paulsen*, Briefe, 96.

¹⁷ Ignatius van Antiochië, *Graan van God* (vert.: Vincent Hunink; Utrecht: Kok, 2012), 80. De Griekse tekst is te vinden in *Linnemann / Paulsen* (Hg.), *Die Apostolischen Väter*, 230.

¹⁸ Vgl. ook *Schoedel*, Briefe, 57.

¹⁹ *Fischer*, *Die apostolischen Väter*, 211, Opm. 50. Een 'universele, geografische' betekenis geeft ook *Staats*, *Kirche*, 252.

Einzelkirche zerfällt'.²⁰ In tegenstelling tot deze niet altijd eenduidige omschrijvingen is mijns inziens de interpretatie van Peter Stockmeier bruikbaar. Hij meent dat 'katholieke kerk' wordt gebruikt om een transcendente grootheid aan te duiden, die in de empirische lokale kerk, die daarvan een afbeelding is, secundair aanwezig is.²¹

Zo kom ik tot de volgende omschrijving: de plaats, waar de verhouding 'Christus – katholieke kerk' in soteriologische concreetheid zichtbaar begint te worden, is de plaats waar bisschop (priester, diaken) en gemeente in de kerkelijke praxis zich in harmonie verbinden. Dat is: wanneer allen zich – binnen de liturgische context – op de bisschop oriënteren (vgl. ook Trall 3, 1; Phld 3, 2). Met andere woorden: de 'katholieke kerk', met haar wezenlijke afhankelijkheid van de door Christus ontsloten volheid van genade, is daar waar een rondom het 'mono-episcopaat' gestructureerde lokale kerk in liefde en eenheid deze verhouding tot Christus, met name in de eucharistie (vgl. Ef. 20, 2)²², werkelijkheid maakt.²³ En nog eens anders gezegd: de 'katholieke kerk' is en wordt zichzelf in iedere eucharistische samenkomst van de met haar bisschop verenigde lokale kerk. Bijgevolg is de verhouding tussen de verschillende lokale kerken, die alle 'katholieke kerk' zijn, het best te duiden als een relatie in identiteit. De 'katholieke kerk' is dan dus geen grootheid die alle lokale gemeenten op institutionele wijze omvat, en de lokale kerken niet enkel 'delen' van een universele 'katholieke' kerk.

2.2

In MartPol 8, 1 - 10, 2 is sprake van ἡ κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικὴ ἐκκλησία en dit laat zich op een gelijke manier duiden. Dat geldt eveneens voor 16, 2. Lastiger is MartPollnscr: 'De kerk van God, die in Smyrna in den vreemde woont (παροικοῦσα), aan de kerk van God, die in Filomelium (in het zuiden van Frygië) in den vreemde woont, en aan alle in den vreemde wonenden (παροικίαι) van de heilige en katholieke kerk waar ook'. Zijn ook de kerken van God in Smyrna en Filomelium dergelijke 'parochies'? Hier zou de omschrijving 'heilige en katholieke kerk' op de (relatieve) geografische universaliteit van de kerk, die in plaatselijke parochies is verdeeld, betrekking kunnen hebben. Dat is ook het geval in 8, 12 en 16, 2, alleen wordt deze betekenis daar niet tot uitdrukking gebracht met de woorden 'katholieke kerk'.

In alle genoemde voorbeelden (vgl. ook nog de anti-montanistische opmerkingen van Eusebius, *Hist. Eccl.* 5, 16,9) valt uit de directe of minder directe context af te leiden dat 'katholieke kerk' tevens een afbakening jegens andere vormen van kerk-zijn impliceert en dus ook de notie van orthodoxie of orthopraxie in zich draagt.²⁴ Met de vraag hoe dit verder moet worden geduid (bijv. anti-montanistisch of anti-marcionistisch of agnostisch, waarbij het reddende heil vanaf het begin slechts aan een beperkte groep mensen kan toekomen), zullen we ons hier verder niet bezig houden.

2.3

We werpen nog kort een blik op een omschrijving van de katholiciteit van de kerk door Cyrillus van Jeruzalem. Hij heeft rond het jaar 384 de catechumenen de geloofsbelijdenis van Nicea uitgelegd en stelt in de 18^e les: 'Katholiek wordt zij (i.e. de kerk) genoemd omdat ze zich over de gehele wereld uitstrekt (διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι οἰκουμένης), van het ene uiteinde van de aarde tot het andere, en omdat ze volledig (καθολικῶς) en zonder falen alle dogmen onderwijst die tot de kennis van de mensen moesten komen ... en omdat ze het

²⁰ Bauer / Paulsen, Briefe, 96.

²¹ Stockmeier, Begriff, 74.

²² Een soortgelijke nadruk op de eucharistie, die in de ene kerk haar werking ontvouwt, ziet Hübner, Überlegungen, 61, voetnoot 138, in de Paaspreek, die gewoonlijk aan Hippolytus wordt toegeschreven (SC 27), maar door hem gedateerd wordt in de tweede eeuw.

²³ Schlink, Dogmatik, 587, zegt met betrekking tot onze positie: "Die Katholizität der Kirche ist die Katholizität Jesu Christi, des Herrn aller Gewalten, des Herrn des Alls".

²⁴ Vgl. Buschmann, Martyrium, 166.

gehele mensengeslacht (τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων) onder de ware religie brengt ... en omdat ze iedere vorm van zonde volledig (καθολικῶς) geneest ... en haar iedere vorm van deugd (πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς) in zowel woorden als ook in daden en in veelvoudige geestelijke gaven is geschonken.²⁵ Hier wordt duidelijk (en op nogal enthousiaste wijze) de universele ruimtelijke uitbreiding van de kerk respectievelijk het bereiken van de gehele mensheid als een element van katholiciteit genoemd, maar wel zo dat het is verbonden met andere elementen die het 'katholieke' in de te verkondigen boodschap en in de verleende genadegaven verankeren. Met andere woorden: de grond voor het spreken over de kerk of een van haar realisaties als katholiek ligt in de zelfopenbaring van God, zoals in de geloofsbelijdenis gethematiseerd.²⁶ Ik leg hier enige nadruk op, aangezien de bepaling van katholiciteit als universaliteit in ruimtelijke zin in de tegenwoordigheid van schisma's ertoe kan leiden dat in de grote verspreiding van de ene partij een criterium voor de beslissing in een conflict met betrekking tot de waarheidsvraag kan worden gezien. Het klassieke voorbeeld bij deze wijze van argumenteren is te vinden bij Augustinus wanneer hij zich richt tegen de donatisten²⁷, hoewel hij daarnaast ook andere argumenten aanvoert.

2.4

Hoe de uitdrukking 'katholiek' in de geloofsbelijdenis van Nicea tegen de achtergrond van dit selectieve overzicht nauwkeuriger is te duiden, blijft bij gebrek aan een intra-, maar ook aan een eenduidige intertekstuele contextualisatie open. Desalniettemin kan men mijns inziens met W. Beinert stellen²⁸, dat het derde attribuut van de kerk tot het midden van de derde eeuw betrekking had op de volheid en volkomenheid van de kerk, wat werd afgeleid uit de in de christologie, pneumatologie en soteriologie gegronde leer aangaande de universaliteit en volkomenheid van het verlossingswerk van Jezus Christus. Dit werd met andere aspecten zoals een juist geloof of geografische uitbreiding aangevuld, of juist ook verborgen. Wanneer Beinert, en met hem ook andere auteurs, katholiciteit zowel aan de gehele kerk als aan lokale of deelkerken toekent, dan komt de vraag op wat die gehele kerk dan is. Op deze vraag zal ik later kort ingaan.

Ik rond hiermee deze inleidende uiteenzettingen. In het volgende hoofdstuk zal ik een beknopt chronologisch overzicht geven van hoe de oud-katholieke kerken en theologie zich hebben uitgelaten over de katholiciteit van de kerk. Ik doe dit aan de hand van een selectief overzicht van verschillende kerkelijke akten en van theologische positiebepalingen van de kerken en enige theologen.²⁹ Dit overzicht leent zich, gezien de relatieve onbekendheid van de 'oudkatholieke kerk', ook voor een onderzoek van het confessionele aspect.

3. Oud-katholieke getuigenissen aangaande het spreken over de katholiciteit van de kerk

3.1 Vroege geschiedenis en de beginselverklaringen van het oud-katholicisme na 1870

Hier wil ik allereerst nogmaals wijzen op de theologisch argumenterende opponenten van de pausdogma's van Vaticanum I. Ze vonden, anders dan ze hadden gehoopt, geen steun bij de bisschoppen van de concilieminderheid. Als onderdeel van hun eerste overwegingen en

²⁵ Cyr. *H. catech.* 18,23; Vertaling (licht aangepast) naar *Hübner*, *Überlegungen*, 34vv. Ik heb moeite met een goede vertaling van "katholiek". Kan men het om associatie met kwantitatieve, numerieke totaliteit of ruimtelijke universaliteit te vermijden, vertalen met "geheel", "volledig", "onverkort", of nog iets anders? *Zizioulas*, *Eucharist*, 144, opm. 3 (Duits: Abendmahlsgemeinschaft, 32, opm.3) spreekt met betrekking tot Cyrillus over een synthetische definitie van katholiciteit.

²⁶ Vgl. *Clem. Paed.* 1, 30,2: „Dat één volledig geloof (μία καθολική πίστις) het heil van de mensheid is, en dat deze zelfde gelijkheid en gemeenschap met de gerechte en menslievende God is voor allen" (eigen vertaling). Tekst: M. Marcovich, *Clementis Alexandini Paedagogus* (Leiden: Brill, 2002), 20.

²⁷ Vgl. *Schinler*, Art. "Catholicus, -a", 816-819.

²⁸ *Beinert*, Art. "Katholizität", 615.

²⁹ Vgl. ook *Küppers*, *Katholizität*.

maatregelen maakten ze aanspraak op de oprichting van een kerkelijke 'noodorganisatie' (c.q. een noodbisdom). Daarbij hadden ze niet de intentie iets anders te worden dan de katholieken die zij vóór het concilie waren. Dit wordt echter maar ten dele duidelijk uit de terminologie die men ging hanteren. In Duitsland en Oostenrijk ging men zich *Altkatholiken* noemen, in Zwitserland koos men de term *Christkatholiken*.³⁰ De keuze voor die terminologie had te maken met het programma. In een fundamentele verklaring van het in 1871 in München gehouden eerste congres van de oud-katholieke beweging werd beschreven dat men wilde vasthouden aan het oud-katholieke geloof, zoals overgeleverd in Schrift en traditie, en aan de oud-katholieke rituelen en instellingen of bepalingen van de oude kerk. In dit Münchense programma waren echter ook vooruitstrevende punten opgenomen die als 'hervormingen' werden aangeduid. Hieronder vielen een verantwoordelijke participatie door de leken ('het katholieke volk') aan de kerkelijke aangelegenheden, het streven naar hereniging met de orthodoxe kerken en een groeiende verstandhouding met de protestantse en episcopale (anglicaanse) kerken.

In de loop van de jaren 1870-80 ontstond, zoals reeds gezegd, in Duitsland (1873/74), Zwitserland (1875/76) en Oostenrijk (1877/88) een kerkelijke organisatie met een synode en een bisschop.³¹ Het vasthouden aan het episcopaat stond voor de Duitse oud-katholieken niet ter discussie, maar vormde juist een belangrijk onderdeel van hun zelfperceptie (iets wat in Zwitserland anders lag: daar volgde wel een verhitte controverse). Het probleem dat ontstond doordat geen van de bisschoppen van de concilieminderheid aan een wijding wilde meewerken, werd overwonnen dankzij de medewerking van de als jansenistisch bekend staande kerk van Utrecht die in 1723/25 los van Rome was geraakt.

Nog belangrijker voor het begrijpen van de katholiciteit van de oud-katholieke beweging was het gegeven dat, reeds voor het instellen van de noodbisdommen³², oecumenische initiatieven werden ontplooid die zelfs verder gingen dan de genoemde hervormingsprogramma's. Op de lange termijn gingen orthodoxe en anglicaanse groeperingen en enkelingen, in overeenstemming met hun kerkleiders handelend, hier op in. Protestantse vertegenwoordigers lieten het na enige tijd afweten, wat werd veroorzaakt door het gegeven dat er (in het Duitstalige gebied) geen landelijk instituut was dat als gesprekspartner kon optreden. Een andere oorzaak was het oud-katholieke programma dat in de herfst van 1872 tussen oud-katholieke, orthodoxe en anglicaanse representanten werd overeengekomen.³³ Bedoeld wordt het gegeven, dat voor de beoogde stap tot toenadering of zelfs voor het komen tot een unie van kerken, de zogenoemde 'oude kerk' het uitgangspunt en referentiekader vormde. Vanuit dit kader konden latere uiteenlopende confessionele ontwikkelingen tussen Oost en West en tussen katholiek en protestant worden beoordeeld.

³⁰ Deze voor zover ik weet aan het eind van de zeventiende eeuw in geestelijke en wetenschappelijke publicaties voorkomende uitdrukking impliceert geen eenduidige kerkelijk-theologische richting, maar geeft in de loop van de negentiende eeuw een tegen de jezuiteten gekeerde of anti-ultramontaanse tendens aan. Aldus werd het in 1874 de officiële benaming voor de kerk in Zwitserland. De betekenis is in confessionele zin gelijk aan 'oud-katholiek'. Met die uitdrukking wilde men tot uitdrukking brengen dat men de eigen geloofspositie, in tegenstelling tot de vernieuwingen van Vaticanum I, wel in overeenstemming vond met de vroege kerk. Nog een andere omschrijving is 'pools-katholiek' (Polen), of 'pools nationaal katholiek' (Verenigde Staten). Hiermee wordt tegelijkertijd een verzet tegen, maar ook een claim ten opzichte van 'rooms-katholiek' tot uitdrukking gebracht. Vgl. voetnoot 32. Zie voor een beschrijving van oud-katholieke identiteiten: *Von Arx, Old Catholic Churches*.

³¹ In Oostenrijk slechts een bisdomsbestuurder, aangezien de staat pas na het uiteenvallen van het Habsburgse rijk de verkiezing van bisschoppen toestond. De in 1881 gekozen bisdomsbestuurder was voor de regering een *persona non grata*. Slechts de volgende in 1888 gekozen bisdomsbestuurder werd geduld.

³² Geen oud-katholiek bisdom doet aanspraak op een historische bisschopszetel uitgezonderd de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, die als 'Rooms-Katholieken der Oud-Bisschoppelijke Cleresie' haar oorsprong terugvoerde op Willibrordus (ca. 695). Rome voerde na de onlusten van de Reformatie en de Nederlandse onafhankelijkheidsstrijd pas in 1853 een eigen hiërarchie in, daarmee voorbijgaand aan het voor hen als schismatiek geldende aartsbisdom Utrecht. Vgl. vanuit oud-katholiek perspectief *Schoon, Cleresie*, 159-177.

³³ Vgl. overeenkomstig *Küry, Altkatholische Kirche*, 462

Alles wat nu door het hermeneutisch regulerend principe³⁴ 'oude kerk' werd afgedekt, was eerder in meer of mindere mate controversieel geweest (te denken valt aan de begrenzing van deze periode tot de eerste eeuwen, of juist de tijd van de zeven oecumenische concilies, of het gehele eerste millennium, de status van de canons van de concilies enzovoort). In de oude kerk zag men nu een grootheid die eenheid en gemeenschap tussen de verschillende kerken, met hun veelvoud aan verschijningsvormen, kon brengen.³⁵ Het verschil ten opzichte van het traditionele referentiekader van de westerse Reformatie, die zich alleen op de Schrift oriënteerde, valt uiteraard meteen op.

Er valt nog veel meer over te zeggen, maar van belang is dat het oud-kerkelijke programma, dat bepalend was voor de trilaterale – dat is: oud-katholieke, orthodoxe en anglicaanse – stap naar vereniging, doorslaggevend is geweest. Het heeft ertoe geleid dat de Oud-Katholieke Kerken nu een kerkelijke gemeenschap vormen met de *Anglican Communion*. Ook leidde het ertoe dat een theologische dialoog met Oosters-orthodoxe Kerken kon worden afgerond met het opstellen van een consensusstekst. Dit alles werd niet in de laatste plaats vereenvoudigd door het feit dat de ambtsvraag niet tot de onoverkomelijke geschilpunten hoorde. Het bisschopsambt (of het drievoudig ambt) was niet omstreden. Wel omstreden was de geldigheid van de anglicaanse wijdingen. En ook werd de vraag gesteld of het voor het komen tot een kerkelijke gemeenschap tussen voordien gescheiden kerken nodig was dat volgens en voor beide zijden het episcopaat een vereiste is. Of anders gezegd: of het drievoudig ambt, gegrond in de bisschop, tot het *esse* of het *bene esse* van de kerk behoort.³⁶ Maar hiermee loop ik op de zaken vooruit. Eerst moet nog worden toegelicht wat dit alles heden ten dage betekent voor een verdere bepaling van de katholiciteit van de kerk vanuit oud-katholiek perspectief.

Met de oprichting van episcopaal-synodale noodkerken, waarin het sacramentele leven van de toenmalige katholieken die zich kritisch opstelden ten opzichte van Rome doorgang kon vinden, en met het initiatief om over de kerkelijke grenzen heen kerkelijke gemeenschap te zoeken, heeft de oud-katholieke beweging van een zeker begrip van katholiciteit getuigd. Ze zag zich wel genoodzaakt, niet in de laatste plaats op grond van haar contacten met anglicanen en orthodoxen, haar aanspraak op (een confessioneel geduide) katholiciteit te wijzigen. In 1871 had men in München nog met een beroep op het Concilie van Trente geprotesteerd tegen het pauselijk absolutisme van *Pastor Aeternus*, maar al spoedig werd er met het Concilie van Trente en überhaupt met het Westerse katholicisme sinds de hoge Middeleeuwen op zo een manier omgegaan, dat de geldigheid ervan afhankelijk werd gemaakt van hun overeenstemming met de gemeenschappelijke traditie van de vroege kerk. Dat versterkte uiteraard het rooms-katholieke verwijt dat de oud-katholieken een nieuwe protestantse sekte vormden.³⁷

³⁴ Vgl. Visser, *Prinzip*, en de andere rapporten en referaten van de 32^{ste} Internationale Oud-Katholieke Theologenconferentie van 1995 over het thema "Die Berufung auf die Alte Kirche als Hilfe auf dem Weg in die Zukunft".

³⁵ De tijdelijke scheuringen en nog altijd bestaande schisma's tussen kerken binnen en buiten het Rooms-Byzantijnse Rijk sinds het derde oecumenisch concilie werden blijkbaar niet als een zwaarwegend probleem voor het principe gezien te zijn. Zie met betrekking tot de problematiek rondom de uitdrukking 'oecumenisch' concilie, wanneer daarmee een universaliteit bedoeld wordt die de grenzen van het Romeinse Rijk (waar h' oivkoume, nh in kerkelijke teksten veelal betrekking op heeft) overstijgt, *Biedermann*, *Synodalität*, 299v. Over de vraag hoeveel oecumenische concilies er zijn geweest is, zoals algemeen bekend, geen oecumenische consensus, een feit dat voor de vroegkerkelijke concilies nauwelijks nog van theologisch belang is.

³⁶ Wat door de ene kerkelijke denominatie wordt geclaimd of uitgevoerd, kan door een andere worden herkend en erkend. Een dialoog daarover is uiteraard eenvoudiger te voeren dan een dialoog over een thema dat door de ene gesprekspartner als wezenlijk voor het kerk-zijn (katholiciteit) wordt gezien terwijl het door de ander irrelevant of onacceptabel wordt gevonden. Vgl. ook voetnoot 7.

³⁷ Aan protestantse zijde wordt hier, ondanks het gevoelde verwantschap, vaak gewezen op de halfslachtigheid van de oud-katholieke kerkvorming. Wanneer katholiek niet met de paus te maken heeft, dan toch met het protestantisme.

Een eerste belangrijk gevolg van de oecumenische initiatieven vormden de zogenaamde 'Bonner Unionskonferenzen' van 1874/75.³⁸ Ze werden bijeengeroepen door Ignaz von Döllingen, die als *spiritus rector* kan worden aangewezen ondanks zijn wat ambivalente houding jegens de oud-katholieke kerkorganisatie, haar zelfperceptie en haar stap in de oecumene *avant la lettre*. De ruimte ontbreekt om hier verder in te gaan op deze congressen waarbij ook orthodoxe en anglicaanse (en ook Evangelische) representanten aanwezig waren. Voor nu volstaat het te stellen dat tijdens deze congressen de basis werd gelegd voor de bijzondere, maar niet exclusieve, band van de oud-katholieke kerken en theologie met deze andere kerken. De trilaterale betrekkingen tussen oud-katholieken, anglicanen en orthodoxen leefden nog eenmaal op na de Eerste Wereldoorlog.³⁹

3.2 Een vroege theologie van de lokale kerk: Joseph Hubert Reinkens

Uit de vroege geschiedenis noem ik een oud-katholiek werk dat zich expliciet uitspreekt over de wezenskenmerken van de kerk en daarbij insteekt bij haar eenheid. Het werk is van Joseph Hubert Reinkens (1821 - 1896) die, voordat hij in 1873 tot eerste oud-katholieke bisschop van Duitsland werd gekozen, van 1850 tot 1870 kerkgeschiedenis doceerde in Breslau.⁴⁰ In 1877 verscheen zijn boek *Über die Einheit der katholischen Kirche*. Hierin bestreed hij de tijdens Vaticanum I vastgelegde opvatting dat de katholieke kerk in het universele episcopaat van de bisschop van Rome een eenheidsprincipe⁴¹ heeft dat dientengevolge het laatste doorslaggevend criterium voor de katholiciteit van de kerk is. Hij vertegenwoordigt met dit boek een duidelijke ecclesiologie van de lokale kerk: alle door een bisschop geleide kerken zijn juridisch gelijkwaardig en identiek. Bovendien zijn ze door de band van de uit Christus uitgaande liefde in eenheid met elkaar verbonden, zoals dat ook geldt voor de gelovigen binnen een lokale kerk.⁴² Tijdens het uiteenzetten van zijn ecclesiologie behandelt Reinkens ook het begrip 'katholiek'.⁴³ Hij wijst de breed gedragen theorie af dat het begrip primair betrekking heeft op een uitbreiding en geldigheid in ruimtelijke zin. In navolging van Johann Adam Möhler⁴⁴ ziet hij de grondbetekenis in de innerlijke wezenseenheid, en stelt dat deze ook in delen van het geheel kwalitatief onverkort tot zijn recht komt. Hij verduidelijkt dit aan de hand van datgene dat meestal wordt gezien als het oudste bewijsstuk waarin sprake is van de katholieke kerk: *De brief aan de Smyrnaeërs* 8, 2 van Ignatius van Antiochië. Ignatius schrijft: 'Waar de bisschop verschijnt moet het gelovige volk zijn, zoals ook waar Jezus Christus is de Kerk is in haar totaliteit' (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία).⁴⁵ Reinkens omschrijft dit als volgt: „An jedem Orte, wo Jesus Christus ist, da ist das ganze Wesen der Kirche, die deshalb, weil ihr Wesen überall gleich sich offenbart, die katholische heisst”.⁴⁶ Om deze kwalitatieve, op de wezensidentiteit van de op verschillende plaatsen levende kerk doelende betekenis van de uitdrukking te bekrachtigen, voert Reinkens nog een aantal andere vroegchristelijke teksten aan. In deze teksten komt de ruimtelijke uitbreiding van de kerk niet met behulp van het woord 'katholiek' ter sprake.⁴⁷ Zo is bij Cyprianus 'katholiek' niet synoniem aan *universalis*: „Es bezieht sich nicht auf die Summe der Gläubigen sondern auf die Identität der einheitlichen bischöflichen Verfassungen

³⁸ Opnieuw uitgegeven, vgl. *Reusch* (Hg.), Bericht.

³⁹ Vgl. onder S. XX. Vgl. *Rein*, Kirchengemeinschaft.

⁴⁰ Vgl. *Berlis*, Art. „Reinkens, Joseph Hubert“.

⁴¹ *Reinkens*, Einheit, III; vgl. Pastor Aeternus, Vorrede (DH 3051), herhaald in LG 23 (DH 4147).

⁴² Aldus wordt een 'morele' eenheid naast een 'juridische' eenheid geplaatst. Deze eerste omschrijft hij als een liefdesgemeenschap tussen Christus en de gedoopten en de gedoopten onderling (aaO., 49-102). In elk geval erkent Reinkens, in het spoor van Cyprianus die voor zijn ideeën omtrent lokale kerk en bisschop erg belangrijk was, het 'juridisch karakter' van de eenheid van de lokale kerken (aaO., 141; vgl. ook 159).

⁴³ In het gedeelte „Apostolisch, heilig, katholisch“ (aaO., 123-149).

⁴⁴ Vgl. *Möhler*, Einheit, 253-258 (=Zusatz V).

⁴⁵ Vgl. paragraaf 2.1. van deze bijdrage. Vertaling: Ignatius van Antiochië, *Graan*, 80.

⁴⁶ *Reinkens*, Einheit, 139.

⁴⁷ Reinkens argumenteert hier in navolging van *Zizioulas*, Eucharist , 143, voetnoot. 3, of. Eucharistiegemeinschaft 31, voetnoot 3.

in allen Einzelkirchen'.⁴⁸ Dat deze wezensidentiteit, wat daar verder ook nog toe zou behoren, en dus de katholiciteit van de kerk universeel tot uitdrukking komt, staat voor Reinkens vast. Net als het vroegchristelijke perspectief toetst hij deze universaliteit niet aan de mate van gemeenschap met de bisschop of de kerk van Rome, die dan immers als *caput* en *fons et origo* de eenheid zou bewerkstelligen.

3.3 De Unie van Utrecht van 1889

De aanzet van een ecclesiologie van de lokale kerk – c.q. het bisdom – zoals die in het boek van Reinkens is terug te vinden, is ook waarneembaar in de totstandkoming van de Unie van Utrecht in 1889. In deze Unie kwamen de Duitse en Zwitserse oud-katholieke kerken tot een kerkelijke gemeenschap met het aartsbisdom Utrecht⁴⁹, waarbij men elkaars katholiciteit herkende en erkende. Een belangrijk instrument van deze kerkelijke gemeenschap (die tegenwoordig nog meer kerken omvat) is de Internationale Bisschoppenconferentie (IBC). Deze heeft geen jurisdictie. Besluiten die door de IBC worden genomen zijn noch bindend voor lidkerken (losse bisdommen of eenheden van bisdommen in verschillende landen), noch voor de gemeenschap als geheel. De IBC kan zich over vragen aangaande de handhaving en uitbreiding van de gemeenschap of over vragen die voor het getuigenis van de waarheid relevant zijn slechts in eensgezindheid én in overeenstemming met de door hen gerepresenteerde kerken bindend uitlaten. Dat veronderstelt uiteraard dat de bisschoppen zowel binnen als buiten hun lokale kerken netwerken onderhouden. Hierop zal ik in het afsluitende systematische deel terugkomen. De meer dan honderd jaar oude praxis is samen met ecclesiologische reflecties uitgewerkt in de *Preambule* die in het jaar 2000 aan de *Bisschopsverklaring* is toegevoegd. Op deze tekst zal ik later nog terugkomen.

De bekendste oud-katholieke tekst is de in 1889 opgestelde *Utrechter Conventie*, gericht aan de Oud-katholieke Kerken. In deze tekst leggen de deelnemende bisschoppen rekenschap af over de door hen voorgestelde kerkelijke grondslagen.⁵⁰ Voor ons thema is meteen het eerste punt van belang: 'Wij houden vast aan de grondstelling der oude kerk, welke Vincentius van Lerinum in deze stelling heeft uitgesproken: *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque Catholicum*. (Houden wij vast, wat overal, wat altijd, wat door allen is geloofd; want dit is waarlijk en eigenlijk katholiek.) Wij houden daarom vast aan het geloof der oude kerk, zoals het in de oecumenische geloofsbelijdenissen en in de algemeen aangenomen leerstellige uitspraken van de oecumenische synoden der onverdeelde kerk van de eerste tien eeuwen is uitgedrukt.'⁵¹

Naast het steeds herhaalde beroep op het oud-kerkelijke programma, zoals dat voor het oud-katholicisme op grond van de allereerste oecumenische netwerken van de jaren 1870 kenmerkend is geworden, wordt hier een bekend citaat van Vincentius van Lerinum geplaatst. Hoe de regel als methode om katholiek geloof tegenover ketterse dwalingen vast te stellen is te gebruiken, is niet uit het citaat (uit c.2)⁵² alleen vast te stellen. Daarvoor moet men op het gehele geschrift *Commonitorium I* (bes. c. 2f.; 33f) uit het jaar 434 teruggrijpen. Dan wordt duidelijk, dat een onderzoek naar een leer (successief of cumulatief?) zich moet

⁴⁸ Reinkens, *Einheit*, 142.

⁴⁹ Omdat de bisdombestuurder niet gewijd was in 1889 was hij afwezig, maar in 1890 werd hij (met stemrecht) opgenomen in de IBC.

⁵⁰ De geadresseerden waaraan de bisschoppen hun verklaring zonden, is ook nog interessant. Het waren de orthodoxe en anglicaanse *primates*. Hiermee werd de oorspronkelijke, onder Nederlands aandrigen, idee ook de paus aan te schrijven los gelaten.

⁵¹ Geciteerd naar: von Arx / Weyermann (Hg.), *Statut*, 57.

⁵² Het begin van de zin luidt: „In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus” – “Bovendien moet er binnen de katholieke kerk zelf de grootst mogelijke zorg voor worden gedragen, dat wij aan datgene...”; vgl. CCSL 64 (ed. R. Demeulenaere), 1985, 149; vert.: M.F.G. Parmentier, *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria* Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 20 (Amersfoort: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis, 1989), 13.

richten op het getuigenis: a) aangaande haar huidige horizontale universaliteit (*universitas, ubique*); b) aangaande haar historische verticale continuïteit (*antiquitas, semper*) en c) wanneer in dit opzicht onduidelijkheden bestaan, aangaande haar (op zijn minst gedeeltelijke) overeenstemming (bijvoorbeeld van een algemeen concilie of van erkende leraren – *consensio, ab omnibus*). Een ontwikkeling van de leer binnen één en hetzelfde geloof (*profectus fidei*) is mogelijk, vergelijkbaar met het rijpen van zaadkorrels. Op de inherente moeilijkheden van dit in de zestiende eeuw voor de controversetheologie belangrijk geworden model kan ik hier niet ingaan – niet in de laatste plaats omdat het in de negentiende eeuw door anti-infallibilisten en dus ook door oud-katholieken als motto aangewende traditiebegrip van Vincentius zich feitelijk op een verwerping van het pausdogma uit 1870 of de daaraan ten grondslag liggende ecclesiologie richt en aangeeft dat deze voldoende continuïteit met de apostolische en oud-kerkelijke overlevering mist.⁵³ Dat verklaart waarom in de latere oud-katholieke systematische theologie de regel van Vincentius hoogstens als normatief idee wordt besproken.⁵⁴

3.4 Het programma in de context van de oecumenische beweging: vereniging van de katholieke kerken

In de eerste decennia van de twintigste eeuw werden in de sinds 1889 groter geworden Unie van Utrecht een aantal zaken herzien. De nog sterk tridentijns gekleurde Nederlandse oud-katholieken gingen mee in het rond 1871 ontwikkelde kerkelijke programma van de Duitstalige geloofsgenoten. Dit proces werd onder meer zichtbaar in vieringen in de landstaal, de invoering van een (weliswaar enkel adviserende) synode met leken als gedelegeerden en het opheffen van de celibaatsverplichting. Zeer relevant is dat de kerk van Utrecht in 1922 haar oordeel over de schismatieke status van de orthodoxe kerk, dat stamde uit 1763, terugnam en in 1925 de authenticiteit van de anglicaanse wijdingen (die door de Duitse en Zwitserse oud-katholieken al veel eerder was geaccepteerd) erkende. Hiermee werd in het kerkelijk en theologisch actieve deel van de Unie van Utrecht een gemeenschappelijke oecumenische strategie mogelijk. Deze kon zich profileren binnen de context van de jonge Commissie van Geloof en Kerkorde – waarvoor in het bijzonder de Zwitserse oud-katholieken zich zeer snel openstelden. De strategie was tweeledig: het eerste doel was de intercommunie van de katholieke kerken; het einddoel de algemene christelijke kerk.⁵⁵ Binnen de toenmalige context van de oecumenische beweging golden de orthodoxen, anglicanen en – voor zover ze ondanks hun kleine aantal werden waargenomen – de oud-katholieken als katholieke vleugel. Zoveel wordt duidelijk uit een in 1933 gepubliceerd boek van Willem Visser 't Hooft, de toenmalige eerste secretaris-generaal van de in 1948 opgerichte Wereldraad van Kerken. Hierin spreekt hij over het 'niet-roomse katholicisme'.⁵⁶ Het rooms-katholicisme bleef praktisch buiten beschouwing, omdat Pius XI in de encycliek *Mortalium animos* (1928) iedere deelname aan de oecumenische beweging had verboden. In deze context verschijnt het begrip 'katholiek' dus ook als een confessionele omschrijving, waarbij de vraag naar het bisschopsambt en de historische successie ogenschijnlijk een van de onderscheidingscriteria tussen katholiek en protestant was. In tegenstelling tot de continentale kerken van de reformatie, die de omschrijving 'katholieke' sinds de Verlichting waren gaan loslaten, beriepen de *Church of England* en haar dochterkerken zich wel op deze titel. En wanneer ze de nadruk wilde leggen op het

⁵³ Te vinden bij Döllinger, met een toespitsing: in de kerk van de paus is het geloofscriterium zelf veranderd. Vgl. *Neuner, Döllinger* 23-27. 72-77. Vgl. ook *Parmentier, Döllinger; ders.*, Art. „Vinzenz von Lérins“.

⁵⁴ Tot op heden prijken de beginwoorden van deze beroemde regel op de kaft van het „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift“ (IKZ) dat sinds 1911 viermaal per jaar verschijnt. Dit was ook al het geval bij haar voorloper, de „Revue Internationale de Théologie“ (RITh), die in 1893 voor het eerst werd uitgebracht en waarin men de wetenschappelijk kant van het oud-katholicisme wilde voeden.

⁵⁵ Aldus in het slot van het tiende Internationale Oud-Katholiekencongres van 1925 in Bern. Vgl. IKZ 15 (1925), 265.

⁵⁶ *Visser 't Hooft, Catholicisme non-romain*.

onderscheid met Rome of tegen Rome polemiseerde, sprak ze steeds van paapse (*papists*) en roomse (*Romish*) dwalingen.⁵⁷

3.5 Eerste verwezenlijking: kerkelijke gemeenschap met de anglicanen (Bonner overeenkomst 1931)

Tegenwoordig kunnen we begrijpen waarom de hoop op een kerkelijke gemeenschap met anglicanen en orthodoxen (en ook tussen anglicanen en orthodoxen onderling) ondanks de intensieve en veelal trilaterale contacten in de twintiger jaren van de vorige eeuw vergeefs bleek.⁵⁸ De Unie van Utrecht staat sinds 1931 wel in kerkelijke gemeenschap met de kerken van de *Anglican communion*. Deze gemeenschap werd bekrachtigd met de *Bonner overeenkomst*. Men maakte hierbij gebruik van het woord ‘intercommunie’, een term die heden ten dage een andere lading heeft gekregen. De overeenkomst luidt als volgt:

- a. Elke kerkgemeenschap erkent de katholiciteit en de onafhankelijkheid van de andere en handhaaft daarbij eigen katholiciteit en zelfstandigheid.
- b. Elke kerkgemeenschap stemt erin toe de leden van de andere kerkgemeenschap te laten deelnemen aan de sacramenten.
- c. De intercommunie eist niet van elke kerkgemeenschap het aannemen van iedere leerstellige mening, sacramentele plechtigheid of liturgische praktijk, die de andere kerkgemeenschap bezit, maar ze sluit in dat elk gelooft, dat de ander al het wezenlijke van het christelijk geloof bezit en vasthoudt.⁵⁹

Er wordt niet nauwkeurig gedefinieerd hoe de uitdrukking ‘katholiciteit’ moet worden verstaan. De gepubliceerde notulen van de anglicaans – oud-katholieke commissievergaderingen brengen ons ook niet verder. De bisschop van Gloucester, Arthur C. Headlam, die als voorzitter van de anglicaanse delegatie in 1932 de bekrachtiging van de gemeenschapsvorming door het Hogerhuis van de *Convention of Canterbury* bracht, geeft een nadere bepaling. Hij stelde dat de wederzijds erkende en herkende katholiciteit van beide kerken erin bestond dat ze beide de grondslag van het *Lambeth Quadrilateral*⁶⁰ erkenden. Dat oud-katholieke auteurs deze visie deelden, zullen we nu zien.⁶¹

⁵⁷ Er mag niet vergeten worden dat er in de jaren 20 van de vorige eeuw ook contacten waren tussen de Unie van Utrecht en de “hoog-kerkelijke verenigingen” die ontstonden in luthers Duitsland. Met name met Friedrich Heiler, vertegenwoordiger van een ‘Evangelischen Katholizität’. Vgl. *Hartog*, *Evangelische Katholizität*.

⁵⁸ Verdere uitwerking van dit trilateraal gesprek zal te vinden zijn in een nog niet uitgegeven werk van mijn hand over de voorgeschiedenis van de *Bonner overeenkomst*.

⁵⁹ Zie: Wietse van der Velde, ‘De Oud-Katholieke Kerk van Nederland: Geschiedenis,’ in Angela Berlis, Koenraad Ouwens, Jan Visser, Wietse van der Velde, and Jan Lambert Wirix-Speetjens, *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en Leven* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2000), 13–88, 70. Dat het bisschopsambt tot het ‘wezen van de kerk’ behoort, wordt door de oud-katholieke afgevaardigden naar de tweede conferentie van de commissie *Geloof en Kerkorde* (Edinburgh 1937) uitgesproken. vgl. *Küry*, *Weltkonferenz*, 19v.

⁶⁰ De tekst van het *Lambeth Quadrilateral* in de versie uit 1920 luidt: „We believe that the visible unity of the Church will be found to involve the whole-hearted acceptance of:

The Holy Scriptures, as the record of God’s revelation of Himself to man, and as being the rule and ultimate standard of faith; and the Creed commonly called Nicene, as the sufficient statement of the Christian faith, and either it or the Apostles’ Creed as the Baptismal confession of belief:

The divinely instituted sacraments of Baptism and the Holy Communion, as expressing for all the corporate life of the whole fellowship in and with Christ:

A ministry acknowledged by every part of the Church as possessing not only the inward call of the Spirit, but also the commission of Christ and the authority of the whole body.“ Vgl. *Evans/Wright* (Hg.), *Tradition*, 378.

⁶¹ Een gedetailleerd onderzoek naar de geschiedenis van de verhouding tussen beide kerkgemeenschappen zou meer helderheid kunnen brengen aangaande wat door de beide kerken die nu *in communion* zijn met de katholiciteit van de kerk, zoals in de *Bonner overeenkomst* benoemd, bedoeld werd. Dat zou hier echter veel te ver voeren.

Tevens zou nagedacht kunnen worden over wat het betekent dat enkele lidkerken van de *Anglican Communion* zelfstandig tot een kerkelijke gemeenschap zijn gekomen met kerken uit andere tradities (bijv. Porvoo).

3.6 Systematische reflectie op het begrip katholiciteit: Urs Küry 1965/66

Als voorbeeld neem ik de dogmaticus Urs Küry, die in het midden van de twintigste eeuw als hoogleraar dogmatiek aan de Christkatholisch-theologischen Fakultät van de Universiteit van Bern was verbonden en tegelijkertijd ook bisschop van de Christkatholische Kirche was. Hij vormde samen met de aartsbisschop van Utrecht, Andreas Rinkel, die ook dogmatiek doceerde aan het oud-katholiek seminarie te Amersfoort en met wie hij vriendschappelijke banden onderhield, tot ongeveer 1970 de theologische spreekbuis van de IBC. Volgens Küry zijn de vier wezenskenmerken van de kerk zagezegd het resultaat van het feit dat de kerk ten diepste het leven van de Drie-ene God is. Hieraan krijgt ze deel en hierin beweegt ze zich. Van daaruit leidt hij haar eenheid en heiligheid af. Catholiciteit (en apostoliciteit) ziet hij als een ontplooiing van wat met de Bijbelse begrippen eenheid en heiligheid wordt bedoeld. In navolging van de al meermaals genoemde geschriften van Ignatius en het Martyrium van Polycarpus en hun duiding door Reinkens, benoemt ook Küry de katholiciteit en apostoliciteit van de kerk als haar identiteit met zichzelf te midden van haar uitbreiding in ruimte en tijd. ‚Die Katholizität ist darum in erster Linie eine innere, qualitative, und erst in zweiter Linie eine äussere, qualitative. Anders ausgedrückt: Katholisch ist die Kirche nicht schon dadurch, dass sie auf der ganzen Erde verbreitet ist, sondern dadurch, dass sie überall, wo sie verbreitet ist, die Eine und ganze Kirche in ihrer Fülle ist.‘⁶² Dit wordt verder geduid als de tegenwoordigheid van Christus met al zijn gaven: in de Schrift, in de belijdenissen van de kerk aangaande de Drie-enige God en het God-mens-zijn van Christus (het trinitarisch en christologisch dogma) en in de eucharistische samenkomst (Woord en Sacrament). Ten vierde ook in het drievoudig ambt, waarbij de bisschop over de grenzen van de lokale kerk heen samen met de andere bisschoppen en in continuïteit met de kerk van alle tijden er zorg voor draagt dat de eenheid in waarheid bewaard blijft.⁶³ ‚Dieser driefacher Amt, das Bischofsamt in Verbindung mit dem Priester- und auch dem Diakonenamt, ist das eigentlich katholische Amt. Ohne dieses Amt kann keine Kirche auf dauer katholisch bleiben.‘⁶⁴ Opmerkelijk is dat Küry de genoemde elementen van de katholiciteit van de kerk laat overeenstemmen met de vier punten van het anglicaanse *Lambeth Quadrilateral* en stelt: ‚ähnlich, aber noch umfassender, denkt die orthodoxe Kirche‘.⁶⁵

⁶² Ik citeer uit de herderlijke brief „Über die Katholizität der Kirche“ (1965), in: Küry, Hirtenbriefe, 156. Hetzelfde concept wordt door Küry verder uitgewerkt in zijn kort daarna verschenen boek: Die Altkatholische Kirche, 225-278, bes. 260-269. Hij maakt daar ook onderscheid tussen de christologische, pneumatologische en theologische oorsprong van de kerk. Zij blijft echter tegelijkertijd *ecclesia de trinitate* (of *corpus trium*) en *ecclesia de hominibus*; ze is tegelijkertijd heilsgemeenschap (in het leven van gerechtvaardigde en geheiligde mensen in God) en heilsinrichting (als een gestructureerd instituut). Vgl. ook nog Küry, Von der Katholizität der Kirche. Kwalitatieve en kwantitatieve aspecten van katholiciteit worden ter sprake gebracht in het „Antwort der Kommission der altkatholischen Kirchen Europas auf die dritte Reihe der vom Subjects Committee der Weltkonferenz über Glauben und Verfassung vorgelegten Fragen über die Verfassung der wiedervereinigten Kirche“, in: IKZ 14 (1924) 227-228: „... ihre Katholizität besteht in ihrem [scil. der Kirche] Beruf, als Trägerin des hl. Geistes die Wahrheit zu bewahren und zu vermitteln und ihre Tätigkeit auf die Menschen aller Länder und aller Zeiten auszudehnen; ...”

⁶³ In de „drei apostolischen Ordnungen“ getuigenis, liturgie en ambt van Küry de drie *vincula* van Robert Bellarmin SJ (154201621), die na het Tridentinum een begrip werden, horen weerklinken. „Ecclesiam ... esse coetum hominum ejusdem Christianae fidei professione, et eorumdem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis ...” (Controversiae generales 4, 3,2 in: Roberti Bellarmini opera omnia II, ed. Justin Fèvre, Bd. 2, Paris 1870 [= Nachdruck: Frankfurt: Minerva 1965] 317v.) [Hervorhebung UvA]. Een onderscheid is gelegen in het vertrekpunt, voor een oud-katholieke ecclesiologie is dat de lokale kerk. Dit in tegenstelling tot een sinds Thomas van Aquino tot in de tijd van Vaticanum II aan terrein winnende universalistische ecclesiologie. Vgl. m.b.t. dit laatste Lanne, Eglise locale, 47-53, bzw. ders., Katholizität 130-137, dat aansluit bij het onderzoek van Yves Congar.

⁶⁴ Küry, Hirtenbriefe, 167.

⁶⁵ Ibidem, 168.

3.7 De dialoog tussen orthodoxen en oud-katholieken (1975-1987)

We zullen nu kort ingaan op de manier waarop deze thematiek in de dialoog tussen orthodoxen en oud-katholieken naar voren is gekomen. Deze dialoog werd gevoerd in de jaren 1975-1987 middels zeven bijeenkomsten van een theologische commissie samengesteld uit orthodoxen en oud-katholieken. Ze kon daarbij voortbouwen op bijna een eeuw meer of minder intensieve wederzijdse betrekkingen.⁶⁶ Een van de 26 consensusstukken handelt over het wezen en de eigenschappen van de kerk. Daarin wordt bij de bespreking van de vier wezenskenmerken uit de geloofsbelijdenis van 381 beknopt aandacht besteed aan een onderscheid tussen een uiterlijke, kwantitatieve, en innerlijke, kwalitatieve, katholiciteit. De eerste heeft betrekking op de verspreiding over alle volken en door alle tijden; de tweede op de wezenlijke identiteit van de kerk te midden van haar universaliteit in ruimte en tijd. De kerk is kwalitatief katholiek ‚in dem Sinn, dass sie die rechtläubige, authentische und wahre Kirche ist‘.⁶⁷ Omdat de wezenskenmerken van de kerk ‚einander in unauflöslicher Weise durchdringen‘ wordt door de uitspraken over eenheid en apostoliciteit ook datgene wat over de innerlijke, kwalitatieve katholiciteit wordt gezegd verhelderd. Doordat de kerk leeft van en door de ene Geest is er bij de lokale kerken eenheid in geloof, liturgisch-sacramenteel leven en kerkorde, zoals die tot uitdrukking komt in het episcopaal-synodale model.⁶⁸ Met betrekking tot apostoliciteit wordt een onderscheid gemaakt tussen twee aspecten: enerzijds het doorgeven van de apostolische boodschap en anderzijds de continuïteit van het apostolische ambt.⁶⁹ De overige ecclesiologische dialoogteksten maken duidelijk dat voor lokale kerken de eenheid tweeledig is. Enerzijds is er sprake van horizontale eenheid, waarbij het gaat om de verbinding met andere lokale kerken, en anderzijds van een verticale eenheid, waarbij het gaat om de verbinding met God. In deze laatste verbinding ligt de grond van de genoemde wezenskenmerken. ‚Jede Ortskirche als um den Bischof und das Presbyterium vereinigte Gemeinschaft der Gläubigen ist als Leib Christi, die Manifestation des ganzen Christus an einem bestimmten Ort. Sie stellt die sakramentale Wirklichkeit der ganzen Kirche an ihrem Ort dar‘.⁷⁰

3.8 De ecclesiologische Preambule van de nieuwe Bisschopsverklaring van de Unie van Utrecht 2000

Een uitkomst van de oud-katholieke reflectie op de kerk, die is gegeven met haar poging gemeenschap te zoeken en in gemeenschap te leven met andere kerken, is de *Preambule* van de in 2000 aangenomen *Bisschopsverklaring*.⁷¹ Wederom wordt ingezet bij de lokale kerk: ‚Zij gaat ervan uit, dat iedere gemeenschap van mensen die door de verzoening in Jezus Christus en door de leiding en het niet aflatende werk van de heilige Geest tot eenheid is gebracht in een lokale kerk rond een bisschop met als middelpunt de Eucharistie, een volwaardige kerk is en een kerk die haar opdracht ter plaatse zelfstandig volbrengt. Iedere lokale kerk die leeft in het gemeenschappelijke geloof, met haar noodzakelijke synodale structuren, die geestelijken en leken met elkaar verbinden en gemeenschap en eenheid tot hun recht doen komen, is bijgevolg een afspiegeling van de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk zoals die wordt genoemd in de oecumenische geloofsbelijdenis van Nicea - Constantinopel (381).‘ Vervolgens wordt verklaard dat en waarom de lokale kerk ‚katholiek‘

⁶⁶ Vgl. von Arx, Einführung. Een uitgebreide bibliografie (1961-2009) bij deze fase in de orthodoxe oud-katholieke dialoog, is te vinden in von Arx, Evaluation, 90-98.

⁶⁷ Vgl. von Arx (Hg.), Koinonia, 59-62, hier 61; DwÜ I, 21991, 37-40, hier 39.

⁶⁸ Hier zien we weer de drie vincula (vgl. voetnoot 63), maar in een andere ecclesiologische context.

⁶⁹ Vgl. von Arx (Hg.), Koinonia, 60 en 62; DwÜ I, 21991, 38 en 39v.

⁷⁰ Vgl. ‚Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen‘, In: von Arx (Hg.), Koinonia, 63-65, aldaar 63; DwÜ I 21999, 40-43, aldaar 40v.

⁷¹ Zie voor dit en de volgende citaten: von Arx / Weyermann (Hg.), Statut 44-45. Naast de *bisschopsverklaring* zijn er nog twee teksten, die herzien zijn in 1952 en 1974. De eerste is de *Overeenkomst* waarin de verhoudingen tussen de oud-katholieke kerken zijn uitgewerkt. De tweede is het *Reglement* ten behoeve van de vergaderingen van de IBC. Voor de inhoud van de *Preambule* werd geput uit onderzoek en inzichten, zoals die sinds de jaren '80 met name door Kurt Stalder werden uitgedragen. Vgl. Stalder, Wirklichkeit Christi, bes. 193-272.

is: 'enerzijds omdat ze participeert aan de waarheid en aan de werkelijkheid van het heil, die God en mens, hemel en aarde omvat, en ze daarin haar eenheid vindt, anderzijds omdat ze in eenheid en gemeenschap is verbonden met andere lokale kerken, waarin ze haar eigen wezen herkent en erkent'. Het spreken over de katholiciteit van de lokale kerk veronderstelt dus dat ze ook in gemeenschap treedt met andere lokale kerken. 'Op deze manier manifesteert de katholiciteit van iedere afzonderlijke lokale kerk zich in eenheid en gemeenschap met andere lokale kerken, waarvan de identiteit in geloof, gefundeerd op het verlossingswerk van de Drie-ene God, wordt herkend.' Benadrukt wordt dat ook een bepaalde vorm van gemeenschap tussen de lokale kerken, regionaal of universeel, een vertegenwoordiging van de *Una Sancta* is, wat niet betekent dat de lokale kerk sacramenteel of anderszins slechts als een deel van een groter geheel wordt gezien. De lokale kerk is het Lichaam van Christus, de plaats waar de gedoopten steeds weer samenkomen voor de eucharistie en dankzij de gaven van de Geest *martyria*, *leitourgia* en *diakonia* gestalte te geven.

In de *Preamble* wordt ook een verbinding gelegd tussen katholiciteit en apostoliciteit. 'In continuïteit met haar soteriologisch - trinitarische oorsprong wordt de katholiciteit van de kerk waargenomen in die elementen en handelingen die worden aangeduid met het veel omvattende begrip 'apostolische successie'. Daarmee wordt bedoeld dat al het kerkelijke handelen, in woord en sacrament, leer en ambt, in ruimte en tijd wordt herleid en ook moet worden herleid tot de zending van Jezus Christus en de apostelen, gestuurd door de Geest.' Tenslotte wordt ook nog gesproken over de receptie van de 'beslissingen van de bisschoppen, [die] zijn voorbereid en tot stand [zijn] gekomen in een uitgebreid conciliair proces'. Door de receptie wordt duidelijk dat deze beslissingen 'in overeenstemming met de bedoeling van God met de zending van zijn kerk' zijn.⁷²

3.9 Conclusie

Oud-katholieke theologie gaat bij het bepalen van de katholiciteit van de kerk uit van de lokale kerk. Katholiciteit is primair een theologische kwaliteit van de lokale kerk en is gegrond in de trinitarisch - soteriologische zelfopenbaring van God in Jezus Christus en in de heilige Geest. Deze uitspraak impliceert evenwel vanaf het begin dat een lokale kerk in gemeenschap staat met andere lokale kerken. Hun theologische identiteiten verhouden zich tot elkaar, wat niet hoeft te betekenen dat dit ook geldt voor hun culturele identiteiten. De middelen waarmee God zichzelf openbaart in het bewerkstelligen van gemeenschap zijn de verkondiging van het Woord en de bediening van de sacramenten. In meer recente teksten wordt dit omschreven als *martyria*, *leitourgia* en *diakonia*. Dit wordt enkel gerealiseerd in een toegewijde gemeenschap en is gebonden aan voorwaarden waarvoor concrete personen verantwoordelijk zijn. Daarom kan ook het ambt tot die middelen worden gerekend en wel in de vorm die vanuit de traditie van de vroege kerk wordt aangereikt.⁷³ Daarmee legt de oud-

⁷² De eerste oud-katholieke studie naar de stand van zaken rondom de receptie is van de systematicus Werner Küppers. Vgl. W. Küppers, 'Rezeption, Prolegomena zu einer systematischen Ueberlegung,' in: XX (ed.), *Konzil und die ökumenische Bewegung*, Studien des Ökumenischen Rates nr 5 (Genève: WCC, 1968), 81-104.

⁷³ Hier komt een verschil tussen de verhouding tussen de status van de kerk (en haar ambten) in deze tijd en haar historische herkomst, zoals die in de 'Concordaat van Leuvenberg' naar voren komt. Hierin wordt onderscheid gemaakt tussen de grond van de kerk (Gods handelen), de historische gestalte van de kerk (in verscheidenheid) en haar zending (de opdracht het goede nieuws van Gods Koninkrijk te verkondigen aan de wereld). "Für die Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Gestalten genügt es, daß da einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden" (Augsburger Bekenntnis, Artikel 7)." Vgl. *Die Kirche Jesu Christi*, 19. In een opmerking wordt verduidelijkt dat met 'kerken' "immer die unterschiedlichen geschichtlichen Ausgestaltungen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" bedoeld wordt, terwijl 'kerk' duidt op de kerk waarin men gelooft. Wat mij niet direct duidelijk is, is of met 'kerken' enkel de kerken van de 'Leuvenberger Gemeinschaft' (sinds 2003: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – GEKE) bedoeld wordt, of ook andere kerken uit de reformatische traditie. Met betrekking tot de vraag naar het ambt en haar gestalte in de context van de ware en zichtbare eenheid van de kerk en haar overeenstemming met de Augsburgse Confessie (Art. 7) vgl. *Böttigheimer*, *Communio Sanctorum*, 56-60.

katholieke theologie ook rekenschap af voor de apostoliciteit van de kerk, die met haar katholiciteit is verbonden. Katholiciteit en apostoliciteit worden enerzijds gekenmerkt door een historisch bepaalde verankering in een institutionaliseerbare en geïnstitutionaliseerde grootheid. Anderzijds krijgen ze slechts gestalte door en dankzij de werking van de Geest. De nadruk op de rol van de bisschop binnen het drievoudig ambt komt enerzijds voort uit de kritiek op het rond de paus gecentreerde kerkbeeld van Vaticanum I, een beeld dat ook na de beduidend andere accenten van Vaticanum II nog niet lijkt overwonnen. Anderzijds wordt het ingegeven door het feit dat de oud-katholieke kerken zichzelf zien als bisdommen (Duitsland, Zwitserland, Oostenrijk, Tsjechië) of als bovenlokaal verbonden bisdommen (Nederland, Polen; vgl. VS).

4. Enige verklarende opmerkingen

De benoemde elementen van een oud-katholieke reflectie op de kerk, en dan met name haar katholiciteit, behoeven in bepaalde opzichten nog wat meer uitleg. Waarom wordt bijvoorbeeld in een ecclesiologie van de lokale kerk⁷⁴ 'lokale kerk' niet ingevuld als een plaatselijke kerk gebonden aan één bepaalde plaats? Waarom kan de parochie of een andere gemeenschap waar gedoopten middels de eucharistie tot gemeenschap worden niet de grondeenheid zijn voor een ecclesiologische reflectie en praxis? En waarom zou het bisschopsambt zo belangrijk moeten zijn?

4.1

Allereerst de definitiekwestie. Hoe benoem je de kerk als gemeenschap van mensen, die met elkaar en voor anderen de wezenlijke opdracht van de zending van de kerk in *martyria*, *leitourgia* en *diakonia* (zo mogelijk) zelfstandig uitvoert? Daarmee verbonden is de vraag hoe groot die gemeenschap zou moeten zijn wil zij ook werkelijk die opdracht kunnen uitvoeren? In de regel is er een aanzienlijk aantal mensen voor nodig en blijkt een gemeente of parochie te klein. Een ideale grootte belet niet dat de personen die de eerste verantwoordelijkheid dragen voor het uitvoeren van de kerkelijke zending elkaar kennen. Deze overwegingen leveren voor mij een parameter voor de omschrijving van die grootheid, waarvoor ik bij gebrek aan een betere uitdrukking de term 'lokale kerk' gebruik.⁷⁵ Het 'lokale' van de lokale kerk omvat dan meestal een regio (bij lage ledenaantallen zelfs een land) en dat betekent dus dat een lokale kerk een veelvoud van kerkgemeenten of eucharistische gemeenschappen omvat. De territoriale spreiding is in principe van secundair belang en afhankelijk van de eisen van de kerkelijke zending. Dit betekent niet dat men de grenzen van gevestigde lokale kerken c.q. bisdommen zonder meer kan veranderen wanneer men

⁷⁴ Vgl. ook de overwegingen van enige meer recente oud-katholieke auteurs als *Aldenhoven*, *Selbstverständnis*; *Amiet*, *Kirchenverständnis*; *ders.* (Hg.), *Ortskirche*; *Oeyen*, *Ortskirche*; *von Arx*, *Identität*.

⁷⁵ Een vertaling van *ecclesia localis*. De termen *ecclesia particularis* en *ecclesia universalis* worden in de oud-katholieke ecclesiologie zelden gebruikt. In het rooms-katholieke discours worden deze daarentegen in de regel wel gebruikt en duiden dan op de meer gecentraliseerde opvatting van een gemeenschap van bovenlokaal georganiseerde kerken. Dat kan geïllustreerd worden met een veelgeciteerd gedeelte uit "Lumen Gentium" 23: "De collegiale eenheid treedt ook aan het licht in de wederzijdse betrekkingen van de afzonderlijke bisschoppen met de particuliere Kerken en met de universele Kerk (particularibus Ecclesiis Ecclesiaeque universali). De Paus, als opvolger van Petrus, is het blijvende en zichtbare beginsel en fundament van de eenheid zowel van de bisschoppen als van de menigte der gelovigen (... unitatis, tum Episcoporum tum fidelium multitudinis perpetuum ac visibile principium et fundamentum). De afzonderlijke bisschoppen op hun beurt zijn het zichtbare beginsel en fundament van eenheid in hun particuliere Kerken, die gevormd zijn naar het beeld van de universele Kerk; (... visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati) in en uit deze particuliere Kerken bestaat de ene en enige katholieke Kerk (in quibus una et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit)." Het probleem is hier niet de relatie tussen lokale kerk/particuliere kerk en universele kerk/ene en enige katholieke kerk, maar dat de universele kerk het model voor de lokale kerk is geworden. Dit als gevolg van de steeds groter wordende nadruk op de paus als leider van de kerk. De rol en betekenis van de bisschop met betrekking tot de eenheid in zijn eigen lokale kerk wordt daarvan afgeleid. En dit terwijl de eerste realisatie van kerk-zijn ontegenzeggelijk plaatsvindt in de lokale kerk. Vgl. *Legrand*. Voor enige achtergrond bij het citaat vgl. *Schauf*, *Textgeschichte*. Voor kritiek op de term 'particuliere kerk' vgl. *Legrand*, *One Bishop*, 372, voetnoot 4.

bijvoorbeeld vaststelt dat deze veel te groot van omvang zijn, zoals ten noorden van de Alpen meestal het geval is.

4.2

Met betrekking tot het belang van het bisschopsambt moet worden gewezen op een historisch moment en speelt een element van kerkelijke traditie. De bisschop was in de vroege kerk in zekere zin de eerste geestelijke van de gemeente bestaande uit gelovigen afkomstig uit zijn stad en van het omringende platteland. De kerk begon in de vorm van stedelijke religieuze centra, waarbinnen het mono-episcopaat – wat niet per definitie een monarchisch episcopaat was – tot ontwikkeling kwam.⁷⁶ De bisschop bleef de hoofdverantwoordelijke van het kerkelijk ambt, ook toen leden van het presbyterium, dat om de bisschop heen stond, in de loop der tijd episcopale (ofwel ‘priesterlijke’) taken overnamen in de parochies die in de omgeving van de stad ontstonden.⁷⁷ De opdracht die volgens het oud-katholieke denken door de bisschop als eerstverantwoordelijke voor de lokale kerk c.q. het bisdom wordt uitgevoerd, laat zich mijns inziens ook goed omschrijven zonder gebruik te maken van een term die antikatholieke of anti-hiërarchische emoties oproept. Dit kan met behulp van het model van de personale, collegiale en communale *episkopè* (te vertalen met ‘eerste verantwoordelijkheid’). De term wordt ontleend aan recentere teksten van de Commissie voor Geloof en Kerkorde.⁷⁸

Deze functie van *episkopè* in de lokale kerk werd ooit door één persoon gedragen, die met name in het vieren van de liturgie de eenheid van de lokale kerk symboliseerde. Op het moment dat lokale kerken meerdere gemeenten gingen bevatten, kon hij de *episkopè*-functie niet meer overal tegelijkertijd uitvoeren. Daarom werd deze verantwoordelijkheid in zekere mate gedelegeerd aan andere personen.⁷⁹ Zij vormen samen met de drager of draagster van de persoonlijke *episkopè* een college, waardoor de *episkopè* ook een collegiaal aspect kreeg. Daarnaast geeft de drager of draagster van het persoonlijk *episkopè* (en het hem of haar omringende college) samen met andere personen uit de lokale kerk, die allen krachtens Gods Geest op sacramentele wijze in de kerk zijn geïnitieerd en geïntegreerd, op een bepaalde manier gestalte aan een communiaal aspect van de *episkopè*-functie. De lokale kerk wordt aldus vormgegeven met behulp van persoonlijke verbanden. Binnen deze verbanden werkt men samen en fungeert als elkaars tegenover.⁸⁰ Hierbij is sprake van getrapte vormen van verantwoordelijkheid voor de katholiciteit van de kerk, een katholiciteit die in de Drie-ene God is gegrond en die ze aan de schepping dient door te geven.

Het zal voor *christkatholieke* oren vertrouwd klinken als ik zeg dat de bisschop op verschillende manieren juridisch is verbonden, enerzijds met het presbyterium en de diakenen en anderzijds met de synode. Hij (of zij) is geen autocraat. De lokale kerk heeft deze synodaal-episcopale vorm, niet omdat ze waarheidsvragen met betrekking tot het geloof middels democratische meerderheidsbesluiten wil oplossen, maar wel omdat ze de

⁷⁶ Dit geeft niet de oudste vorm van kerkelijke structuren weer, maar is gebaseerd op de consolidering in de tweede helft van de tweede eeuw van een ontwikkelingen binnen het vroege christendom. Wat zich als ecclesiologisch relevant uit de nieuwtestamentische of andere geschriften ten tijde van de eerste drie generaties van christelijke gemeenschappen laat afleiden en reconstrueren, geeft geen eenduidig beeld. Vgl. *Burtchaell*, Synagogue; *Roloff*, Kirche; *Campbell*, Elders; *Collins*, Many Faces; zudem *Fahey*, Catholicity. Of de diversiteit en de onmogelijkheid om uit het Nieuwe Testament een eenduidige ecclesiologie of ambts-theologie en ambtsstructuur – met een drievoudige structuur *ad intra* en een bisschoppelijke synode *ad extra* – af te leiden moet voeren tot de conclusie dat het voor de huidige oecumenische pogingen om tot eenheid en gemeenschap te komen geen normatieve waarde heeft, is de vraag.

⁷⁷ Vgl. voetnoot 80.

⁷⁸ Vgl. allereerst *Taufe, Eucharistie und Amt* (26), 576; zulezt *The Nature and Mission of the Church* 52-57 (= Abschnitte 90-98).

⁷⁹ Het voorgaan van de priester in de eucharistieviering wordt aldus gezien als een gedelegeerde episcopale opdracht. Op gelijke wijze moet wellicht ook naar het diaconaat gekeken worden. Vgl. het themanummer “Stimmen aus der Ökumene zur Erneuerung des Diakonats”, IKZ 95 (2005), 209-288.

⁸⁰ Vgl. ook *Bonhoeffer*, Wesen der Kirche; en daarbij *Scheffczyk*, Das „Katholische“ in der Kirchenauffassung Bonhoeffers.

participatie van alle gedoopten wil bevorderen. Het is dan ook een centrale taak van het kerkelijk ambt om niet alleen de persoonlijke en collegiale dimensie (van episcopaat met presbyteraat en diaconaat) te realiseren, maar ook zorg te dragen voor deze brede participatiemogelijkheid.⁸¹ Geen enkele kerk hoeft zich mijns inziens in theologische zin gehinderd te voelen om te ontdekken hoe het persoonlijke *episkopè*, of men nu over 'bisschop' spreekt of niet, in de eigen traditie een plaats heeft of hoe het binnen het eigen kerkelijk ethos vormgegeven kan worden, zeker ook gezien het feit dat de vroegere vermengingen van kerkelijke en wereldlijke taken, met al haar nawerkingen, niet behoren tot het wezen van het persoonlijk *episkopè*.⁸²

4.3

Er is echter nog een reden waarom het bisschopsambt (met zijn binnenkerkelijke netwerk) voor de oud-katholieke theologie belangrijk is en dat is omdat het ook in een gemeenschap van lokale kerken fungeert. De bisschop staat op het kruispunt van een (primaire⁸³) betrokkenheid op zijn eigen lokale kerk en een betrokkenheid op de gemeenschap van lokale kerken.⁸⁴ Hij draagt in synodale processen samen met andere bisschoppen op collegiale wijze de eerste verantwoordelijkheid⁸⁵ voor de handhaving van de gemeenschap van lokale kerken en voor haar katholiciteit. Dat er sprake is van een de lokale kerk overstijgende gemeenschap, die tezamen de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk realiseert, wordt in een lokale kerk zichtbaar bij de bisschopswijding. Bij deze wijzing zijn de bisschoppen van de aangrenzende lokale kerken betrokken. Hiermee wordt tot uitdrukking gebracht dat de lokale kerk van de gemeenschap met andere lokale kerken afhankelijk is.⁸⁶ Deze verbondenheid van lokale kerken en hun bisschoppen (die ook hier weer door andere gedoopten worden ondersteund) wordt – in toenemend omvangrijker ruimtelijke omschrijvingen⁸⁷ – concreet voorgesteld als een gemeenschap van lokale kerken of als een gemeenschap van gemeenschappen van lokale kerken. Bruikbare modellen hierbij zijn de oud-kerkelijke structuren met metropoliet en patriarch.⁸⁸

⁸¹ Vgl. *Adenhoven*, Einheit und Verschiedenheit. Hier wordt verondersteld dat de bisschop en niet de priester de grondvorm van het ene ambt in de kerk is. De bisschop is het uitgangspunt voor een ambtstheologie. Dit is in overeenstemming met recentere rooms-katholieke opvattingen en meer traditionele opvattingen aangaande de lokale kerk. Het staat tegenover de, bij Hieronymus aansluitende, middeleeuwse opvattingen over de verhouding tussen bisschop en priester. Daarin zag men 'in het brengen van het eucharistisch offer' en de 'vergeving van zonden' de kern voor een 'priesterlijke' ambtsopvatting.

⁸² Vgl. de acht stellingen met betrekking tot een gereformeerd Zwitsers episcopaat van Gottfried W. Locher, "Reformierten Presse" (6. Februar 2004). Vgl. ook de volstrekt tegengestelde bijdragen van verschillende *evangelische* auteurs in: KuD 52 (2006) 2-104. Ik denk dat de voorbeelden voor een episcopale structuur niet gezocht moeten worden bij een kerkelijke traditie waarin de bisschop niet tot de rekwisieten van een al dan niet christelijk imperium behoren.

⁸³ De betrokkenheid op de lokale kerk moet als gevolg van de katholiciteit van de lokale kerk en haar sacramentele plaats m.i. vooropstaan en niet het behoren tot een universeel college van bisschoppen. Hier zien we een verschil met de huidige rooms-katholieke opvatting in LG en CIC. Beide opvattingen varen onder de vlag van 'communio-theologie' of 'communio-ecclesiology'. De verschillen worden het best zichtbaar in de opvattingen over het universele primaat van de bisschop van Rome. Voor een oud-katholieke visie hierop zie: *von Arx*, "Petrusamt".

⁸⁴ Vgl. de Preambule van de Bisschopsverklaring, *von Arx / Weyermann* (Hg.), Statut 24; *Amiet*, Ortskirche; *Chadwick*, Episcopacy.

⁸⁵ Spreken over *episkopè* impliceert dat er sprake is van een mogelijkheid tot participatie en medeverantwoordelijkheid. Het is niet een bepaald recht dat wordt verleend vanwege bepaalde competenties, waardoor (een deel van) de gedoopten bij voorbaat uitgesloten is. Vgl. *Stalder*, Recht. Het geloofsgetuigenis van de bisschop en zijn opdracht en verantwoordelijkheid van de bisschop, die niet opgevat moeten worden als aan hem gedelegeerd door de gemeenschap, worden in deze visie niet verkleind.

⁸⁶ Men kan slechts spreken van een autokefale kerk wanneer sprake is van een bovenlokale samenhang. De ecclesiale zin van een wijding verduistert, wanneer een voorganger (de hoofdconsecrator) zijn opvolger ordineert.

⁸⁷ Recentere teksten laten zien dat de versmalling van de ecclesiologische reflectie op de dualiteit van de lokale en universele dimensie van kerk geleidelijk werd overwonnen. Vgl. *De lokale en de universele dimensie van de Kerk*, 24-39.

⁸⁸ De kerk van Rome en haar bisschop is in het eerste millennium ook te zien in het licht van de oud-kerkelijke pentarchie – het vijftal is contingent, niet constitutief. Vgl. *Peri*, Local Churches, 95: "For anyone who knows how to distinguish the history of an ecclesial institution from the lexical and semantic development of the technical terms used to indicate its practical realizations and ideal characteristics, it will not sound paradoxical to say that

Belangrijk is dat bij synodale processen (met concrete synodale vergaderingen) een dubbelstructuur, waarin sprake is van een primaat en van synodaliteit, tot zijn recht komt. Een van de bisschoppen draagt de verantwoordelijkheid voor het op gang komen van het synodale proces en, waar mogelijk, ook voor de afronding ervan. Daartoe heeft hij bepaalde rechten en plichten. Een beslissing wordt echter nooit door hem alleen genomen, maar door alle aan het synodale proces deelnemende representanten van de lokale kerken of gemeenschap(en) van lokale kerken. Vanuit dit perspectief wordt door de oud-katholieke theologie het ambt van de paus (als *primus inter pares*) bij een breed universeel synodaal getuigenis van de gemeenschap van alle lokale kerken en bij de positiebepaling ten aanzien van geloofsvragen zonder meer erkend.⁸⁹ Dergelijke getuigenissen moeten mijns inziens, ook in de geglobaliseerde en versmeltende wereld waarin de kerk zich beweegt, echter wel iets buitengewoons blijven en niet verworden tot een uitvloeisel van louter bureaucratie. Oud-katholieke theologie hecht eraan dat de *sanctorum communio* of de *congregatio fidelium* met behulp van genoemde ‘participatiemogelijkheden’ wordt vormgegeven. Hiermee verhoudt ze zich kritisch tot tendensen tot uniformistisch-centralistisch ecclesiologische concepten en ook tot concepten waarin de ware kerk uiteindelijk toch verborgen, onzichtbaar is en als zodanig de verbindingen binnen of tussen lokale kerken niet nodig heeft.

5 Nog openstaande vragen

5.1

Een van de veelbesproken vragen binnen de nieuwe rooms-katholieke ecclesiologie betreft de verhouding tussen de universele kerk en de lokale kerk. De vraag wordt meestal benaderd vanuit de idee dat beide zich weliswaar door wederzijdse *perichorese* tot elkaar verhouden, maar dat toch de eerstgenoemde een bepaalde mate van theologische prioriteit over de laatstgenoemde heeft.⁹⁰ In het licht van een oud-katholieke ecclesiologie kan hierop echter nauwelijks – of enkel afwijzend – worden gereageerd,⁹¹ aangezien ‘universele kerk’ mijns inziens heeft te maken met het universeel primaat van de paus en de daarmee verbonden verantwoordelijkheid voor alle lokale kerken c.q. alle herders en gelovigen overeenkomstig Pastor Aeternus en de receptie daarvan in *Lumen Gentium*. Ze heeft (niet uitsluitend, maar toch opvallend) betrekking op zijn met *plenitudo potestatis* waar te nemen *sollicitudo omnium ecclesiarum*. Wanneer ‘universele kerk’ op deze manier wordt gelijkgesteld aan de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk uit de geloofsbelijdenis en wordt gesteld dat deze wordt gerepresenteerd door en gerealiseerd in de lokale kerken, dan wordt een verschil zichtbaar dat verder moet worden uitgelegd. En dan wordt de ‘toepassing’ van deze *theologoumena* op de situatie waarin sprake is van reële zichtbare confessionele

Rome remained in the ecclesial reality of the first millennium one of the patriarchates, and the first and principal one”. Sterker nog S, 105. Vgl. ook Örsy, *Development*. Het recentelijk afstand doen van de titel “Patriarch van het Westen” door de paus is in het licht van de dialoog met de orthodoxie en vanuit de door de huidige paus al jaren behartigde idee dat men van het Oosten geen erkenning van een primaatsleer kan vragen, aangezien deze in het eerste millennium noch geformuleerd is noch in het kerkelijk leven ingang gevonden heeft, moeilijk te begrijpen. Vgl. ook *Nedungatt*, *Patriarchal Ministry*; *Kasper*, *Schwesterkirchen*, 116-118. Of dit afstand doen een opening voor toekomstige ontwikkelingen kan bieden richting de “westerse” kerken is een vraagteken.

⁸⁹ Vgl. *Von Arx*, “*Petrusamt*”.

⁹⁰ Vgl. *Komonchak*, *Local Church*; *McDonnell*, *The Ratzinger-Kasper Debate*.

⁹¹ Binnen de oud-katholieke (en ook orthodoxe) ecclesiologie wordt in het discours aangaande de verhouding lokale kerk – universele kerk niet gesproken over de universele kerk. Zij veronderstelt de universele kerk als institutie die sacramenteel gezien geen waarde heeft, maar die door juridische parameters bepaald wordt. Het is de door de paus tezamen met het college van bisschoppen geleide kerk (LG 18-29), waarbij het college van bisschoppen primair als een uitdrukking van de universele kerk gezien wordt. De bisschoppen zijn allereerst in het college opgenomen en pas in tweede instantie aan een lokale kerk, als *ecclesia particularis*, verbonden. Daarbij wordt een analogie verondersteld tussen Petrus en de Twaalf en paus en de bisschoppen. Men spreekt over het apostelcollege – wat exegetisch zeer bedenkelijk is. Achter deze overwegingen gaat de gedachte schuil dat de kerk van Jeruzalem uit Handelingen (of de ‘kerk van God’ waar Paulus over spreekt in 1Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6) eigenlijk niet de eerste lokale kerk is, maar een soort prefiguratie van de gehele kerk zoals die net omschreven is.

kerken die niet in gemeenschap staan zelfs nog buiten beschouwing gelaten. Wanneer echter 'universele kerk' niet als een theologische (of ontologische) grootheid wordt gezien, maar gelijk staat aan de gemeenschap van alle lokale kerken in en met een primaat-synodale structuur,⁹² dan zou echter sprake zijn van een hoge mate van convergentie.

Van hieruit moet dan de vraag worden gesteld hoe de universele gemeenschap van alle lokale kerken zich verhoudt tot de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk waarover wordt gesproken in de geloofsbelijdenis. Vanuit oud-katholiek theologisch perspectief zou men kunnen zeggen dat deze universele gemeenschap van lokale kerken, evenals de lokale kerk op zichzelf, een levende gestalte van de *Una Sancta et Catholica* is. Van de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk van de geloofsbelijdenis wordt echter ook verondersteld dat ze vanaf het begin de voltooid kerk omvat, of het begin nu wordt gelegd bij de roeping van de eerste leerlingen door Jezus, of bij de Twaalf, of bij het Laatste Avondmaal, of met Pinksteren, of met de de generaties overstijgende kerk als *ecclesia ab Abel*, of zelfs als een kerk die noch voor de zon en de maan werd geschapen (2 Clem. 14, 1; Herm(v) 8, 1). De ene, heilige, katholieke en apostolische kerk sluit de op aarde pelgrimerende kerk met haar structuren van gemeenschap en getuigenis in en overstijgt haar tegelijkertijd. Deze verschillende aspecten zullen bij het spreken over de universele kerk, de gehele kerk, of de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk enerzijds en over de katholiciteit van de kerk anderzijds nauwkeuriger moeten worden onderscheiden dan nu meestal gebeurt.⁹³

5.2

Eerder was sprake van de gelijke theologische, maar niet noodzakelijke gelijke culturele identiteit van lokale kerken bij realisatie van de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk. Daarmee wordt enerzijds de theologische identiteit ten aanzien van de in God gegronde katholiciteit bedoeld, anderzijds de trinitarisch - soteriologische bron van het goddelijke leven en de bemiddeling daarvan in de verwerkelijking van *martyria*, *leitourgia* en *diakonia*, wat wordt vormgegeven door personen met verschillende opdrachten. Daaruit vloeien verschillende met elkaar verweven structuren van verbinding en participatie binnen en tussen lokale kerken voort. Hiervan moet het niet overeenstemmen van culturele (in de breedste zin des woords) identiteiten van lokale kerken worden onderscheiden. Ook deze identiteit vindt haar neerslag in leer, liturgie en tucht etc., maar op verschillende wijze aangezien de middelen bij en de vorming van de theologische identiteit (de inculturatie van de genade) zich binnen verschillende sociaal-culturele werkelijkheden voltrekt. De katholieke *blueprint* voor het leven van het heil wordt op verschillende wijzen geïncultureerd. De Geest verenigt door differentiatie van gaven het geheel (vgl. 1 Kor. 12). Dit onderscheid geeft echter nog geen antwoord op de vraag of in de verschillen en veelvoud van culturele vormen het ene en identieke tot zijn recht komt of kan worden herkend. Wat kan worden aangewezen als blijvend en uniform? Wat is door de tijd of in het licht van de ongelijktijdigheid van onze gesegmenteerde samenlevingen variabel?⁹⁴ De vraag wordt nog verder toegespitst wanneer deze wordt gesteld met betrekking tot differentiatie binnen dezelfde sociaal-culturele omgeving of plaats (wat iets anders is dan het onderscheiden van verschillen tussen bijvoorbeeld gemeenschappen in Zwitserland en Centraal Afrika). Met het oog op de immer nog bestaande confessionele fragmentering van het christendom, die mijns

⁹² Ten aanzien van de 'universaliteit' moet ook duidelijk gemaakt worden of daarmee een (aan bepaalde criteria gebonden) transconfessionele universaliteit wordt bedoeld, of de aanspraak daarop, of de totaliteit van alle lokale kerken binnen een canonic gedefinieerd kerkelijk lichaam, etc.

⁹³ In het licht van de veel geuite stelling dat in de nieuwtestamentische geschriften de term *evkklhsi,a* zowel de lokale als de gehele kerk kan aanduiden, moet nauwkeuriger onderscheiden worden of in de gevallen waar geen sprake is van een lokale of huiskerk een algemeen taalgebruik aanwezig is (bijv. 1 Kor 6,4; 10,32; 11,22; 14,4.5; Mt 18,18; Jak 5,14) of een kosmische dimensie in het spel is (o.a. Kol 1.18.24; Eph 1,22). Stellen dat in 1 Kor 12,28; Mt 16,18 sprake is van de 'gehele kerk' zoals die ter sprake komt in het huidige ecclesiologische discours aangaande 'gehele kerk – lokale kerk', lijkt mij een anachronisme.

⁹⁴ Vgl. *Zizioulas*, Uniformity.

inziens ondanks alle verschuivingen van religieuze overtuigingen niet kan worden weggewuifd, moet de belangrijke vraag worden gesteld of en hoe verschillende confessionele identiteiten en spiritualiteiten een plaats zouden kunnen krijgen binnen één lokale kerk met een persoonlijk, collegiaal en communaal *episkopè*. Hoe daarbij ook de (wereldwijde) confessionele verbanden in stand kunnen worden gehouden, is daarbij een bijzondere uitdaging.

Bibliografie

- Aldenhoven, Herwig*, Das ekklesiologische Selbstverständnis der Altkatholischen Kirchen. In: ÖAKR 31 (1980), S. 401-430.
- Aldenhoven, Herwig*, Einheit und Verschiedenheit von Bischofs- und Priesteramt im Licht eines trinitarischen Kirchenverständnisses. In: IKZ 72 (1982), S. 145-151.
- Amiet, Peter*, Zum altkatholischen Kirchenverständnis. In: ÖR 30 (1981), S. 47-55.
- Amiet, Peter* (Hg.), Ortskirche – Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit. In: IKZ 72 (1982), S. 33-45 = FZPhTh 29 (1982), S. 264-276 [Text der Christkatholisch – Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz].
- Arx, Urs von* (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zu IKZ 79, 1989.
- Arx, Urs von*, Kurze Einführung in die Geschichte des orthodox-altkatholischen Dialogs. In: *Ders.* (Hg.), Koinonia, aaO. S. 11-26.
- Arx, Urs von*, The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht. In: *Avis, Paul* (Hg.), The Christian Church. An Introduction to the Major Traditions, London: SPCK 2002, S. 157-196.
- Arx, Urs von*, Identität und Differenz. Elemente einer christkatholischen Ekklesiologie und Einheitsvision. In: *Hoping, Helmut* (Hg.), Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 25), Münster: Lit, 2000, 109-136.
- Arx, Urs von*, Ein „Petrusamt“ in der Communion der Kirchen. Erwägungen aus altkatholischer Perspektive. In: IKZ 93 (2003), S. 1-42.
- Arx, Urs von*, Evaluation of the Orthodox – Old Catholic Dialogue (Consultation on Dialogues between Orthodox and other Member Churches of CEC Pullach, Germany, 23-25 June 2008), in: *Reseptio* [Helsinki] 1/2009, 76-98 [[http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/10FE7C6FC73BEDC2C22576F2004102B3/\\$FILE/Reseptio_1_2009.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/10FE7C6FC73BEDC2C22576F2004102B3/$FILE/Reseptio_1_2009.pdf)]
- Bauer, Walter; Paulsen, Henning*, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (HNT 18/2), Tübingen: Mohr, 1985.
- Beinert, Wolfgang*, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, 2 Bände (Koin. 5), Essen: Ludgerus, 1964.
- Beinert, Wolfgang; Nikolaou, Theodor; Groscurth, Reinhard*, Art. „Katholizität, katholisch“. In: *Krüger, Hanfried* u.a. (Hg.), Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Frankfurt a. M.: Lembeck / Knecht, 1983, S. 615-622.
- Beinert, Wolfgang*, Die Katholizität der Kirche als Eigenschaft. In: *Cath(M)* 45 (1991), S. 238-264.
- Bell, G[eorge] K.A.* (Hg.), Documents on Christian Unity 1920-30, Oxford: OUP, 1930.
- Berlis, Angela*, Art. „Reinkens, Joseph Hubert“. In: *RGG*⁴ 7, 2004, 254f.
- Biedermann, Hermenegild M.*, Die Synodalität. Prinzip der Verfassung und Leitung der orthodoxen Kirchen und Kirche. In: *Hein, Lorenz* (Hg.), Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. FS Peter Meinhold (VIEG 85), Wiesbaden: Steiner, 1977, S. 296-314.
- Böttigheimer, Christoph*, Communio Sanctorum. Kirche im ökumenischen Dialog. In: *Cath(M)* 60 (2006), S. 53-68.
- Bonhoeffer, Dietrich*, Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften hergestellt und herausgegeben von *Dudzus, Otto* (KT 3) München (Kaiser) 1971.
- Burtchaell, James Tunstead*, From Synagogue to Church. Public services and officers in the earliest christian communities, Cambridge: CUP, 1992.

Buschmann, Gerd, Das Martyrium des Polykarp (KAV 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Campbell, R. Alastair, The Elders: Seniority within Earliest Christianity, Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Chadwick, Henry, Episcopacy in the New Testament and the Early Church. In: *Ders.*, Tradition and Exploration. Collected Papers on Theology and the Church, Norwich: Canterbury Press, 1994, S. 1-11 [Erstveröffentlichung 1978].

Collins, Raymond F., The Many Faces of the Church. A Study in New Testament Ecclesiology, New York: Crossroad, 2004.

Congar, Yves, Die Wesenseigenschaften der Kirche. In: MySal 4/1, 1972, S. 357-594.

Drecoll, Volker H., Art. „Nicaeno-Constantinopolitanum“. In: RGG⁴ 6, 2003, Sp. 281-283.

Dulles, Avery, The Catholicity of the Church, Oxford: Clarendon, 1985.

The Eucharist: Sacrament of Unity. An occasional paper of the House of Bishops of the Church of England (GS Misc 632), London: Church House Publishing, 2001.

Evans, Gillian R. / Wright, J. Robert (Hg.), The Anglican Tradition. A Handbook of Sources, London: SPCK, 1991.

Fahey, Michael A., The Catholicity of the Church in the New Testament and in the Early Patristic Period. In: Jurist 52/1 (1992), S. 44-70.

Fischer, Joseph A., Die apostolischen Väter (SUC 1), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ⁹1986.

Florovsky, Georges, The Catholicity of the Church. In: *Ders.*, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Collected Works vol. 1, Belmont MA: Nordland, 1972, S. 37-55 [Erstveröffentlichung 1934].

Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M.: Lembeck / Paderborn: Bonifatius, 1991.

Groscurth, Reinhard (Hg.), Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirche, KuD.B 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971 [das eigentliche „Studiendokument über Katholizität und Apostolizität“ ohne die Aufsätze von Kommissionsmitgliedern findet sich auch in: DwÜ I, ²1991, S. 635-552].

Hartog, Hans, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz: Grünewald, 1995.

Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche. Bericht der Sektion I. In: *Goodall, Norman; Müller-Römheld, Walter* (Hg.), Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4. – 20. Juli 1968, Genf: ÖRK, 1968, S. 3-18.

Hübner, Reinhard M., Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks „Katholische Kirche“ (καθολικὴ ἐκκλησία) bei den frühen Kirchenvätern. In: *Arnold, Johannes* u.a. (Hg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. FS Hermann Josef Sieben, Paderborn: Schöningh, 2004, S. 31-79.

Kasper, Walter, Art. „Kirche III. Systematisch-theologisch. In: LThK 5, 1996, Sp. 1465-1474.

Kasper, Walter, Was bedeutet „Schwesterkirchen“? Offene Fragen. In: *Ders.*, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg i. Br.: Herder, 2005, 106-131.

Kirche als Gemeinschaft. Gemeinsame Erklärung der Zweiten Anglikanisch – Römisch-Katholischen Internationalen Kommission, 1990. In: DwÜ II, 1992, S. 351-373 [englisch als: *Church as Communion*, London 1990].

Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Hg. von *Hüffmeier Wilhelm* (Leuenberger Texte 1), Frankfurt a. M.: Lembeck, 1995.

Die Kirche: Lokal und universal. Eine von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument, 1990. In: DwÜ II, 1992, S. 732-750

- Komonchak, Joseph A.*, The Local Church and the Church Catholic: The Contemporary Theological Problematic. In: *Jurist* 52/1 (1992), S. 416-447.
- Küppers, Werner*, Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung. In: *Konzile und die ökumenische Bewegung* (SÖR 5), Genf: ÖRK, 1968, S. 81-104.
- Küppers, Werner*, Katholizität und Ökumene. Der altkatholische Weg im Bezugsfeld der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. In: *IKZ* 69 (1979), S. 1-35 [unvollendet].
- Küry, Adolf*, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburg. In: *IKZ* 28 (1938), S. 4-29.
- Küry, Urs*, Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (KW 3), 3. Aufl. hg. von Christian Oeyen, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1982 [Erstaufgabe 1966].
- Küry, Urs*, Über die Katholizität der Kirche. In: *Ders.*, Hirtenbriefe. Mit einem Lebensbild von Bischof Dr. Urs Küry verfasst von Pfr. Dr. Hans A. Frei, Allschwil: Christkatholischer Schriften-Verlag, 1978, S. 155-170.
- Küry, Urs*, Von der Katholizität der Kirche. In: *IKZ* 58 (1968), S. 1-18 [vgl. auch *US* 22 (1967) S. 291-304]
- Lanne, Emmanuel*, L'Église locale: sa catholicité et son apostolicité. In: *Istina* 14 (1969), S. 46-66 [deutsch: Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität. In: *Groscurth*, Katholizität, aaO., S. 129-151].
- Legrand, Hervé*, La réalisation de l'Église en un lieu. In: *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3, Paris: Cerf, ²1986, S. 143-345.
- Legrand, Hervé*, „One Bishop per City“: Tensions Around the Expression of the Catholicity of the Local Church since Vatican II : In : *Jurist* 52/1 (1992), S. 369-400. (= Ein einziger Bischof für eine Stadt. Warum und wie zurückkommen zu can. 8 von Nizäa. Ein Plädoyer für die Katholizität der Kirche, in: *OS* 53 (2004) 122-151)
- Linnemann, Andreas; Paulsen, Henning* (Hg.), Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen: Mohr, 1992.
- De lokale en de universele dimensie van de Kerk*. Rapport aangeboden aan de leiding van de Samen op Weg-kerken, de Oud-Katholieke Kerk en de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland. Hg. Commissie Dialoog Reformatie-Catholica, Utrecht, 2003.
- Lossky, Vladimir*, A l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Lubac, Henri de*, Quellen kirchlicher Einheit (ThRom 3), Einsiedeln: Johannes, 1974.
- McDonnell, Kilian*, The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches. In: *TS* 63 (2002), S. 227-250.
- Merklein, Helmut; Beinert, Wolfgang*, Art. „Katholizität der Kirche“. In: *LThK*³ 5, 1996, Sp. 1370-137.
- Meyendorff, John*, Catholicity and the Church, Crestwood NY: SVSP, 1983.
- Möhler, Johann Adam*, Die Einheit der Kirche oder das Princip des Catholicismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte [²1843]. Hg. von *Geiselman, Josef Rupert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.
- The Nature and Mission of of the Church*. A Stage on the Way to a Common Statement (FOP 198), Geneva: WCC, 2005.
- Nedungatt, George*, The Patriarchal Ministry in the Church of the Third Millennium. In: *Jurist* 61 (2001), S. 1-89.
- Neuner, Peter*, Döllinger als Theologe der Ökumene (BÖT 19), Paderborn: Schöningh, 1979.
- Nissiotis, Nikos A.*, Die qualitative Bedeutung der Katholizität. In: *Ders.*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart: EVW, 1968, S. 86-104.
- Oberdorfer Bernd*, Art. „Katholizität der Kirche“, In: *RGG*⁴ 4, 2001, Sp. 902-905.
- O'Donnell, Christopher*, Art. „Catholic“, In: *Ders.*, *Ecclesia*. A Theological Encyclopedia of the Church, Collegeville MN: Liturgical Press, 1996, S. 79-82.
- Örsy, Ladislav*, The Development of the Concept of “Protos” in the Ancient Church. In: *Kanon* 9 (1989), S. 83-97.
- Oeyen, Christian*, Ortskirche und Universalkirche. Ihr Verhältnis im Zusammenhang heutiger Erfahrung von Kirche. In: *Neuner, Peter; Ritschl, Dieter* (Hg.), *Kirchen in Gemeinschaft* -

- Gemeinschaft der Kirche. Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (ÖR.B 66), Frankfurt a. M.: Lembeck, 1993, S. 88-103.
- Parmentier, Martien*, Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lérins. In: IKZ 99 (1991), S. 41-58
- Parmentier, Martien*, Art. „Vinzenz von Lérins“. In: TRE 35, 2003, S. 109-111.
- Peri, Vittorio*, Local Churches and the Catholicity in the First Millennium of the Roman Tradition. In: Jurist 52/1 (1992), S. 79-108.
- Pushing at the Boundaries of Unity*. Anglicans and Baptists in conversation, (GS Misc 801), London: Church House Publishing, 2005.
- Rein, Harald*, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. 2 Bände (EHS.T 477/511), Bern: Peter Lang, 1993/1994.
- Reinkens, Joseph Hubert*, Über die Einheit der katholischen Kirche. Einige Studien, Würzburg: Stahel, 1877.
- Reusch, Heinrich* (Hg.), Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875 mit einer Einführung von Günter Esser (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. Schriftenreihe des Alt-Katholischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, A/2), Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2002.
- Johannes Rinne*, One Bishop – One City, in: Kanon 7 (1985) 91-109.
- Roloff, Jürgen*, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Schauf, Heribert*, Zur Textgeschichte des 3. Kapitels von *Lumen gentium*. In: MThZ 22 (1971), S. 95-118.
- Scheffczyk, Leo*, Das „Katholische“ in der Kirchengauffassung Dietrich Bonhoeffers. In: *Fleckenstein, Heinz* (Hg.), Ortskirche, Weltkirche. FS Julius Kardinal Döpfner, Würzburg (Echter) 1973, 230-250.
- Schindler Alfred*, Art. „Catholicus, -a“. In: AugLex 1, Sp. 815-820.
- Schlink, Edmund*, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Schoedel, William R.*, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München: Kaiser, 1990.
- Schoon, Dick J.*, Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het katholicisme in Nederland in der 19de eeuw, Nijmegen: Valkhof Pers, 2004.
- Staats, Reinhart*, Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert. In: ZNW 77 (1986), S. 126-145. 242-254.
- Stalder, Kurt*, Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich: Benziger, 1984.
- Stalder, Kurt*, Das Recht in der Kirche. In: Die Wirklichkeit Christi erfahren, aaO., 245-257.
- Steinacker Peter*, Art. „Katholizität“. In: TRE 18, 1989, S. 72-80.
- Steinacker, Peter*, Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (TBT 38), Berlin: de Gruyter, 1982.
- Stockmeier, Peter*, Zum Begriff der kathol. evklh. bei Ignatios von Antiochien. In: *Fleckenstein, Heinz* (Hg.), Ortskirche, Weltkirche. FS Julius Kardinal Döpfner, Würzburg: Echter, 1973, S. 63-74.
- Taufe, Eucharistie und Amt*. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“) 1982. In: DwÜ I, 1991, S. 545-585.
- Visser, Jan*, Die Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip. In: IKZ 86 (1996) 45-64 [vgl. auch die weiteren Beiträge zum Thema „Die Berufung auf die Alte Kirche als Hilfe auf dem Weg in die Zukunft“, ebd. 1-43]
- Visser't Hooft, Willem Adolph*, Le catholicisme non-romain (Cahier de Foi et Vie), Paris: Foi et Vie, 1933 [englisch: Anglo-Catholicism and Orthodoxy. A Protestant View, London: Student Christian Movement, 1933].
- Vogt, Hermann J.*, Seit wann ist die Kirche katholisch? In: ThQ 179 (1999), S. 24-38.

Wenz, Gunter, Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht. Studium Systematische Theologie 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

Zizioulas, John D., Eucharist and Catholicity. In: *Ders.*, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, Crestwood NY: SVSP, 1993, 143-169 [deutsch: Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche. In: *Groscurth*, Katholizität, aaO. S. 31-50].

Zizioulas, Ioannis, Uniformity, Diversity and the Unity of the Church. In: IKZ 91 (2001), S. 44-59.

De regionale en universele kerk in de huidige orthodox – katholieke dialoog

door Kirill Hovorun

Het onderscheid tussen universeel en particulier in de kerk weerspiegelt een filosofisch paradigma dat teruggaat op Aristoteles. Hij maakte onderscheid tussen concrete zaken en hun gemeenschappelijke kenmerken, die ofwel een soort of een *genus* vormen.⁹⁵ Dit onderscheid is eeuwenlang zowel in de filosofie⁹⁶ als in



⁹⁵ Dit onderscheid is uitgewerkt in Aristoteles' *Categoriae*.

Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεσιν αἱ πρῶτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον. (*Categoriae* 2a.11-19)

Een *substantie* – datgene wat strikt genomen, primair en voornamelijk een substantie wordt genoemd – is datgene wat van noch in een subject wordt gezegd, bijvoorbeeld de individuele mens of het individuele paard. De soort waartoe de zaken die primair substanties worden genoemd behoren, worden, evenals de genera van die soorten, secundaire substanties genoemd. Bijvoorbeeld, de individuele mens behoort tot een soort, 'mens', en 'dier' is een genus van de soort; daarom worden beide – mens en dier – secundaire substanties genoemd. Vertaald naar het Engels van J.L. Ackrill, Oxford: Oxford University Press 41971.

Substantie (οὐσία) betekent dus 'individuele zaak', bijvoorbeeld de individuele mens. Dat wordt ook wel primaire substantie genoemd. Secundaire substanties zijn de soort (εἶδος) en het *genus* (γένος). Ze zijn aan de primaire substantie gerelateerd zoals 'mens' en 'dier' zijn gerelateerd aan de individuele mens. *Genus* is derhalve algemener dan soort. Soort is een subject van genus, evenals de individuele zaak subject is van de soort.

Ὡς δὲ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος ἔχει· ὑπόκειται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει· τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει. (*Categoriae* 2b.17-21).

Maar zoals de primaire substanties zich tot de andere zaken verhouden, verhoudt de soort zich tot het genus: de soort is een subject van het genus (want de genera worden bepaald door de soort maar de soort wordt niet wederkerig bepaald door de genera)

Aristoteles definieerde secundaire substantie als 'iets wat van een subject wordt *gezegd*' – 'ἐν καθ' ὑποκειμένου'.

Οἷον ἀνθρώπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται του τινὸς ἀνθρώπου.

Bijvoorbeeld, mens wordt gezegd van een subject, de individuele mens.

Hij merkt echter op dat zaken die individueel of numeriek één zijn geen secundaire substantie kunnen hebben.

Ἀπλῶς δὲ τὰ άτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται.

Zaken die individueel en numeriek één zijn, kunnen zonder uitzondering niet over enig subject worden gezegd.

⁹⁶ Vóór de 1^e eeuw voor Christus hebben filosofen de werken van Aristoteles vrijwel geheel genegeerd. Pas Andronicus van Rhodos (fl. 60 voor Christus) zou hem weer op het filosofisch curriculum zetten. Zijn voornaamste bijdrage aan de herleving van Aristoteles' filosofie was zijn editie van diens werken. Het door Andronicus verzamelde tekstcorpus vormt nog steeds de kern van het huidige *Corpus Aristotelicum*. Andronicus was ook een van de eerste commentatoren van Aristoteles. Waarschijnlijk schreef hij ook een commentaar op de *Categorieën*. Dit traktaat van Aristoteles trok de meeste aandacht van de filosofen uit die tijd. Eind 1^e eeuw waren er vijf commentaren op de *Categoriae*, naast een Dorische versie van het werk. Al deze commentaren zijn verloren gegaan afgezien van fragmenten die door latere auteurs in hun werken zijn geciteerd. Desalniettemin vormden zij het begin van de traditie van commentaren op Aristoteles' geschriften. De *Categoriae* bleven ook daarna zijn meest gelezen en commentarierende boek, met name in de 2^e en 3^e eeuw, toen de belangstelling voor Aristoteles een nieuw hoogtepunt kende. Zoals R. Sorabji opmerkt: 'Het werk (*Categoriae*) fungeerde als een soort catalysator voor commentaren uit drie scholen: de stoïsche, de platoonse en de aristotelische'. (R. Sorabji,

de theologie⁹⁷ overgenomen en toegepast. Het fungeerde als een universele matrix voor de ontwikkeling van theologische leerstellingen. De Cappadocische vaders bijvoorbeeld gebruikten haar om tussen personen en essentie in God onderscheid te maken, de Chalcedoniërs om de hypostase en de twee naturen in Christus te onderscheiden. Er zijn geen aanwijzingen dat de matrix in dezelfde periode werd toegepast op het begrip van de kerk. De eenvoudigste verklaring hiervoor is dat er geen theologisch uitgewerkt concept van de kerk bestond. Toch mag men, zij het hypothetisch, stellen dat de aristotelische matrix van categorieën op de kerk had kunnen worden toegepast. Had de patristische tijd een echte ecclesiologie gehad, dan was het onderscheid tussen het universele en het particuliere wel op de kerk toegepast.

Het onderscheid tussen de universele en de particuliere - ik zeg niet lokale! - kerk kan niet alleen met aristotelische categorieën worden verantwoord, maar ook op grond van de Schrift. Beide concepties wortelen in de Bijbel. De eerste correspondeert met het concept van het volk Gods, *Qahal Yahwe*⁹⁸⁹⁹, dat in het Nieuwe Testament is weergegeven als 'kerk van God' (ἐκκλησία του Θεου).¹⁰⁰ Het tweede idee, de kerk als een particuliere gemeenschap, komt in

The Ancient Commentators on Aristoteles // Aristoteles Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence. Ed. by R. Sorabji, Ithaca / New York, Cornell University Press, 1990, bladz. 1) De platoonse (of eigenlijk de neoplatoonse) school had het belangrijkste aandeel in de ontwikkeling van de aristotelische traditie, en van de aristotelische logica in het bijzonder. Door deze school werd het aristotelianisme aan de volgende eeuwen doorgegeven. De belangstelling van de neoplatonisten voor de *Categoriae* was niet toevallig: dit traktaat was voor hen een bruikbaar instrument om hun eigen leer uit te werken. Als zodanig was het onder Aristoteles' werken bij uitstek geschikt voor een ontmoeting van platonisme en aristotelianisme.

Er zijn altijd platonisten geweest die de aristotelische logica hebben geaccepteerd. Porphyrius (232-309) was het meest consistent en succesvol in het verbinden van beide filosofische systemen. Zijn positie was behoorlijk vernieuwend. Hij discussieerde met zijn leermeester Plotinus (c. 205-260) die Aristoteles' categorieën tot op zekere hoogte accepteerde, maar van mening was dat Plato's categorieënleer juist was. Bovendien achtte hij Aristoteles' categorieën volstrekt inadequaats en irrelevant voor de wereld van de ideeën. Ze zijn alleen van toepassing op de empirische wereld, al moeten ze ook daartoe worden herzien en aangepast. Over Porphyrius' benadering van Aristoteles schreef Ch. Evangelou: 'In tegenstelling tot andere platonisten (die Aristoteles' categorieën alleen aanvaardden omdat ze in Plato's geschriften te vinden waren of indien ze naar behoren waren aangepast en geplatoniseerd) was Porphyrius bereid de aristotelische categorieënleer aan te nemen zonder enige voorkeur voor Plato. Hij vond haar verdedigbaar zonder platoonse aanpassing of kwalificatie'. Chr. Evangelou, *Aristoteles's Categoriae and Porphyrius*. Leiden / New York, Brill, bladz. 8 - 9

Om beide scholen te verzoenen schreef Porphyrius een traktaat in zeven boeken *Over de eenheid van de scholen van Plato en Aristoteles* en *Over het verschil tussen Plato en Aristoteles*. Het is onduidelijk of dit één boek was of dat het twee afzonderlijke werken betreft, want er is niets van overgeleverd. Porphyrius schreef ook een inleiding op de *Categoriae* (de *Isagoge* of *Quinque Voces*) en twee commentaren, een uitgebreid en een beknopt commentaar. Porphyrius' poging om aristotelianisme en neoplatonisme te verenigen zou door de komende generaties filosofen worden voortgezet. Zijn leerling Jamblichus (ca. 240 – ca. 325) bijvoorbeeld verklaarde Aristoteles' categorieën op een vrij radicale manier. Hij beweerde dat ze in de eerste plaats van toepassing zijn op de ideeën (in Simplicius, *Cat.*, 363, 29-364,6). De bemiddelende positie van Porphyrius werd niet alleen een voorbeeld voor neoplatonisten, maar ook voor aanhangers van andere scholen, onder wie christelijke denkers. Nog in de 12^e eeuw sprak Eustratius van Nicea over de harmonie tussen Plato en Aristoteles (zie A.C. Lloyd, *The Aristotelism of Eustratios of Nicaea*. In: J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung*. Berlin, De Gruyter, 1987, bladz. 341 - 345). Een dergelijke positie namen in het westen ook de scholastici in, inclusief Thomas van Aquino (zie Sorabji 1990). Porphyrius was dus niet alleen van cruciaal belang voor de verzoening tussen beide tradities, maar ook voor de traditie van commentaren op de *Categoriae*.

⁹⁷ Zoals M. Rouechè opmerkt: 'Al in de eerste helft van de 6^e eeuw werd elementaire kennis van de logica (in de lijn van de *Categoriae* – *Isagoge*) essentieel geacht voor de dogmaticus en de bestrijder van heresieën.' (Rouechè, Mossman, *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century*. In: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 23 (1974), bladz. 64) Er verscheen een aantal relevante teksten, waarvan het ene deel de klassieke expositie van de elementen der logica volgde, het andere deel echter een andere vorm kreeg. De eerste groep was in overeenstemming met de filosofische lijn (met enkele onbeduidende aanpassingen), terwijl de tweede groep aanzienlijke veranderingen aanbracht en in theologisch discours werd verwerkt. Onder de theologen die de *Categoriae* het meest hebben gebruikt zijn Theodorus Raithu, Maximus Confessor, Anastasius de Sinaïet, Johannes Damascenus. Ook was er een pleiade aan christelijke filosofen die de traditie van commentaren voortzette, toegepast op theologische vraagstukken. Hier zijn Themistius, Elias en David te noemen, naast de laatste neoplatonist uit de Alexandrijnse school, Stephan.

⁹⁸ Deuteronomium 23, 2; Rechteren 20, 2; 1 Kronieken 28, 8; Nehemia 13, 1; Micha 2, 5

¹⁰⁰ Handelingen 20, 28

het Nieuwe Testament vaker voor dan dat van de universele kerk. Het is een essentieel onderdeel van het verhaal in Handelingen, van de communale ecclesiologie van Paulus en van de eschatologie van Johannes. In het Nieuwe Testament wordt in drie boeken het woord 'kerk' (ἐκκλησία) het vaakst gebruikt: Handelingen (23 keer), 1 Korintiërs (21 keer), en Openbaring (19 keer). Deze boeken gaan over particuliere christelijke gemeenschappen. Handelingen vertelt hoe de particuliere christelijke gemeenschappen door het werk van de apostelen groeiden in de oecumene; 1 Korintiërs gaat in op de problemen van een particuliere gemeenschap in Korinthe; en Openbaring noemt zeven particuliere gemeenschappen in Klein-Azië. De meest gangbare betekenis van 'kerk' in de nieuwtestamentische teksten betreft dus een particuliere gemeenschap van volgelingen van Christus. Van de 114 verwijzingen naar de 'kerk' in het Nieuwe Testament slaan er 85 eenduidig op een particuliere gemeenschap.¹⁰¹

Het idee van een particuliere kerk domineerde in de vroegchristelijke literatuur, maar impliceerde altijd de universaliteit van de kerk.¹⁰² Later zou het dialectische koppel universeel - particulier worden gesplitst: de westerse kerk neigde naar het eerste, de oosterse kerk naar het tweede. Beide kerken weken echter danig af van de oorspronkelijke betekenis van universeel en particulier. Het idee van de universele kerk werd een dominante in de westerse traditie dankzij het toenemend gewicht van het pausdom. Er zijn twee manieren om de connectie tussen pausdom en universele jurisdictie uit te leggen: ofwel het eerste beïnvloedt het tweede, of vice versa. Welke interpretatie men aanvaardt hangt af het perspectief. Kijkt men vanuit een theoretisch oogpunt, vooral vanuit de latere theologie van het pausdom, dan zal men zeggen dat deze theologie een bron vormde voor de universele aanspraken van de Heilige Stoel. Neemt men echter een fenomenologisch perspectief, dan luidt de conclusie eerder dat de historisch groeiende betekenis van de Heilige Stoel in het westen, samen met de politieke en culturele isolatie van dat deel van het Romeinse Rijk, uiteindelijk tot een specifieke interpretatie hebben geleid van de universele kerk als de Ene Kerk onder de jurisdictie van de bisschop van Rome. De gangbare rooms-katholieke ecclesiologie zou de eerste interpretatie volgen, de gemiddelde orthodoxe en protestantse theoloog de tweede. Zij zouden zeggen dat het pausdom het idee van de universele kerk heeft versterkt en toegesneden op diens historische betekenis. Het idee van de universele kerk leverde op zijn beurt theologische argumenten voor de aanspraken van het pausdom.

In de oosterse traditie kreeg het idee van de particulariteit van de kerk de overhand. Dat weerspiegelt echter geen 'ecclesiologie van particulariteit' vergelijkbaar met de Roomse theologische aanspraak op universaliteit. Het kreeg gestalte in de diverse structuren en identiteiten van 'lokale' oosterse kerken, die een voor het westen ondenkbaar rijke schakering vertoonden. Deze oosterse neiging tot particulariteit had haar eigen historische

¹⁰¹ ¹⁰¹. Handelingen 9, 31; 11, 22; 11, 26; 12, 1; 12, 5; 13, 1; 14, 23; 14, 27; 15, 2; 15, 3; 15, 4; 15, 22; 15, 41; 16, 5; 18, 22; 20, 17; Romeinen 16, 1; 16, 4; 16, 5; 16, 16; 16, 23; 1 Korintiërs 4, 17; 6, 4; 7, 17; 11, 16; 11, 18; 11, 22; 12, 28; 14, 4; 14, 5; 14, 12; 14, 19; 14, 23; 14, 26; 14, 28; 14, 33; 14, 34; 14, 35; 16, 1; 16, 19; 2 Korintiërs 8, 1; 8, 18; 8, 19; 8, 23; 8, 24; 11, 8; 11, 28; 12, 13; Galaten 1, 2; 1, 22; Filippenzen 4, 15; Kolossenzen 4, 15; 4:16; 1 Thessalonicenzen 1, 1; 2, 14; 2 Thessalonicenzen 1, 1; 1, 4; 1 Timoteüs 3, 5; 5, 16; Filemon 1, 2; Jakobus 5, 14; 1 Petrus 5, 13; 3 Johannes 1, 6; 1, 9; 1, 10; Openbaring 1, 4; 1, 11; 1, 20; 2, 1; 2, 7; 2, 8; 2, 11; 2, 12; 2, 17; 2, 18; 2, 23; 2, 29; 3, 1; 3, 6; 3, 7; 3, 13; 3, 14; 3, 22; 22, 16

¹⁰² Christopher O'Donnell beschrijft de ontwikkeling van het idee van de particuliere kerk in de patristieke tijd als volgt: 'Direct na de periode van het NT zien wij in de brieven van Ignatius stadskerken met één bisschop aan het hoofd, bijgestaan door presbyters en diakenen. De *Didachè* bevat eenduidig de morele en liturgische voorschriften van een lokale kerk. Sinds de tijd van Irenaeus bestond het Ignatiaanse model van de kerkorde overal. Gaandeweg zou de kerk van Rome de toetssteen worden voor eenheid en orthodoxie. Toen de kerk zich ook buiten de grotere steden en dorpen verbreidde, kwam de parochie op. Oorspronkelijk kon parochie (Grieks *paroikia* = district) diocees betekenen, maar vanaf eind 4^e eeuw was het een onderafdeling van een diocees, waar een plaatselijke priester werd benoemd door de bisschop. In de patristische tijd genoot elke diocees een grote mate van autonomie, maar de notie van de universele kerk bleef prominent door concilies en briefwisselingen, theologische traktaten, en door reizen. Ook is van belang dat iemand die door de ene lokale kerk was geëxcommuniceerd bij geen enkele andere kerk ter communie kon.' Chr. O'Donnell, *Ecclesia: a Theological Encyclopedia of the Church*. Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, bladz. 270 - 271

redenen. Een daarvan was dat het oosters christendom te maken had met een verscheidenheid aan politieke en culturele tradities in de vele koninkrijken en staten die na eindeloze twisten en oorlogen waren ontstaan. Een tweede reden waren de herinneringen in veel oosterse gemeenschappen aan de tijd van onafhankelijkheid of autocefalie. Dit was vooral het geval in de pre-Niceaanse en meer nog in de pre-Chalcedonse tijd. Een derde reden lag in de rijke apostolische tradities in het oosten. Anders dan het westen, waar alleen Rome op een apostolische erfenis kon bogen, maakten veel oosterse gemeenschappen aanspraak op hun apostolische origines, ook al was dat niet altijd even legitiem. Hun tradities, die ze al dan niet rechtmatig terugvoerden op apostolische tijden, bewaarden de extreme diversiteit van het vroege christendom, die zelfs de tijd van imperialistische unificatie overleefde. Al deze redenen bevestigden het belang van de plaatselijke tradities.

Toch is ook het oosten afgedwaald van de oorspronkelijke betekenis van particulariteit in de kerk. Ten eerste werd een particuliere kerk geïdentificeerd met een *locus*, en was dan lokaal. Dit gebeurde onder Constantijn, toen de christelijke gemeenschappen werden gekoppeld aan imperiële administratieve, dat wil zeggen territoriaal bepaalde grootheden. Gemeenschappen werden cellen in het territoriale raster, binnen civiel kader bestuurd door supra-communale kerkelijke structuren (metropolen, patriarchaten enz.). Een particuliere kerk werd, ten tweede, niet met een gemeenschap geassocieerd, maar met supra-communale structuren. Het territoriale beginsel werd dus complementair aan het hiërarchische beginsel. Het verschil tussen het oorspronkelijke idee van de particuliere kerk en de latere versies in het christelijke oosten is dus dat die laatste territoriaal en hiërarchisch werden. Daarmee kwam het in feite los van de gemeenschap te staan. Uiteindelijk begon het christelijke oosten de particulariteit van de kerken te identificeren met de zelfstandige hiërarchische structuren, de patriarchaten. Dit nieuwe idee achter de lokale / particuliere kerk kwam op doordat de patriarchaten zich ontwikkelden tot sterke en monolithische kerkelijke structuren. Patriarchen werden personificaties van de lokale kerken, zoals de paus een personificatie werd van de universele kerk in het christelijke westen.

Zowel het westerse idee van de universele kerk als het oosterse idee van lokale kerken bleek uiteindelijk abstract. Beide ideeën waren feitelijk losgeweekt van de gemeenschap. Hun enige band met de realiteit was het territorium en de persoon van de primaat, samen met diens bestuurlijk apparaat. In het geval van Rome zijn dit de paus en zijn curie. Pausen vertegenwoordigen dus in hun persoon het idee van de universele kerk. In het geval van de oosterse kerken gaat het om het zogeheten 'canoniek territorium' en de patriarch, of in sommige gevallen de aartsbisschop of metropoliet, met zijn apparaat. De meest 'reële' kerkelijke structuur blijft de gemeente. Ze bestaat uit mensen die bijeenkomen om te bidden, ter communie te gaan, hun geloof te delen en elkaar te helpen. In de gemeente ervaart een christen de kerk. Zoals Christopher O'Donnell het zegt: 'Mensen weten van de universele kerk; ze ervaren de lokale'.¹⁰³ Supra-communale kerkelijke structuren, die vanzelf administratief zijn, zijn eerder virtueel. Dit is het geval wanneer we onderscheid maken tussen 'kerkelijke' en bestuurlijke realiteit van de kerk. De eerste berust op gebed, mysterie en gemeenschappelijk geloof. De tweede berust op het schrijven en ondertekenen van papieren, het werk van de kerkbureaucraten. Deze tweede realiteit wordt vaak verward met de eerste en neemt soms haar plaats in.

Zowel in het westen als in het oosten zijn de respectievelijke tendensen tot het universele en het particuliere uitgehard in hun structuren, theologieën en tradities. Beide genieten een bepaalde zekerheid, maar voelen toch ook de gebreken. Het westerse idee van universaliteit blijft soms koud, zonder de warmte van enculturatie in het volksbestaan. Het is soms te abstract, te gezichtloos, te harteloos ook. De oosterse obsessie met het lokale vervalt op haar beurt vaak in gekissebis of traditieverslaafd autisme, blindheid en doofheid voor de universele roep van het christendom, soms zelfs in heidendom. Zowel west als oost moet uit

¹⁰³ O'Donnell 1996, bladz. 272

de eigen kooi komen om het evenwicht tussen universaliteit en particulariteit te herstellen. Beide willen dit ook. Het westen wil herboren worden in gemeenschap en lokaliteit.¹⁰⁴¹⁰⁵ Dit werd een van de meest dynamische intuïties van Vaticanum II. Het oosten tracht de universele dimensie van het christendom te hervinden en het in zijn eigen traditie te verwerken. Om bestaande gebreken te verbeteren stimuleert het westen culturele, liturgische en ook theologische diversiteit binnen het lichaam van zijn kerk. De westerse kerk herdefinieert de rol van de bisschoppen, het belang van lokale gemeenschappen. Het oosten probeert de hiërarchie van christelijke waarden te herstellen door ethniciteit en etatisme onderaan de hiërarchische piramide te plaatsen en universele christelijke waarden, waaronder de christelijke eenheid, bovenaan te zetten. Orthodoxe kerken spannen zich in om hun onderlinge twisten te beslechten en gezamenlijk te getuigen in de wereld. Beide ecclesiologische tradities hebben een indrukwekkende toenadering bereikt in hun interpretatie van wat kerkelijke universaliteit en particulariteit inhoudt. Aspecten van die toenadering zijn geformuleerd in documenten als *The Nature and Mission of the Church*, een gezamenlijke tekst onder auspiciën van *Faith and Order*. Het document stelt bijvoorbeeld ten aanzien van de relatie tussen de lokale en de universele dimensie van de kerk: 'De gemeenschap van de kerk komt tot uitdrukking in de gemeenschap tussen lokale kerken, in beide huist de volheid van de kerk. De gemeenschap van de kerk omvat lokale kerken in alle plaatsen en van alle tijden. Lokale kerken vormen de gemeenschap van de kerk door het ene Evangelie, de ene doop en het ene avondmaal, met een gemeenschappelijk ambt. Deze gemeenschap van lokale kerken is dus geen additionele optie, het is een essentieel aspect van wat kerk-zijn betekent.'¹⁰⁶

In werkelijkheid echter is het westen noch het oosten erg succesvol in de poging om particulariteit en universaliteit te verzoenen. Bisschoppelijke synodes in de katholieke kerk bijvoorbeeld blijven voor velen een imitatie van conciliariteit, zonder echt gezag of invloed. Het Roomse universalisme wordt nog altijd het meest gesteund en gevoed via de communale *grass roots*. Zoals bekend werd dit het punt van de brief aan bisschoppen van de *Congregation for the Doctrine of the Faith* (1992). Voor de auteur van de brief was het primaat van de universele kerk 'een realiteit die ontologisch en in de tijd voorafgaat aan iedere individuele particuliere kerk'.¹⁰⁷ Deze brief veroorzaakte een bekende discussie tussen Walter Kasper, destijds bisschop van Rottenburg - Stuttgart en later president van de Pauselijke Raad ter Bevordering van de Eenheid van de Christenen (2001), en Joseph Ratzinger, destijds prefect van de *Congregatio pro Doctrina Fidei*. Met name Kasper stond

¹⁰⁴ In de moderne rooms-katholieke ecclesiologie wordt meer nadruk gelegd op plaatselijke gemeenschappen. Zie bijvoorbeeld de samenvatting van Susan Wood over de relatie tussen universaliteit en lokaliteit in de kerk: 'De relatie tussen de lokale kerken en de universele kerk kan worden samengevat in de volgende thesen. 1) Er is maar één kerk van Christus. Katholieken menen dat deze ene kerk aanwezig is in de Rooms-katholieke Kerk, ook al zijn kerkelijke elementen ook buiten haar te vinden. Vaticanum II stelde: 'De kerk, geconstitueerd en georganiseerd als een gemeente in de bestaande wereld, is in de Katholieke Kerk, geregeerd door de opvolger van Petrus in gemeenschap met de bisschoppen'. Dit vertegenwoordigt een ontwikkeling ten opzichte van *Mystici Corporis* van Pius XII, die de kerk van Christus identificeerde met de Katholieke Kerk. 2) De particuliere kerken zijn gevormd in gelijkenis naar de universele kerk; in en door die particuliere kerken bestaat de ene Katholieke Kerk. Dit betekent dat de universele kerk slechts een nominaal bestaan heeft tenzij ze in en vanuit de lokale kerken bestaat. Het mysterie van de kerk is aanwezig en komt tot uiting in een concrete gemeente. De vele kerken zijn alleen kerken in de ene kerk; de ene kerk bestaat slechts in en vanuit de vele kerken. 3) De universele kerk is geen federatie van particuliere kerken. 4) Een particuliere kerk is geen onderafdeling of filiaal van de universele kerk. 5) Een particuliere kerk is volledig kerk, maar niet de volledige kerk. 6) De universele kerk bestaat alleen als de gemeenschap van de particuliere of lokale kerken. ... De enige plaats waar je de universele kerk kunt tegenkomen is de particuliere kerk.' (S. Wood, *Continuity and Development in Roman Catholic Ecclesiology*. In *Ecclesiology* 7/2 (2011), bladz. 168 - 169)

¹⁰⁶ §65, beschikbaar op de website van de Wereldraad van Kerken (WCC): http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005_198_en.pdf [bezoekt 15 november 2012]

¹⁰⁷ §9. Beschikbaar op de officiële website van de Heilige Stoel: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html [bezoekt 15 November 2012]

erop dat de lokale gemeenschappen ontologisch prioriteit hebben boven het idee van de universele kerk, dat overwegend een idee blijft. Hij betichtte de CDF ervan de communale ecclesiologie van Vaticanum II om te keren (*Umkehrung*).¹⁰⁸ Aan de andere kant hebben de orthodoxen hun eigen tekortkomingen bij het leven en getuigen van de universaliteit. Het organiseren van een panorthodox concilie duurt nu al meer dan een eeuw, en nog is het niet gelukt. Ook zijn er vanuit hun eigen traditie voortdurend onderlinge ruzies over het primaat op universeel niveau. Gebrek aan overeenstemming op dit punt weerspiegelt naar mijn idee het algemene gebrek aan begrip van universaliteit onder orthodoxen.

De katholieke en de orthodoxe kerk zijn het niet eens over de rol van de Roomse bisschop in de universele kerk. Vooral dit punt staat een samengaan van universaliteit en particulariteit in de weg. Inhoudelijke discussies over deze kwestie tijdens de bilaterale dialoog hebben voornamelijk niet tot een adequate oplossing geleid. Een essentieel meningsverschil betreft de aard van het primaat op universeel niveau. Voor de orthodoxen is het een kwestie van overeenstemming tussen de kerken. De bisschop van Rome kreeg de eer *primus inter pares* te zijn niet vanwege goddelijk recht, maar omdat de kerken dat besloten. De orthodoxen konden het primaat van de Heilige Stoel alleen vanuit dat perspectief billijken. Dit perspectief is echter onaanvaardbaar voor de rooms-katholieke kant van de dialoog. Als het gaat om het primaat op 'regionaal' niveau, dat van de autocefale kerken, zijn de orthodoxen en katholieken het er wel over eens dat de aard van het primaat daar conventioneel is. Maar volledige overeenstemming heerst ook op dit punt niet, echter niet vanwege meningsverschillen tussen orthodoxen en katholieken, maar tussen orthodoxen onderling.

Tot slot. Het vraagstuk van universaliteit en particulariteit in de kerk is cruciaal om gegeven theologische verschillen tussen de westerse en oosterse ecclesiologische tradities te overwinnen. Een lange en moeilijke weg is afgelegd, en zowel orthodoxen als katholieken zijn het erover eens dat de kerk universaliteit en particulariteit / lokaliteit evenzeer nodig heeft. Maar een deel van de weg ligt nog voor hen, het moeilijkste deel. Het loopt door een gebergte waarvan niemand zeker weet of er een pas is. We zullen zien of deze bergen bedwongen kunnen worden. De hoop is er.

¹⁰⁸ Zie K. McDonnell, The Ratzinger / Kasper Debate: the Universal Church and Local Churches. In: *Theological Studies* 63/2 (2002), bladz. 230

Tussen theologie en geopolitiek

Overzicht en analyse van de oecumenische betrekkingen tussen de Rooms-katholieke en de Russisch-orthodoxe Kerk

door Alfons Brüning



Om de huidige situatie van de oecumene tussen de Rooms-katholieke en Russisch-orthodoxe Kerk goed te begrijpen zijn eerst enkele inleidende opmerkingen nodig. Deze betreffen zowel de principes achter de oecumenische betrekkingen van de Russisch-orthodoxe Kerk in het algemeen als de historische voorwaarden van de oecumene vanuit haar perspectief.

1.

Allereerst heeft de bereidheid om aan oecumenische gesprekken mee te doen voor de Russisch-orthodoxe Kerk, net zoals voor andere Orthodoxe kerken, nooit betekend dat ze de overtuiging de enige bewaarder van de echte christelijke leer te zijn ter discussie zou stellen. De noodzaak een relatie met andere kerken en christelijke confessies aan te gaan was - volgens haar mening - alleen gegrond in de christelijke taak 'getuigenis af te leggen' over de pure christelijke traditie. Ook in de meest openhartige kringen gaat het dus min of meer uitsluitend om het 'getuigenis afleggen' tegenover andere geloofsovertuigingen en tegenover de buitenwereld in haar geheel.¹⁰⁹Oecumene betekent in dit perspectief niet meer en niet minder dan wat men in het Duits een *Rückkehrökumene* (een oecumene van terugkeer) heeft genoemd: het einddoel van de eenheid is uiteindelijk alleen te bereiken als andere geloofsovertuigingen afstand nemen van hun misvattingen en dwalingen en terugkeren op de pad van de 'traditionele' Orthodoxie. Zo bekeken stelt het meest recente document van het Moskouse Patriarchaat, waarin de verhouding tot andere christelijke gemeenschappen en andersgelovigen wordt geregeld, geen echte verrassing voor. Ook hierin leest men wel over de 'zonde van onenigheid tussen christenen' en uiteraard over de noodzaak 'getuigenis te geven' over de waarheid van het orthodoxe geloof. Tevens worden theorieën omtrent een 'eenheid in verscheidenheid', volgens welke bijvoorbeeld verschillende takken van het christendom gelijkwaardig deel uitmaken van een grote boom (de zogenaamde *branch theory*), beslist afgewezen.¹¹⁰

Deze blijkbaar uiterst onverzoenlijke houding wordt echter op andere punten duidelijk gerelativeerd en men mag niet over het hoofd zien dat Russisch-orthodoxe theologen, zoals in de eerste helft van de 20^{ste} eeuw vooral vader Georgy Florovsky, tot de grootste voorstanders van de vroege oecumenische beweging hebben behoord. In theorie beleeft Florovsky bij gelegenheid een verschil tussen de 'canonieke' en de 'charismatische' grenzen van de Kerk, en wees hij erop dat deze twee niet noodzakelijk moeten samenvallen.¹¹¹ Belangrijker dan de theorie lijkt mij echter een nadere blik op de aard van het genoemde 'getuigenis afleggen' te zijn. De orthodoxe theorie lijkt, ondanks enige concessies, vaak

¹⁰⁹ cf. bijvoorbeeld John Meyendorff, *Witness to the World* St. Vladimir's Seminary Press, 1987

¹¹⁰ *Basic principles of the attitude towards the non-Orthodox*, zie:

<http://www.mospat.ru/en/documents/attitude-to-the-non-orthodox/>.

¹¹¹ G. Florovsky, *The Boundaries of the Church*. In G. Florovsky, *Ecumenism I: A doctrinal Approach* (Collected Works of Georges Florovsky, vol. 13). Valduz / Belmont, 1989, bladz. 36-45

onverzoenlijk en onverzoenlijkheid wordt – minstens in de Westerse waarneming – gemakkelijk in verbinding gebracht met een zekere ijdelheid en arrogantie. Hier staat echter vaak het sterke element van persoonlijke bescheidenheid van orthodoxe geestelijken tegenover. Het bewustzijn van de eigen onvolkomenheid en de behoefte aan vergiffenis is kennelijk een centraal onderdeel van de orthodoxe spiritualiteit. Dit geldt ook met het oog op leden van andere christelijke confessies. Niet toevallig schreef al aan het begin van het 20^{ste} eeuw een orthodox priester in ballingschap dat het hem voortdurend bezighoudt, hoeveel andere christenen en vermeende heretici in hun geloofsleven bereiken, terwijl hij zelf als lid en zelfs priester van de enige en ware Kerk aanzienlijk veel minder geestelijke vruchten voortbrengt.¹¹² In de woorden van vader John Meyendorff, een van de belangrijkste leerlingen en geestelijke erfgenamen van de net genoemde Georgy Florovsky: “The ‘heretical’ West has, in the course of its history, produced many authentic saints; it has created a tradition of civil liberties which we all enjoy and which were often lacking in the Orthodox East; it is involved today in many generous and authentically Christian concerns: all these positive elements are not ‘heretical’ but essentially Orthodox, and no one today will pay attention to the message of the Orthodox Church unless we lovingly and openly meet and accept as such the blessings and the wisdom which God has so obviously bestowed even upon these who are not members of the one visible Orthodox Church.”¹¹³

Het lijkt mij nodig op deze eerder spirituele elementen in de houding van veel orthodoxe mensen tegenover andersgelovigen attent te maken, ook om misverstanden te voorkomen. De theorie klinkt dus wel vaak onverzoenlijk, maar tegelijkertijd is de waarde van een theoretisch stelsel mogelijk een andere dan bij confessionele kerken in het Westen. Met andere woorden: ‘getuigenis afleggen’ betekent minstens zo zeer een voorbeeld te geven, als dogmatische leerstukken te formuleren of te herhalen. Dit geldt dan ook voor documenten met oecumenische overeenkomsten, die als zeer belangrijk mogen worden beschouwd.

2.

‘Getuigenis geven’ heet in orthodoxe opvatting dit getuigenis ook algemeen aan de buitenwereld laten zien en in verband daarmee protesteren tegen diens gebreken, onvolkomenheden en zelfs misdrijven. Voor de oecumene betekent dit, dat in andere christelijke kerken bondgenoten worden gezien in een strijd tegen deze mistoestanden. Wat echter in een gegeven situatie valt te veroordelen of te bestrijden, is natuurlijk sterk afhankelijk van de inschatting, die in orthodoxe kringen van de toestand van de wereld wordt gemaakt. Deze inschatting kan echter in de loop van de tijd veranderen, wat per se een weerslag heeft op de voornaamste taken, die van orthodoxe kant ook voor een gezamenlijk optreden van christenen worden gezien.

Toen in 1961 de Russisch-orthodoxe Kerk lid an de Wereldraad van Kerken werd, wees haar belangrijkste vertegenwoordiger, metropoliet Nikodim van Leningrad - trouwens een geestelijk leermeester van de huidige patriarch en diens voorganger als voorzitter van de kerkelijke afdeling voor externe betrekkingen - op de noodzaak voor alle christenen om gezamenlijk op te treden tegen sociale benadeling en uitbuiting en de afschuwelijke gevolgen van een ongebonden kapitalisme.¹¹⁴ Kennelijk was een dergelijk pleidooi destijds ook een propagandatribuut ten dienste van het communistisch regime van de Sovjet-Unie. Het bewind van partijleider Chrusjtsjov had met name de deelname van orthodoxe kerkleden aan oecumenische gesprekken alleen toegestaan onder de voorwaarde, dat deze zich ook zouden inzetten voor de verbetering van het imago van de Sovjet-Unie in de wereld. Het is

¹¹² Alexander Elchaninov, *The Diary of a Russian Priest*. London, 1967, blz. 37

¹¹³ Meyendorff, *Witness to the World*, bladz. 17

¹¹⁴ cf. Constantin G. Patelos (red.), *The Orthodox Churches in the ecumenical movement: documents and statements 1902-1975*. Geneva, 1978, bladz. 266-279

derhalve de vraag of in deze periode de uitingen van Russisch-orthodoxe kerkleiders altijd puur propaganda zijn geweest. Inderdaad mag een christen met een goed geweten tegen uitbuiting en sociale wantoestanden optreden, of hij nu sympathieën heeft voor het communisme of niet, en veel christenen in het Westen, en met name in de Wereldraad van Kerken, deden hetzelfde. Naar de grenslijn tussen politieke propaganda en echte sociaal-theologische innovaties bij de Russisch-orthodoxe Kerk in deze tijd wordt tegenwoordig veel wetenschappelijk onderzoek gedaan.

Wat tegen deze achtergrond voor onze context van belang is, is het feit dat idealiter het meer theologische 'getuigenis' tegenover andere kerken en geloofsovertuigingen en het 'getuigenis' tegenover de buitenwereld ineen moeten vallen, terwijl dit ideaal in de praktijk nauwelijks wordt bereikt. Dit betekent een zekere spanning tussen ethiek, als grondslag van een protest tegen seculiere mistoestanden, en theologie. Tijdens de Koude Oorlog draaiden theologische gesprekken met de Protestantse Kerken – zoals bijvoorbeeld sinds de jaren 1970 de regelmatige bijeenkomsten met de Duitse Evangelische Kerk in Arnoldshain en Zagorsk nabij Moskou – vooral om ethische vraagstukken, terwijl in gesprekken met het Rooms-katholicisme theologische vragen in een engere zin, zoals met betrekking tot sacramentenleer en ambtsopvattingen, werden onderzocht. De spanning tussen ethiek en theologische overwegingen was in die tijd tegelijk een spanning tussen een voorkeur voor protestantse richtingen aan de ene kant, en voor de Rooms-katholieke Kerk aan de andere kant. Deze spanning bestaat nog steeds, maar ze betreft nu vooral de verhouding met de Rooms-katholieke Kerk, terwijl de afstand tot protestantse geloofsovertuigingen steeds groter wordt. Inmiddels is de geopolitieke situatie immers grondig veranderd. Over de strijd tegen sociale misstanden wordt sinds het einde van de Koude Oorlog veel minder gesproken. In de meest recente jaren zien we niettemin opnieuw een overwicht van geopolitieke en ethische vraagstukken, die theologische overwegingen in een engere zin soms op het tweede plan laten raken. Oecumene is dus ook voor de Russisch-orthodoxe Kerk nog steeds een zaak tussen theologie en geopolitiek. Het lijkt tegen deze achtergrond daarom aan te raden deze twee taken van een oecumenische dialoog afzonderlijk te bekijken, voor zover deze voor de tegenwoordige verhouding met de Rooms-katholieke Kerk van belang zijn. Dit wil echter niet zeggen, dat deze twee terreinen in feite niet nauw met elkaar verweven zijn.

3.

Op puur theologisch vlak leek al tijdens de Sovjet-Unie een opmerkelijke vooruitgang in de dialoog tussen de Rooms-katholieke en de Russisch-orthodoxe Kerk te zijn bereikt. In principe zijn twee fasen te onderscheiden in de jaren 1960 t/m 1990, dus tot het einde van het communistische bewind in Oost-Europa. In 1961 werd, na voorafgaande onderhandelingen, een delegatie met leden van de Russisch-orthodoxe Kerk als gast en waarnemer naar het Tweede Vaticaanse Concilie gestuurd. Aanvoerder van deze delegatie was metropoliet Nikodim van Leningrad, die ook in de volgende jaren vaker op bezoek in Rome was. Onder zijn leiding en op zijn initiatief werden de contacten tussen de theologische academie in Leningrad en het Collegium Russicum in Rome versterkt en vond een regelmatige uitwisseling van studenten plaats. Een voorlopige hoogtepunt van de wederzijdse toenadering was blijkbaar de toelating van katholieken tot orthodoxe sacramenten, zoals biecht en communie. Een dienovereenkomstig besluit kwam in de Moskouse bisschoppensynode in 1971 tot stand, opnieuw op initiatief van Nikodim, maar heeft in de Orthodoxe wereld ook veel protest opgeroepen.¹¹⁵ Nikodim overleed aan een hartaanval tijdens een audiëntie bij de net gekozen paus Johannes Paulus I, enige dagen voordat deze paus zelf aan een hartaanval stierf.

¹¹⁵ Zie A. Burg, *De verhouding Rome-Moskou*, in *Het Christelijk Oosten* 22, 1970, blz. 173-186

Nikodim schreef onder meer zijn proefschrift over paus Johannes XXIII.¹¹⁶ Men kan van deze tekst de indruk krijgen, dat het vooral een overeenstemming in pastorale doelstellingen en in een ideaal betreffende het omgaan met de buitenwereld was, waardoor Nikodim zich met deze charismatische paus verbonden voelde. Of met andere woorden: hier kwam een oecumene van voorbeelden aan de dag en een waardering voor het (veranderde) 'getuigenis' van de Roomse paus, terwijl Nikodims initiatieven ten bate van een grotere toenadering tot de Rooms-katholieke Kerk steeds omstreden zijn geweest, zowel binnen de Russisch-orthodoxe Kerk als bij andere Orthodoxe Kerken. In feite kwam pas na het overlijden van Nikodim en met het begin van de ambtsperiode van de Poolse paus Johannes Paul II een echte theologische dialoog met de Oosterse kerken, inclusief de Russisch-orthodoxe Kerk, op gang. Al sinds het Tweede Vaticaans Concilie was sprake van 'zusterkerken'. Men ging – zoals destijds bijvoorbeeld in de bekende constitutie *Unitatis Redintegratio* (par. 15-16, 18) - er vanuit, dat de Rooms-katholieke Kerk duidelijk meer gemeen heeft met de Oosterse kerken dan met andere takken van het christendom, zoals de opvatting over het kerkelijk ambt en de apostolische successie, de sacramenten en in het bijzonder de eucharistie (werkelijke tegenwoordigheid), en de positie in een aantal morele kwesties. De basis voor vooruitgang in de oecumene leek dus op puur theologisch vlak al uitzonderlijk goed. Op deze basis is dan ook in 1979, op initiatief van paus Johannes Paulus II, een commissie met de enigszins omslachtige naam Gemengde Internationale Commissie voor de theologische dialoog tussen de Rooms-katholieke Kerk en de Orthodoxe Kerk haar beraad begonnen. 'Het was inderdaad onze wens uit te gaan van wat we gezamenlijk hebben en dit dan zo verder te ontwikkelen, dat we van binnenuit en stap voor stap alle punten zouden aanraken, waarover we nog geen overeenkomst hebben', is te lezen in de programmatische inleiding van het eerste document van deze commissie, over de eucharistie, dat in 1982 werd gepubliceerd.¹¹⁷ In de jaren daarna werden een aantal documenten over precies die vraagstukken gepubliceerd, waarin kennelijk tussen de twee partijen het minste verschil bestond. Tijdens meerdere opeenvolgende bijeenkomsten – met name in München (1982), Bari (1987) en Valamo (Finland, 1988) - ging het om al genoemde thema's, zoals eucharistie en sacramenten, triniteit en de wijding van priesters.¹¹⁸ De onderhandelingen werden echter steeds met vertegenwoordigers van alle Oosterse kerken gevoerd, waarbij de Russische delegaties vaak een minder belangrijke rol hebben gespeeld. Veeleer is een zekere leidersfunctie van het oecumenisch Patriarchaat van Constantinopel te zien, terwijl inhoudelijk een groot deel van de documenten onder de invloed van Griekse theologische richtingen staat, zoals van de eucharistische ecclesiologie van Ioannis Zizoulas. Naast deze bijeenkomsten van de pauselijke Gemengde Commissie vonden eveneens regelmatig bilaterale consultaties met landelijke bisschoppenconferenties plaats, zoals bijvoorbeeld al sinds de jaren 1980 met de Duitse bisschoppenconferentie.

Algemeen zijn, wat de theologische dialoog betreft, meerdere dingen vast te stellen. Ten eerste heeft in de fase na 1978, dus na het overlijden van metropoliet Nikodim van Leningrad en het begin van de ambtsperiode van paus Johannes Paulus II, de Russische Kerk kennelijk geen leidende functie meer bij de theologische gesprekken van orthodoxen met de Rooms-katholieke Kerk. In dit verband was ze ook genoodzaakt eerdere omstreden beslissingen gedeeltelijk terug te nemen en met de andere Orthodoxe Kerken af te stemmen. Dit werd vooral duidelijk naar aanleiding van eerdergenoemde beslissing om katholieken onder bepaalde voorwaarden tot de orthodoxe eucharistie toe te laten. In 1986 werd deze beslissing voor een mogelijke *communicatio in sacris* weliswaar in principe bevestigd, maar tegelijk werd daaraan de voorwaarde van een algemene toestemming van alle Orthodoxe

¹¹⁶ In het Westen was de tekst na korte tijd toegankelijk in een Duitse vertaling: Nikodim, Metropolit von Leningrad und Novgorod, *Johannes XXIII, ein unbequemer Optimist*, Zürich/Köln 1978.

¹¹⁷ *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche.* München, 1982. Zie <http://www.moehlerinstitut.de/sites/ger/12orthog/orthodkathdial.pdf>

¹¹⁸ Ibidem

Kerken verbonden, die tot op heden nog niet bestaat. Dit betekende feitelijk een uitstel, dat nog steeds voortduurt. Dientengevolge mogen Russisch-orthodoxe gelovigen tegenwoordig volgens de rooms-katholieke leeropvatting wel aan de katholieke eucharistieviering deelnemen, maar staat hun eigen kerk dat niet aan hen toe. Evenmin zijn trouwens voor Russisch-orthodoxe gelovigen gezamenlijke gebeden met vertegenwoordigers van andere christelijke confessies toegestaan. (In de praktijk is het bijvoorbeeld in de jaren 1960 en 1970 tijdens bezoeken van Russische delegaties aan Rome vaak gebeurd, maar de regel wordt tegenwoordig kennelijk strikter gehanteerd.) Vooral wat de Russisch-orthodoxe Kerk betreft is het perspectief vanuit Rome op de oecumene inmiddels veel optimistischer dan vanuit Moskou – een statement met enkele voetnoten, waarover zo nog moet worden gesproken. In ieder geval wil men vanuit Rome doorgaan met ‘wat we gezamenlijk hebben’, terwijl aan Russisch-orthodoxe zijde veel over een veranderde ‘getuigenis’ wordt nagedacht.

Ten tweede is ook de theologisch belangstelling verschoven naar meer strijdige vraagstukken. In recente gesprekken van Russische delegaties met de Duitse bisschoppenconferentie was er bijvoorbeeld meer dan voorheen aandacht voor theologische antropologie, de menselijke waardigheid en de rechten van de mens. Men was het erover eens, dat aan antropologie, gelet op de veranderde context van het 21^{ste} eeuw, noodzakelijk een grotere betekenis toekomt.¹¹⁹

Een ander thema, dat in recente jaren meer aandacht kreeg, was de ecclesiologie: Daarbij staan uiteraard de positie en de rol van de Roomse paus, en dus het pauselijke primaat, centraal. In dit verband werd in 2007 tijdens een bijeenkomst in Ravenna weliswaar een voorlopige overeenkomst bereikt, waarin de spanning tussen twee principes ten aanzien van de kerkelijke institutie – met name die tussen conciliariteit en autoriteit – wordt geformuleerd, maar waarin men naar de opvatting van velen deze spanning nog niet volledig weet op te lossen.¹²⁰ De Russisch-orthodoxe Kerk heeft aan deze gesprekken niet deelgenomen. Een Russische delegatie heeft de bijeenkomst in Ravenna na korte tijd verlaten om tegen de aanwezigheid van de onafhankelijke Estse Orthodoxe Kerk te protesteren, die door Moskou als niet canoniek wordt beschouwd, maar als een onrechtmatige afsplitsing op haar eigen ‘canoniek territorium’.¹²¹ Na publicatie van het document verklaarde men in Moskou alleen de intentie, de tekst kritisch te onderzoeken. Niet lang daarna verschenen statements, onder anderen door metropoliet Hilarion, voorzitter van de kerkelijke afdeling voor externe relaties, waarin alleen het principe van conciliariteit voor de orthodoxe leer van de Russisch-orthodoxe Kerk wordt erkend.¹²²

Al met al laten recente ontwikkelingen op zuiver theologisch gebied alleen al zien, dat de snelle compromissen uit de jaren 1980 misschien niet meer dan een eerste stap voorstellen, ofschoon een veelbelovende stap. Inmiddels is zelfs de vraag gesteld, of deze compromissen niet op een illusie van overeenkomst berusten, terwijl vanwege de verandering van de geopolitieke situatie – het verval van het communisme en de bevrijding van overheidscontrole, ook voor de Orthodoxe Kerken – er veel minder bereidheid voor theologische tegemoetkomingen bestaat.¹²³ Wat in ieder geval zou kunnen worden vastgesteld, is het feit dat politiek wel degelijk invloed op het verloop van een theologische dialoog uitoefent. De gevolgen hiervan zijn echter zeer ambivalent. In de relaties met de

¹¹⁹ Pressedienst der deutschen Bischofskonferenz, no. 154a (10-12-2009), no. 188a (08-12-2011)

¹²⁰ *Kirchliche und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität. Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche.* Ravenna, 2007, zie ook voetnoot 9

¹²¹ De Estse Orthodoxe Kerk heeft zich in 2003 onafhankelijk van Moskou verklaard en kwam later onder de jurisdictie van het Patriarchaat van Constantinopel. Daarnaast bestaat tegenwoordig in Estland ook een tak van de Orthodoxe Kerk van het Patriarchaat van Moskou. Als ‘canoniek territorium’ beschouwt het Moskouse Patriarchaat in principe het gebied van de voormalige Sovjet-Unie.

¹²² Hilarion (Alfeyev), *Primauté et conciliarité dans la tradition orthodoxe* in: *Istina* 54, 2009, blz. 29-36

¹²³ Thomas Bremer, *Ausgehen von dem was uns gemeinsam ist. Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche*, in *Catholica* 57, 2003, no.1, blz 69-81.

Rooms-katholieke Kerk hebben politieke constellaties tijdens de afgelopen jaren zowel voor een verwijdering en bekoeling gezorgd, als recentelijk voor een toenadering dankzij bepaalde ideologische posities met betrekking tot het 'getuigenis' tegenover buitenwereld en globalisering.

4.

Naar het instorten van het Sovjet-communisme zijn de theologische posities van de Russisch-orthodoxe Kerk weliswaar niet veranderd, maar de keuze van belangrijke onderwerpen voor een oecumenische dialoog gebeurt met een groter zelfbewustzijn. Tevens is het Moskouse Patriarchaat genoodzaakt een duidelijker 'getuigenis' ten aanzien van zijn posities te geven zowel aan andere kerken als aan de wereld. Hiermee verbonden is soms een geringer engagement in oecumenische dialogen. Het ontstaan van een onafhankelijke Orthodoxe Kerk in Estland heeft er bijvoorbeeld toe geleid, dat de Russische Kerk sinds 2008 haar lidmaatschap van de Conferentie van Europese Kerken laat rusten. Een ander, vooral in de relatie tot Rome, belangrijk voorbeeld is de Geünieerde Kerk in Oekraïne, die in 1989 opnieuw in de Sovjet-Unie werd toegelaten.¹²⁴ Het Moskouse Patriarchaat heeft tijdens het eeuwenlange bestaan van de Geünieerde Kerk deze altijd als een kunstmatige vorm van kerk-zijn beschouwd, die alleen was bedoeld om orthodoxe gelovigen voor het Roomse-katholicisme te werven. In de orthodoxe terminologie is in dit verband meestal sprake van proselitisme, van werving van gelovigen om van de ene jurisdictie over te gaan naar een andere, die het oude kerkrecht uitdrukkelijk heeft verboden. Het verwijt van proselitisme – juist of niet – wordt door orthodoxen in Rusland gemaakt aan bijna alle christelijke confessies, die op het gebied van haar zogenaamde 'canoniek territorium'¹²⁵ met missiewerk bezig zijn. Sinds 1997 is in Rusland immers een nieuwe godsdienstwet van kracht, die aan de Orthodoxe Kerk een bijzondere positie toestaat en tegelijk de werkmogelijkheden van andere confessies min of meer beperkt.

Vanaf 1990 insisterde de Russische Kerk op een oplossing voor het probleem van het uniatisme voordat ze een voortzetting van onderhandelingen over theologische punten mogelijk achtte. Terwijl het katholieke standpunt tot op heden is, dat de kwestie van het uniatisme deel uitmaakt van een bredere discussie over de ecclesiologie en daarom niet apart kan worden behandeld. Pas in 1993 werd tijdens een bijeenkomst in Balamand (Libanon) een overeenkomst bereikt. Het uniatisme werd van katholieke en van orthodoxe zijde afgewezen als een ongeschikte manier voor het herstellen van eenheid. Tegelijk werd aan de al bestaande Geünieerde Kerken bestaansrecht verleend. Deze principiële overeenkomst liet echter veel praktische details open en niemand van de deelnemende partijen werd volledig tevreden gesteld. Sindsdien gingen de confrontaties tussen geünieerden en orthodoxen, en de onderlinge verwijten en klachten, door. Nog ingewikkelder werd de situatie toen in 2002 de paus de zogenoemde apostolische administraturen van de Rooms-katholieke Kerk op Russisch grondgebied opwaardeerde tot bisdommen. Ofschoon de Heilige Stoel spoedig daarna verklaarde, dat dit alleen met het oog op de zielzorg voor de reeds aanwezige katholieke gelovigen in Rusland gebeurde, kreeg in de ogen van de Russisch-orthodoxe Kerk de verdenking van rooms-katholiek proselitisme een nieuwe

¹²⁴ Deze kerk, die vandaag ruim 5 miljoen gelovigen telt, ontstond in 1596, toen een deel van de Oekraïense orthodoxe bisschoppen in het toenmalige Pools-Litouwse Gemenebest zich aan de jurisdictie van de paus in Rome ondergeschikt maakte. In 1946 werd, tijdens een afgedwongen synode de Geünieerde Kerk met de Russisch-orthodoxe Kerk verenigd. Honderden parochies, kerkgebouwen en priesters kwamen hierdoor in handen van het Moskouse Patriarchaat. Die geestelijken en leken, die het met deze stap niet eens waren, verdwenen in werkkampen in Siberië, of probeerden het kerkelijke leven ondergronds, vanuit 'de catacomben', voort te zetten. Zie ook A. Brüning, *IJstijd in plaats van een rijke oogst?* In: *Perspektief* 15, april 2012

¹²⁵ Over dit begrip zie Johannes Oeldemann, *The Concept of Canonical Territory in the Russian Orthodox Church*. In: Th. Bremer (ed.), *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of Faiths*. London: Palgrave MacMillan, 2008, bladz. 229-236

dimensie. In de wederzijdse verhouding tussen Rome en Moskou werd tijdelijk van een 'ijstijd' gesproken.¹²⁶

Inmiddels heeft deze 'ijstijd' echter ruimte gegeven aan een duidelijke klimaatverbetering. Dit heeft te maken met de ontdekking van wat een strategisch bondgenootschap zou kunnen worden genoemd binnen de christelijke verhoudingen in Europa. Al in de jaren 1990 zijn er stemmen te horen geweest over een 'natuurlijke alliantie' tussen de Rooms-katholieke Kerk en Russisch-orthodoxe Kerk om de toenemende secularisering van Europa tegen te houden.¹²⁷ In het midden van de jaren 2000 benadrukten hogere vertegenwoordigers van het Moskouse Patriarchaat meer dan één keer de noodzaak van een dergelijk bondgenootschap om christelijke waarden in de seculiere Europese Unie opnieuw naar voren te brengen. Tevens werden verschillende aspecten van de in 2000 door de Russische Kerk gepubliceerde *Basis van een Sociale Leer* in katholieke kringen met instemming overgenomen, vooral voor zover een positie tegenover de processen van globalisering werd geformuleerd.¹²⁸ In verband hiermee werd in 2005 paus Benedictus XVI, als opvolger van de charismatische Poolse paus Johannes Paulus II, door de Russische Kerk zeer welkom geheten. De conservatieve posities van kardinaal Joseph Ratzinger in een aantal strijdige kwesties waren uiteraard al eerder bij het Moskouse Patriarchaat bekend en men was kennelijk van mening, dat met deze paus eerder een gezamenlijke taal zou kunnen worden gevonden. Omgekeerd bracht de keuze van Kirill I als nieuwe patriarch in Moskou, na het overleden van Alexii in 2009, een Russisch-Roomse verzoening naderbij. De nieuwe patriarch ontving van de Roomse paus en cadeau beladen met symboliek, namelijk een communie-kelk. Kirill, die voor zijn ambtsperiode voorzitter van de afdeling voor externe relaties van het Moskouse Patriarchaat was, stond al jaren lang bekend voor zijn ondersteuning van een coalitie tussen Rome en Moskou in hun gezamenlijke strijd tegen wat hij 'het toenemende agressieve secularisme en liberalisme' noemt. Al in 2006 heeft Kirill het voorwoord geschreven voor de Russische editie van Benedictus' boek *Inleiding in het Christendom*.¹²⁹ Hierin staat onder meer te lezen, dat 'the traditionalism of Benedict XVI offers a deep perspective, capable of piercing the essence of things. I am convinced that this traditionalism should be the position of all Christians who want to remain true to the never-aging tradition of the Ancient Church in the face [...] of the totalitarian relativism that we observe today'.¹³⁰ Kirills opvolger als 'minister van buitenlandse zaken' van het Moskouse Patriarchaat, metropoliet Hilarion, kwam al in september 2009 op bezoek naar het Vaticaan. Naar aanleiding daarvan gaf hij een interview, waarin hij onder meer stelde, dat 'we must, even before the resolution of all problems, learn how to act as one whole, as one structure; while not being administratively one structure, we must move from competition to alliance'.¹³¹ Tegelijk benadrukte Hilarion de (conservatieve) identiteit van de rooms-katholieke visie op onderwerpen zoals gezin, moederschap, demografische crisis en euthanasie. In een situatie, waarin – volgens Hilarion - de Protestantse Kerken al het pad van liberalisering of zelfs verwatering van de christelijke leer hadden ingeslagen, kwam in diens visie aan de ontwikkeling van een gezamenlijke katholieke en orthodoxe positie een bijzondere betekenis toe.

De nieuwe 'dooi' na enkele jaren van 'ijstijd' berust dus vooral op het vooruitzicht van een strategisch bondgenootschap tegen een vermeende vijand, namelijk een in de ogen van zowel het Moskouse Patriarchaat als de Roomse paus toenemend secularisme en

¹²⁶ Thomas Bremer, Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Russland, in Herder Korrespondenz 56, 2002, blz. 459-462.

¹²⁷ Paul Peachey, European Renewal: A Christian Contribution?, In: *Religion in Eastern Europe*, 1992.

¹²⁸ Joseph Loya, Roman Catholic and Russian Orthodox Ethics: On Globalization. In: *Religion in Eastern Europe* (2002).

¹²⁹ Het betreft de Russische vertaling van de 2^e editie van dit boek, waarvan de eerste druk verscheen in 1968, dus met toen nog Joseph Ratzinger als auteur. De Engelstalige 2^e editie staat op naam van Joseph kardinaal Ratzinger.

¹³⁰ The New York Times, 22 mei 2009

¹³¹ RIA Novosti, 14 September 2009

relativisme. Hierbij valt misschien op te merken, dat de analyse van beide partijen betreffende processen van secularisering in Europa nauwelijks met alle deskundigen wordt gedeeld. Overeenkomstige processen worden in meerderheid omschreven als een teruggang van kerkelijke binding of kerkelijk toebehoren, maar niet noodzakelijk als een verlies van belangstelling in elke vorm van religiositeit of zelfs als agressief atheïsme. Hier ontstaat dus de vraag of de beweerde tegenstelling tussen een waar christendom en een vijandelijke secularisering niet een redelijk simpele voorstelling is, die in feite weinig kan bijdragen tot een echte bevordering van het christendom in Europa. Tevens blijven een aantal van de problemen op theologisch gebied nog steeds onopgelost. De weg naar hun oplossing is wel degelijk al gewezen door de bereikte overeenkomsten in een eerdere fase. Voorlopig vallen, wat de Russisch-orthodoxe Kerk betreft, het 'getuigenis' tegenover andere kerkelijke gemeenschappen en het 'getuigenis' tegenover de wereld nog steeds niet ineen. Dat deze twee aspecten dichter bij elkaar komen, lijkt echter helemaal te wensen voor een voortgang van een echte oecumene.

Visie op en bijdrage van de Rooms-katholieke Kerk in Rusland aan oecumenische relaties in Rusland

door Michiel Peeters fscb



Vanwaar mijn belangstelling voor Rusland? Ik ben geboren in Den Bosch, heb in Heeswijk op school gezeten en tijdens mijn middelbare schooltijd ben ik, door lezing van een boek van Dostojevski en het bezoek aan een concert van de Zang- en Dansgroep van het Rode Leger begin jaren negentig, gefascineerd geraakt door Rusland. Vervolgens ben ik Slavische talen gaan studeren in Leiden en in dat kader heb ik in 1997 zes maanden aan de Staatsuniversiteit van Moskou mogen studeren. In Nederland bezocht ik met enige regelmaat in Den Haag de liturgie in de Slavisch-byzantijnse ritus.

Toen ik in Leiden kwam, werd oecumene voor mij onmiddellijk actueel, doordat er in het kleine groepje studenten Russisch twee studiegenoten zaten die niet alleen van protestantse huize waren, maar ook heel bewust hun geloof beleefden. In aanvankelijk voorzichtige maar al gauw steeds openhartiger gesprekken ontdekte ik dat ze allerlei dingen beter wisten – of in elk geval met grotere stelligheid beweerden – over mijn katholieke geloof, dan ikzelf: over de verhouding tussen geloof en werken, over Mariaverering, over ons Godsbeeld. Bepaalde stellingen klopten niet met mijn beleving, maar ik was ook niet in staat om er zinvol over te spreken. Net in die tijd was de *Katechismus van de katholieke Kerk* in het Nederlands vertaald, en zo kwam het dat mijn vrienden – ik ben nog altijd zeer goed met ze bevriend, ze waren bij mijn priesterwijding en afgelopen zondag ook bij mijn installatie als pastoor van de Tilburgse studentenparochie – er misschien ongewild voor hebben gezorgd dat ik me in de traditie waarin ik was opgegroeid ging verdiepen en ontdekte dat die beter onderbouwd was dan ik vermoedde.

Tijdens mijn studietijd ontmoette ik ook Erasmusstudenten uit Italië die waren betrokken bij de kerkelijke beweging Gemeenschap en Bevrijding (*Comunione e Liberazione*). Was de ontmoeting met mijn protestantse medestudenten aanleiding om te ontdekken dat het geloof dat ik van huis uit had meegekregen goede papieren had, de vriendschap met de Italianen maakte dat het geloof niet langer een kwestie van 'schrift' bleef, maar leven werd, een manier van in de werkelijkheid staan, van de gewone dingen (vriendschappen, relaties, studie, werk) op een nieuwe manier beleven. Heel in het kort: dat het geloof mij niet nodig had, bijvoorbeeld om zich te verdedigen, maar dat het iets voor mij was. Om een lang verhaal kort te maken: na een jaar bij de directie mensenrechten van het ministerie van Buitenlandse Zaken te hebben gewerkt besloot ik in 2001 naar Rome te gaan om in te treden in een priestergemeenschap van Gemeenschap en Bevrijding (www.sancarlo.org). In Rome heb ik filosofie en theologie gestudeerd, waarbij ik mijn belangstelling voor Rusland mocht verdiepen tijdens een licentiaat aan het Pauselijk Oosters Instituut, een onderdeel van het Gregoriana-consortium. Vanaf 2002 heb ik regelmatig een of twee maanden doorgebracht in het huis van onze Fraterniteit in Novosibirsk, de officiële hoofdstad van Siberië. Van 2006 tot 2008 woonde ik er permanent, tot ik in 2008 persoonlijk secretaris werd van de nieuwe katholieke aartsbisschop in Moskou, mgr. Paolo Pezzi. In 2011 ben ik teruggekomen naar Nederland, niet omdat ik Rusland moe was, maar juist om wat ik in Italië en Rusland had mogen leren kennen ook te kunnen brengen en beleven in de omgeving waarin ik zelf was opgegroeid. Sinds deze zomer werk ik als studentenpastor in Tilburg.

Vanaf de eerste keer, in de zomer van 2002, dat ik door een katholieke priestergemeenschap naar Siberië werd gezonden heeft me natuurlijk de vraag beziggehouden wat de katholieke Kerk daar überhaupt doet. Voor alles moeten we

constateren dat katholieke aanwezigheid in Rusland al sinds mensenheugenis een historisch en sociologisch gegeven is. Met 'katholiek' bedoel ik hier: christenen die formeel in gemeenschap zijn met de Kerk van Rome. Volgens Vaticaanse gegevens uit 2002 wonen er in de Russische Federatie ongeveer 1.300.000 katholieken. Ik zou dan ook willen beginnen met een viertal visies op de zin van de katholieke aanwezigheid in Rusland te schetsen die ik in de loop van de tijd ben tegengekomen en die me partieel lijken. Vervolgens probeer ik de visie uiteen te zetten die de katholieke Kerk in Rusland, tenminste in haar leiding en officiële documenten, van zichzelf heeft.

De eerste visie op de rol van de katholieke Kerk is die van de 'etnische Kerk'. Ze houdt kort gezegd in dat de katholieke Kerk in Rusland bestaat voor de zielzorg van bepaalde etnische groepen – Litouwers, Wolgaduitsers, Polen – die traditioneel rooms-katholiek zijn. Tot 1905 heeft de katholieke kerkstructuur in Rusland zo geopereerd. Maar een etnisch principe kan nooit lang de katholieke aanwezigheid in een bepaalde omgeving bepalen. Waar het juist is dat de Kerk zich allereerst richt 'op de verloren schapen van het [eigen] huis' (Matteüs 10, 6), kan ze zich nooit definitief tot hen beperken. Als vanwege uitzonderlijke omstandigheden – we kunnen ook denken aan de redenen voor onze eigen Nederlandse 'verzuiling' – de Kerk haar zorg in een bepaalde periode moet beperken tot bepaalde 'etnische' groepen, of ook slechts tot 'traditioneel katholieken', kan ze dat niet anders doen dan met het sterke verlangen zich te kunnen 'openen' naar alle anderen zodra dat mogelijk is. Anders zou ze worden gereduceerd tot een nationale, etnische of hoe dan ook gesloten Kerk, dus uiteindelijk niet katholiek, en zou ze tenslotte verstikken. We moeten constateren dat de 'etnische' denkwijze ook bezit heeft genomen van vele 'traditionele' katholieken in Rusland. Niet zelden hoor je bijvoorbeeld katholieken – zelfs bisschoppen – spreken over 'proselitisme' wanneer iemand met bijvoorbeeld Duitse of Poolse wortels in de orthodoxe Kerk wordt gedoopt.

Een volgende onvolledige visie is die van de katholieke Kerk als 'niet canonieke' Kerk, overmatig omdat in Rusland de Kerk reeds bestaat. Deze visie gaat uit van het begrip 'canoniek territorium' dat zijn fundament vindt in een zin uit de Romeinenbrief: 'Zo heb ik van Jeruzalem en omstreken tot Illyrië de prediking van het evangelie van Christus voltooid. Alleen was het voor mij een erezaak om het evangelie niet te verkondigen waar de naam van Christus reeds genoemd was, om niet te bouwen op een fundament dat door anderen was gelegd.' (Romeinen 15, 19b-20) De term 'canoniek territorium' houdt bijvoorbeeld in dat er per stad slechts één bisschop kan zijn. Inderdaad is het feit dat er in Rusland katholieke structuren zijn parallel aan die van de Russisch-orthodoxe Kerk, 'ware particuliere Kerk' (volgens *Dominus Iesus* uit 2000), niet fraai. Ze herinneren er voortdurend aan dat de verdeeldheid van de Kerk nog altijd een feit is, net als orthodoxe kerkstructuren in traditioneel katholieke gebieden dat doen. Maar zolang die zichtbare eenheid er niet is hebben katholieken recht op hun eigen structuren die tegelijkertijd een extra aansporing zijn de oecumenische inspanning te verdiepen.

Een derde partiële visie is dat de katholieke Kerk in Rusland wel degelijk bestaansrecht heeft, ook buiten bepaalde etnische groepen, maar dat haar zending volledig parallel loopt aan die van de orthodoxe Kerk. Ook een dergelijke visie, die voorkomt onder katholieken in Rusland, beroept zich op St. Paulus en de Heer zelf: 'Weliswaar prediken sommigen Christus uit nijd en strijd [...] met zelfzuchtige en onzuivere bedoelingen [...]. Wat dan nog? In elk geval wordt Christus verkondigd, met of zonder bijbedoeling. En daarover verheug ik mij. En ik zal mij ook blijven verheugen.' (Filippenzen 1, 15-18) 'Johannes zei tegen Hem: Meester, we hebben iemand in uw naam demonen zien uitdrijven, en wij hebben hem tegengehouden, omdat hij geen volgeling van ons was. Maar Jezus zei: Houd hem niet tegen, want iemand die in mijn naam een machtige daad verricht, zal niet gauw kwaad van Me spreken. Immers, wie niet tegen ons is, is vóór ons. (Marcus 9, 38-40) Tegelijkertijd zegt de Heer 'Wie niet met Mij verzamelt, verstrooit' (Matteüs 12, 30), en het is niet moeilijk te begrijpen dat de zending van de Kerk eronder lijdt wanneer ze op zichtbaar verdeelde wijze

wordt verricht. De Commissie *Pro Russia* van de H. Stoel heeft dan ook in 1992 erop aangedrongen dat er in de zending zoveel mogelijk wordt samengewerkt met de Kerk waardoor het christendom al een millennium lang in Rusland aanwezig is en dat er, in afwachting van een meer zichtbare eenheid, ook naar niet-christenen toe niet wordt gedaan alsof er helemaal geen eenheid is. Wat nodig is, is een 'oecumenische' missie die een eenheid verlangt te beleven die nog explicieter moet worden. Het is overigens interessant om te zien hoe, in mijn perceptie, de meer 'missionaire' katholieke presenties in Rusland geen orthodoxen willen 'bekeren' tot het katholicisme, maar ze juist helpen het geloof van hun doopsel te verdiepen met een bewustzijn dat je 'katholiek' kunt noemen (dat wil zeggen: van de eenheid en universaliteit van de Kerk), en juist ook met een verdieping door *vocerkovlenie* ('inkerkelijking', het geloof beginnen te praktiseren) in de orthodoxe Kerk, de Kerk van de eigen traditie. Zo zijn bij de kleine aanwezigheid in Rusland van de beweging waartoe ik zelf behoor, Gemeenschap en Bevrijding, meer orthodoxen dan katholieken betrokken, die juist worden geholpen hun orthodoxie te verdiepen.

Een vierde visie op samenwerking tussen orthodoxen en katholieken in Rusland is die van de 'strategische partners', naar een uitdrukking van metropoliet Ilarion Alfejev. In een tijd waarin christenen zich gezamenlijk omringd weten door een steeds secularistischer wordende mentaliteit kunnen katholieken en orthodoxen samen optrekken ter verdediging van bepaalde, meest ethische thema's, waarbij meer dogmatische thema's met rust worden gelaten. Ofschoon een dergelijke 'strategische' samenwerking zeker kan en moet gebeuren, en al gebeurt, denk ik ook nu dat als het daarbij blijft de oecumene uiteindelijk vastloopt. Ware samenwerking is voor christenen alleen mogelijk in naam van en op grond van Christus zelf, niet op enkele 'waarden' die uit Hem voortvloeien.

Als deze visies niet kloppen, of minstens partieel zijn, wat is dan de ware zin van de aanwezigheid van de katholieke Kerk in Rusland? Ik denk dat de uitdrukking die mgr. Paolo Pezzi, rooms-katholiek aartsbisschop van de Moeder Gods in Moskou, in een artikel (1 februari 2010) over de betekenis van de aanwezigheid van de katholieke Kerk in Rusland, gebruikt, zinvol kan zijn: het gaat om een 'symbolische aanwezigheid' in de etymologische betekenis van het woord, niet in de zin van onbelangrijk of noodzakelijkerwijs getalsmatig gering in omvang. In haar moet zich het hele katholieke bewustzijn concentreren, om zich te laten kennen en beminnen en om het verlangen, en dus de bede, om de door Christus verlangde eenheid te vereenvoudigen. Zonder aanwezigheid is wederzijdse kennis niet mogelijk en zonder kennis is noch liefde noch het verlangen naar eenheid mogelijk. Daarom is het belangrijk en goed dat er een bewust katholieke aanwezigheid in Rusland is, net zoals het van belang is dat er een bewust orthodoxe aanwezigheid is in voornamelijk katholieke omgevingen, zoals bijvoorbeeld de vele orthodoxe studenten aan het Pauselijk Oosters Instituut in Rome. Een dergelijke 'symbolische' aanwezigheid zal rekening houden met de leidprincipes die gelden sinds het streven naar eenheid bestaat: dat eenheid het werk van God is; dat de enige noodzakelijke voorwaarde eenheid in de substantie van het geloof is; dat 'psychologische voorbereiding' van het Kerkvolk zeer belangrijk is (dat er dus in de basissgemeenschappen wordt gebeden voor eenheid); dat de christelijke liefde allen ertoe moet brengen op enkele punten toe te geven om het wederzijds begrip te vergemakkelijken; dat de essentie van dialoog wordt gerespecteerd, namelijk dat alle gesprekspartners gelijk zijn; dat elke menselijke motivatie uit het zoeken naar eenheid moet worden buitengesloten; dat er alles aan moet worden gedaan om het zoeken naar eenheid geen nieuwe scheuringen binnen de verschillende kerken te laten veroorzaken.

De christen is degene die alles van Christus verwacht. De eerste oecumenische taak van een katholieke aanwezigheid, in welke omgeving dan ook, is daarom een 'beking van het verlangen': elkaar te helpen om trouw te blijven aan het antwoord op de vraag van Solovjovs Antichrist aan de laatst overgebleven christenen, de Lutherse professor Pauli, de Russische starets Johannes en paus Petrus II: 'Wat is jullie het dierbaarst in het christendom?' De genegenheid voor Christus brengt ook een liefde voor elkaar en voor de door Christus zelf

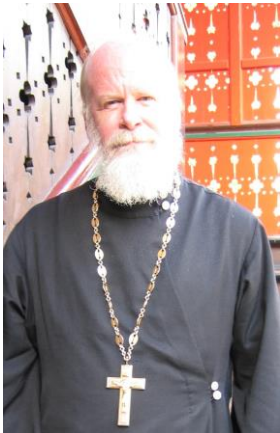
gewenste eenheid van de Kerk met zich mee. Het voorstel voor een 'beking van het verlangen' – 'Laten we voor de eenheid bidden in onze en in jullie parochies!' – moet mijns inziens het eerste thema zijn van welk oecumenisch gesprek dan ook. Laten we beginnen om samen te verlangen en Christus te vragen: dan zal God de methoden vinden om ons te geven wat we verlangen.

Wie zijn fundament in Christus heeft, is vrij van elk resultaat en van elke vorm. Wie zeker is van het wezenlijke, kan op alle niet wezenlijke punten concessies doen om de gevoeligheid van de ander tegemoet te treden. Er is bijvoorbeeld geen reden om in Rusland Pasen en de daarmee verbonden feesten te vieren volgens de door de orthodoxe Kerk gevolgde kalender, zoals ook gebeurt in andere landen met een orthodoxe meerderheid en zoals het Tweede Vaticaans Concilie expliciet toestaat. Ook met betrekking tot de naam en de canonieke vorm van de structuren van de katholieke Kerk in Rusland – 'bisdommen' of 'apostolische administraturen' – zouden concessies kunnen worden gedaan (in het bewustzijn dat die van veel katholieken een offer zouden vergen). Het primaire doel van de katholieke aanwezigheid is het bevorderen van een katholiek bewustzijn, waarbij katholiek hier niet primair de strikt confessionele betekenis, maar bewust de ruime betekenis heeft van universeel, één, algemeen, conciliair (*sobornaja*), gemeenschappelijk: het bevorderen van een dergelijk bewustzijn onder katholieken, orthodoxen en alle mensen van goede wil.

Ik zou willen afsluiten met een citaat uit *Oriente Lumen*, de apostolische brief van paus Johannes Paulus II uit 1995: 'De echo van het evangelie – dat woord dat nooit teleurstelt – blijft krachtig klinken, en wordt alleen afgezwakt door onze scheiding: Christus roept luid, maar de mens heeft moeite zijn stem te horen, omdat wij er niet in slagen met één stem te spreken. Laten we samen luisteren naar het smeken van de mensen die Gods Woord in zijn volle omvang willen horen. De woorden van het Westen hebben de woorden van het Oosten nodig opdat Gods Woord steeds verder zijn ondoorgrondelijke rijkdommen kan openbaren. Onze woorden zullen elkaar voor eeuwig in het hemelse Jeruzalem ontmoeten, maar wij vragen en willen dat op deze ontmoeting reeds vooruit wordt gelopen in de heilige Kerk die op weg is naar het volledige Koninkrijk. Moge God de tijdsduur en afstand verkorten. Moge Christus, het *Oriente Lumen*, spoedig, zeer spoedig, ons geven te ontdekken dat wij, ondanks vele eeuwen van verwijdering, elkaar zeer nabij waren, omdat wij samen, misschien zonder het te beseffen, op weg waren naar de éne Heer, en dus naar elkaar. Mogen de mensen van het derde millennium van deze ontdekking profiteren, wanneer zij eindelijk worden geraakt door een woord dat eenstemmig en dus geheel geloofwaardig is, gesproken door broeders en zusters die elkaar liefhebben en elkaar dankbaar zijn voor alles wat zij elkaar geven. Zo zullen wij met de zuivere handen van de verzoening komen te staan voor God, en de mensen van deze wereld zullen een nieuwe, gegronde reden hebben om te geloven en te hopen.' (nr. 28)

De Orthodoxe Kerk in Nederland en de Oecumene

door Aartspriester Theodoor van der Voort¹³²



“Zelf ben ik min of meer een product van de oecumene. Ik heb het grootste gedeelte van mijn arbeidzaam leven in loondienst gewerkt bij de Nederlandse Kerken”, zo vertelt orthodox priester Theodoor van der Voort tijdens zijn voordracht over de oecumene tussen de Orthodoxe Kerken in Nederland en de andere Kerken. Vanuit zijn grote ervaring met Orthodox Nederland en de oecumene beschrijft hij de belangrijkste ontwikkelingen.

Eerst heb ik 18 jaar gewerkt bij de Protestantse Kerken (Hervormd, Gereformeerd, de kleine Kerken) en de Oud-katholieke Kerk, als studie- en bureausecretaris van de Europa-commissie van de Werelddiaconaten (*Europa-commissie vanuit de naïeve hoop dat zo de Oost-Europese geheime diensten niet in de gaten zouden hebben dat het een Oost-Europa-commissie was*) en daarna nog zes jaar bij het rooms-katholieke ‘Kerk in Nood / Oostpriesterhulp’ om het hulpprogramma in Rusland op te zetten. Daarmee heb ik 24 jaar als orthodox priester mijn brood verdiend in de oecumene, bij katholieken en bij protestanten. Ik ben daar nog steeds dankbaar voor. Er is altijd een vertrouwen geweest, een wederzijdse genegenheid, een wederzijds respect, dat van geen van beide kanten ooit werd beschaamd.

Vier etappes

In de ontwikkeling van de deelname van de Orthodoxe Kerk aan de oecumenische beweging in Nederland is een aantal etappes te onderscheiden. De eerste etappe is de aanwezigheid van de Orthodoxe Kerk in Nederland als zodanig. Dan volgt de tijd van een zekere afhankelijkheid. De Orthodoxen in Nederland krijgen steun en hulp van de reeds aanwezige Kerken, de Katholieke Kerk en de Protestantse Kerken. Geleidelijk gaat de Orthodoxe Kerk ook zelf actief meedoen aan de oecumene. Toen was echter één van de grootste problemen dat de Orthodoxe Kerk in Nederland zich ook als zodanig moest gaan organiseren, want organisatorisch is zij geen eenheid. En de huidige fase is dat de zaak van de oecumene door Orthodoxen gestructureerd wordt aangepakt.

Orthodoxen in Nederland

De Orthodoxe Kerk is op wereldschaal groot, een wereldkerk, maar in Nederland een kleine Kerk. Als zodanig is ze ook begonnen. Van de eerste contacten met de Orthodoxie binnen Nederland is weinig meer te merken, hoewel er in de 18^e eeuw een Orthodoxe kerk in Amsterdam was. De eerste permanente aanwezigheid kwam met het huwelijk tussen kroonprins Willem, later koning Willem II, en Anna Paulowna, dochter van tsaar Paul, die naar Nederland kwam. In het paleis in Den Haag was een Russisch-orthodoxe kerk gevestigd, uiteraard vooral voor de koningin en voor de leden van de Russische ambassade. Alles werd betaald door de diplomatieke dienst. Men had als Orthodoxe Kerk geen steun nodig van de Nederlandse Kerken. Dat gold overigens ook voor de andere vertegenwoordigingen van landen met een orthodoxe meerderheid: Bulgarije, Servië / Joegoslavië en Roemenië. Dat werd anders na de Russische Revolutie in 1917. Tot 1922 werden mensen uit Rusland verbannen. Ook in Nederland kwamen Russische vluchtelingen

¹³² Dit artikel is een geautoriseerde inkorting en bewerking van een lezing op het Pokrofsymposium te Hernen op 24 november 2013. Optekening vanaf een bandopname door Paul Brenninkmeijer, inkorting door Leo van Leijssen.

terecht. Ze werden opgevangen met de steun van de Oecumenische Raad, een voorloper van de 'Raad van Kerken in Nederland', en van kleine Kerken zoals de Doopsgezinden en de Remonstranten. In diezelfde periode werd in Parijs het *Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge* opgericht. Om geld in te zamelen voor dat instituut maakten studenten zangtournees door West-Europa, ook in Nederland. Uit de tijd tussen de twee wereldoorlogen kun je regelmatig berichten vinden dat Nederlandse kerken hun ruimte beschikbaar stelden, zodat Orthodoxen er hun diensten konden vieren.

Open naar niet-orthodoxe omgeving

Geleidelijk komt dan de zaak in een stroomversnelling. Niet alleen Russen, Roemenen, Bulgaren, Serviërs en Grieken hadden belangstelling voor de Orthodoxie, men trad ook steeds meer naar buiten. Archimandriet, later bisschop, Dionissy schreef een boek in het Nederlands dat geïnteresseerden een beeld geeft wat de Orthodoxe Kerk is, wat haar overtuiging is en hoe ze is georganiseerd. Aan rooms-katholieke kant was er Pjotr Hendrix die vooral was gericht op de Orthodoxe Kerk in de Sovjet-Unie. Hij ging er regelmatig naartoe en gaf, in Nederland teruggekomen, dan enthousiaste lezingen. Begin jaren '40 begon de Nederlandstalige Orthodoxie. Archimandriet Jacob en vader Adriaan stichtten in Den Haag een orthodox klooster dat van meet af aan de liturgie in het Nederlands viert. Dat was een breekpunt. Veel tijd werd aan het vertalen van de dienstboeken besteed.

Vanuit de contacten met de Russische immigratie en de Russische parochies brak ook elders wat door. Jan Haveman, lector in de sociologie in Groningen, had goede contacten met de priester in Den Haag en met de Russische immigratie in Parijs, en werd orthodox. Hij werd eerst diaken en daarna priester gewijd. Samen met zijn vrouw en dochters en de studentengemeenschap in Groningen ontstond daar een zeer bloeiende Nederlandstalige parochie. De Orthodoxe Kerk was nog onbekend. Vader Jan trad graag naar buiten en zo ontstond een beweging van Nederlandstalige orthodoxen zelf, die de maatschappij en de bevolking in contact bracht met de Orthodoxe Kerk.

Een ander moment was de komst van gastarbeiders uit Joegoslavië. Griekse gastarbeiders vonden hier al Griekse kerken, niet gebouwd door de kerk maar door Griekse scheepsmagnaten, bijvoorbeeld in Rotterdam. Maar de orthodoxe Serviërs, Montenegrijnen en Macedoniërs die hierheen kwamen, troffen die niet aan. De Gereformeerde Kerken in Nederland nodigden vader Janko Stanić uit hier voor hen de pastor te zijn. Ze gaven hem een salaris en hebben hem tot zijn dood goed verzorgd. De Grieken hebben zich het langst afzijdig gehouden. De andere Orthodoxen waren meer geïnteresseerd in contacten met de Nederlandstalige bevolking.

Orthodoxe samenwerking

Eind jaren zeventig begon onder orthodoxen in Nederland - onder wie inmiddels ook een aardig aantal Nederlanders - het gevoel te ontstaan: we moeten gaan meedoen met een aantal zaken waarmee andere kerken in Nederland ook bezig zijn en dat organiseren. De orthodoxen om de tafel krijgen was niet eenvoudig. Er was wantrouwen, met name uit Russische hoek. De Russisch-orthodoxe Kerk was verdeeld, met het patriarchaat Moskou in de Sovjet-Unie en wat bisdommen en parochies daarbuiten. Daarnaast ontstond in de emigratie de 'Russisch-orthodoxe Kerk in het Buitenland', die erg tsaristisch en restauratief was. Daartegen is een tegenbeweging opgekomen: het Russisch-orthodox aartsbisdom in Parijs (*rue Daru*) onder de Oecumenisch Patriarch van Constantinopel. Zo had je, ook in Nederland, drie verschillende Russisch-orthodoxe Kerken. In Nederland kende men elkaar wel, maar bepaalde concrete zaken werden niet met elkaar besproken, dat kwam er gewoon niet van. We hebben om dat tóch voor elkaar te krijgen iets gedaan dat buiten het orthodoxe zichtveld lag: toetreden tot de Stichting Oecumenische Hulp aan Kerken en Vluchtelingen.

We hebben die toetreding gebruikt, om niet te zeggen, *misbruikt*, om orthodoxen bijeen te krijgen. Al gauw brak het ijs en onderstonden normale verhoudingen. Tot een echte actieve deelname aan de Stichting Oecumenische Hulp is het nooit gekomen. Wel kwam de vraag van de Raad van Kerken op: Zouden jullie niet met ons willen meedoen? We hebben in 1980 de Vereniging van Orthodoxen 'Heilige Nikolaas van Myra' opgericht met de zegen van een aantal bisschoppen.

Nieuwe ontwikkelingen

De Raad van Kerken nodigde die Vereniging van Orthodoxen uit, maar deze kon geen lid worden want ze was een vereniging en geen kerk. Daar is toen iets op bedacht: gastlidmaatschap. Wij werden uitgenodigd voor de vergaderingen, die altijd erg boeiend waren. Ik heb dat een aantal jaren zelf mogen doen. Aan de meer dogmatische fundamenten van bepaalde zaken hebben we ons kleine steentje mogen bijdragen. De Vereniging van Orthodoxen bestaat nog steeds en neemt sinds enige tijd ook deel aan het Contact In Overheidszaken (CIO) over gevangenispastoraat, het pastoraat bij de krijgsmacht en dergelijke. Dat is een nieuwe ontwikkeling: je merkt dat men het prettig vindt dat we meedoen. Soms word ik gebeld door een pastor van één of andere penitentiare inrichting vanwege een probleem met een Russischsprekende gedetineerde. Meestal kan ik dan inderdaad enige verlichting brengen.

De belangstelling voor de Orthodoxe Kerk, ook in de maatschappij en de media, is groot. Die laatste zijn ons doorgaans goed gezind: een mooie foto in de krant, koren uit orthodoxe kathedralen die worden bejubeld. En er zijn inmiddels nieuwe ontwikkelingen binnen de Orthodoxe Kerk in Nederland. In 1994 was er in Chambésy (Zwitserland) een intra-orthodoxe vergadering over de diaspora. Er werd besloten dat elk land een eigen orthodoxe bisschopsconferentie moest krijgen. Voor Duitsland en voor Frankrijk heeft dat zin, want daar zitten nogal wat orthodoxe bisschoppen. In Nederland zijn echter helemaal geen orthodoxe bisschoppen, wel in Brussel. Er is nu een orthodoxe bisschopsconferentie voor de Benelux, zetelend in Brussel, waar zowel de Grieken als de Russen een bisschop hebben. In Nederland moet men echter om te worden erkend voor contact met de overheid iets Nederlands zijn. Daartoe is inmiddels een Nederlandse stichting, Orthodoxe Kerk in Nederland, opgericht voor alle contacten met de Nederlandse overheid en maatschappij alsook met de andere Kerken.

Niet meer weg te denken

Wat betreft de Orthodoxe Kerk in Nederland en in het iets bredere West-Europa zijn nog enkele dingen op te merken. Het *Institut Saint Serge* heeft zijn orthodoxe theologie verder ontwikkeld in een open dialoog met de Westerse Kerken. Dat is één van de redenen dat er in het Russisch-orthodoxe aartsbisdom van West-Europa onder de obediëntie van Constantinopel geen belangstelling is om terug te keren naar Moskou waar we destijds vandaan kwamen. Zeventig à tachtig jaar na die breuk is er zo'n grote eigen ontwikkeling geweest dat het moeilijk is om weer onder Moskou te vallen. Bepaalde vrijheden die we kennen als bisschop, priester of leek zijn in Rusland met zijn Sovjetverleden en tsaristische verleden, eigenlijk ongehoord. We zijn veel opener en democratischer dan in Rusland nu mogelijk is.

De Orthodoxe Kerk, hoe klein dan ook in Nederland, is niet meer weg te denken uit onze samenleving. We zijn er en we zijn een groeiende kerk. Het aantal dopen in onze parochie - ik kan niet over de andere parochies spreken - is twintig keer het aantal begrafenissen en er zijn ook volwassenendopen. De orthodoxe parochies groeien zowel in aantal als in grootte. Inmiddels krijgen we veel vragen die we moeten afwijzen. Mij wordt al gevraagd door rooms-katholieken in Deventer: Kan ik bij u de communie niet ontvangen, want ik weet tenminste

dat u elke zondag dienst heeft. Ik zeg: Neen, dat gaat helaas niet en dat blijft ook zo. Als we daartoe zouden overgaan, dan zouden we de Rooms-katholieke Kerk een slechte dienst bewijzen, omdat we daarmee zeer betrokken katholieken naar ons toetrekken. Tijdens de laatste Open Monumentendag werden voorbeelden gegeven van kerken die bibliotheek waren geworden. Wij hadden iets tegenovergesteld: een winkel die kerk is geworden - tamelijk uniek. De Orthodoxe Kerk probeert met de gespreksmogelijkheden die ze heeft deel te nemen aan dat wat dat de Kerken in Nederland bezighoudt en daaraan ons steentje bij te dragen.

Wie is God? – recensie

door Mgr. dr. Gerard de Korte



In ons land hebben de christelijke geloofsgemeenschappen wel betere tijden gekend. Al langer heeft de vrijzinnige stroming te maken met teruggang. Maar ook de twee grote volkskerken, de Protestantse Kerk in Nederland en mijn eigen Rooms-katholieke Kerk, moeten al vele jaren een krimp accepteren. De beide kerken samen verliezen per jaar minstens 150.000 gelovigen op een totaal van 6 miljoen zielen. Naast de kwantitatieve teruggang kunnen we ook vragen stellen bij de kracht van het geloof. Niet weinig gelovigen zijn immers uitermate onzeker geworden over de inhoud van hun geloof. Niet alleen buiten de kerk, maar ook binnen parochies en kerkelijke gemeenten wordt stevig aan het Godsbestaan getwijfeld. Vragen die lange tijd alleen bij een relatief kleine groep intellectuelen speelden, zijn vooral de laatste vijftig jaar gedemocratiseerd. De 19^{de}-eeuwse ‘meesters van het wantrouwen’ hebben hun doel bereikt. De doorwerking van de denkbeelden van Feuerbach, Marx, Darwin, Freud en Nietzsche kunnen we niet snel overschatten. Het Godsgeloof is bij tallozen intens aangevochten. Naast deze diep insnijdende religieuze onzekerheid is er tegelijkertijd ook bij talloze tijdgenoten een religieus verlangen. Het vormt voor de kerken een uitdaging om dit religieus verlangen te laten corrigeren én verbinden met het Bijbelse getuigenis omtrent het geheim van God. De toekomst van vitaal christelijk leven in ons land heeft immers alles te maken met de overgave aan de Bijbelse God. Tegen die achtergrond kan het boek *Christelijke Dogmatiek* van de hoogleraren G. van den Brink en C. van der Kooi een nuttige hulp zijn voor kerkelijke werkers, in de brede zin van het woord, en hen die daarvoor in opleiding zijn.¹³³ Juist zij immers geven binnen de geloofsgemeenschappen via verkondiging, catechese en andere vormen van geloofscommunicatie stem aan het christelijk geloof. Zij kunnen mensen helpen om de geloofssprong te wagen en te gaan leven in vriendschap met de Bijbelse God. Het lukt de auteurs om op een heldere en toegankelijke wijze te schrijven, ook over de namen, eigenschappen en het wezen van God. Dit gebeurt in het vierde hoofdstuk van de *Christelijke Dogmatiek*. In deze bijdrage staat juist dat hoofdstuk centraal.

Triniteit als ordeningsprincipe

Het vierde hoofdstuk wordt voorafgegaan door een hoofdstuk waarin vanaf het begin duidelijk wordt dat de triniteit de toegangspoort vormt voor de godsleer. Zo leggen de auteurs vanaf het begin hun geloofspapieren duidelijk op tafel. Het woordje ‘god’ is in onze cultuur in zekere zin een onbeschermd handelsartikel. Van alles en nog wat wordt op de religieuze markt met ‘god’ verbonden. Tegen die achtergrond kiezen de beide auteurs voor een heilzame helderheid. Over het geheim van God spreken ze vanuit de omgang van God met zijn volk Israël, met als hoogtepunt Gods openbaring in de gestalte van Jezus Christus. In die zin kiezen de auteurs voor de wijsheid van Blaise Pascal: “God spreekt op de juiste manier over God” (*Pensée*, 303). Gods zelfopenbaring is dus het uitgangspunt voor het spreken over de goddelijke eigenschappen. In die zin kiezen ze terecht voor theologie als ‘nadenken’. Niet voor niets vormt een klassieke definitie voor theologie: ‘geloof op zoek naar inzicht’. Vanuit een gelovig perspectief denkt de theoloog na over de gegevens van de Bijbelse openbaring. Theologie is reflectie op het geloof vanuit het geloof. Godskennis is daarom principieel niet objectiveerbaar maar omgangskennis en relationeel van aard. Vanuit dit uitgangspunt wordt in *Christelijke Dogmatiek* ook het thema van de eigenschappenleer en het wezen van God behandeld. Je leert God pas kennen als je met Hem de weg van het

¹³³ Dr. G. van den Brink, dr. C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding*. Boekencentrum, Nijmegen, 2012

geloof gaat. Godskennis is verbondskennis. Alle Godskennis komt voort uit Gods toewending naar ons als Vader, Zoon en Geest. Via Israël, Jezus Christus en de vroegchristelijke gemeente komt God naar ons toe en leren wij Hem kennen. In de *Dogmatiek* wordt een terecht onderscheid gemaakt tussen God kennen en God begrijpen. Ons menselijk spreken over de transcendente God blijft altijd geschonken en fragmentarisch van karakter. We stuiten hier op de waarheid van de negatieve theologie in de christelijke traditie. God is God en niet te vangen in onze te kleine beelden. Tegelijkertijd hebben gelovigen in Israël door de eeuwen heen door de omgang met God echte kennis over Hem opgedaan, kennis die is neergelegd in namen voor God en eigenschappen van Hem.

Namen van God

De naam van God in het Oude Testament vormt het vierletterwoord JHWH. Met deze naam openbaart God zich en is Hij aanspreekbaar. Zo openbaart God zich als een God van het Verbond die wil leven in gemeenschap met mensen. Hij is een God die zijn volk wil bevrijden uit het slavenhuis van Egypte. Het vierletterwoord vormt een afleiding voor het Hebreeuwse werkwoord voor 'zijn' of 'leven' en kan worden vertaald met 'Ik ben die ik ben' maar ook met 'Ik zal zijn die ik zijn zal'. In deze vertalingen komt enerzijds Gods vrijheid in beeld maar anderzijds ook zijn nabijheid. Vanuit deze achtergrond omschrijft Karl Barth God als "*der Liebende in der Freiheit*". De hoge en heilige God is tegelijkertijd de God die zich liefdevol neerbuigt tot de wereld. In de *Dogmatiek* wordt overigens kort en helder de godsdienstfenomenologische context geschetst. In het Oude Israël bestond een tendens naar monolatrie (aanbidding van één God), maar tot een monotheïsme is het nooit gekomen. De aanbidding van JHWH vindt plaats binnen een religieus pluralistisch milieu vol krachten, machten en goden die zich als vererenswaardig opdringen. De schrijvers van het Nieuwe Testament willen over God niet meer spreken zonder de naam van Jezus. Jezus is de Messias, Gods Gezalfde. Hij is de Emmanuel: God- met ons. Meer nog: Hij is de afstraling van Gods heerlijkheid (*kabod*). Wie God is, wordt op beslissende wijze getoond door de gekruisigde en opgestane Jezus Christus. De eerste christenen durven Jezus dan ook 'kurios', Heer, te noemen. Het is dezelfde naam die God krijgt in de Griekse vertaling van het Oude Testament.

Vreemde verleiding?

Binnen de Kerk heeft men niet alleen de Bijbelse namen van God geïnterpreteerd, maar ook de eigenschappen zoals die in de Schrift staan opgetekend. In de *Dogmatiek* wordt terecht de nadruk gelegd op het doxologische karakter van het Bijbelse spreken over Gods eigenschappen. Ze komen bij uitstek voor in de lofprijzing van gelovigen. Al langer bestaat er in de theologie een stevige discussie over de invloed van het Griekse denken bij het kerkelijk spreken over Gods eigenschappen. Sommigen noemden het gebruik van Griekse filosofie door christelijke theologen zelfs een 'vreemde verleiding'. Griekse concepten zouden de christelijke Godsleer hebben vervuild. De auteurs hebben over dit thema een genuanceerd standpunt. Maar op twee punten zien ze dat het mis gaat bij de christelijke opname van het Grieks-filosofisch godsbegrip. Onder invloed van het Griekse denken ontstond er allereerst een scheefgroei in het theologisch spreken over de verhouding tussen Gods hoogheid en zijn toewending. Anders gezegd: de nadruk op Gods transcendentie gaat ten koste van de relationele dimensie van de Bijbelse God. Ten tweede heeft de invloed van de Grieks-filosofische traditie christelijke theologen er toe gebracht te gemakkelijk vanuit de schepping naar de Schepper te redeneren. Tegen die achtergrond wordt ook het analogiedenken van Thomas van Aquino besproken. Binnen het huidige rooms-katholieke Thomasonderzoek is Thomas, anders dan in het 19^{de}-eeuwse neothomisme, primair een Bijbels theoloog. Dankzij de zelfopenbaring van God in Israël en in Jezus Christus, en niet primair dankzij een veronderstelde ontologische gelijkheid tussen Schepper en schepping, kan duidelijk worden welke betekenisaspecten van woorden als 'rechtvaardig' of 'liefdevol' op God van toepassing

zijn, ofwel: waar de analogie zich bevindt. Zo vormt het trinitair spreken van de christelijke gemeenschap ook het ordeningsprincipe voor de eigenschappenleer. Vanuit Gods eigenschappen kan uiteindelijk ook worden gesproken over Gods wezen. Gods eigenschappen bepalen zijn wezen.

Concluderende opmerkingen

Van den Brink en Van der Kooi leveren een glashelder betoog. Hun *Christelijke Dogmatiek* is vanuit een degelijk gereformeerd perspectief geschreven maar tegelijk met een brede katholieke openheid. In het voetspoor van de grote meerderheid van hedendaagse protestantse en rooms-katholieke systematisch theologen zetten de auteurs bij hun nadenken over het Godsgeheim in bij het trinitair belijden van de Kerk. Een en ander impliceert terecht het primaat van de Bijbelse geschriften voor het theologiseren. Christelijke theologie is het nadenken over Gods liefdevolle en reddende toewending naar de wereld als de Drieëne. Gods heilshandelen bepaalt primair ons denken over wie God is en dus ook ons spreken over Gods eigenschappen en wezen. Godskennis is omgangskennis. Terecht krijgt de lofprijzing daarbij alle aandacht. Bij uitstek in de liturgie geeft de Kerk aan God terug wat ze zelf van Hem heeft ontvangen en wie Hij voor haar bleek te zijn. Alles bijeen vormt *Christelijke Dogmatiek* een standaardwerk met een open, oecumenische toon. Hopelijk zullen veel 'leraren' binnen de christelijke gemeenschap door deze *Dogmatiek* worden geholpen. Zo kan deze erudiete studie een heilzame bijdrage bieden aan de voortgang van het geloof in de God van de Schriften in ons land.

De mythe van het zogenaamde ‘religieuze geweld’ – recensie

door Gied ten Berge



In 2009 schreef de Amerikaanse theoloog William T. Cavanaugh het boek *The Myth of Religious Violence*.¹³⁴ Dit boek is in ons land nog te weinig doorgedrongen. Discussies over religie en samenleving werden in de afgelopen vijftien jaar vaak gedomineerd door seculiere zwartkijkers die vonden dat religie en geweld twee gevaarlijke zijden van dezelfde medaille zijn. William Cavanaugh is van mening dat een exclusieve toeschrijving van geweld aan religie op een mythe berust die zelf om nadere analyse vraagt. Cavanaugh zou je een ‘politiek filosofisch’ of ‘sociologisch’ theoloog kunnen noemen. In een eerdere studie, *Torture and Eucharist* (1998), werkt hij bijvoorbeeld uit dat de eucharistie het verzoenende, vredebestichtende antwoord van de Kerk is op een wereld waarin marteling en geweld erkende sociaal disciplinerende functies vervullen. In *Theopolitical Imagination* (2002) herwaardeert hij de liturgie als ‘een politieke daad’ in een tijd van globalisering en consumentisme. Daarna schreef hij nog *Being Consumed* (2008), waarin hij de begeerte die ten grondslag ligt aan het marktdenken plaatst tegenover het christelijk verlangen naar gerechtigheid. Zijn laatste boek bevat vier fascinerende hoofdstukken die voor een verdere doordenking zeer de moeite waard zijn.¹³⁵ Ik geef daartoe aan het slot een aanzet.

Seculiere ideologieën zijn wel zo gewelddadig

In het eerste hoofdstuk van *The Myth of Religious Violence* behandelt Cavanaugh de anatomie van de mythe met als voorbeelden negen bekende theoretici van de religie, die allemaal vinden dat religie een, zo niet dé belangrijke oorzaak is van het geweld in de wereld. ‘Religie is absolutistisch’, zeggen John Hick, Charles Kimball en Richard Wentz. ‘Religie betekent verdeeldheid’, stellen Martin Marty, Mark Juergensmeyer en David Rapoport. ‘Religie is niet rationeel’, vinden Bhikhu Parekh, Scott Appleby en Charles Selengut. Geen van hen definieert echter behoorlijk wat dat ‘gevaarlijke’ verschijnsel religie wel of niet betekent. Ze komen daardoor hopeloos in de knoop met seculiere, levensbeschouwelijke fenomenen van politieke aard. Hoe kan bijvoorbeeld de militante atheïst Christopher Hitchens, zo vraagt Cavanaugh zich af, het geweld van marxisten en nationalistenvoor het gemak ook maar ‘religieus’ noemen terwijl hij deze fenomenen tegelijk als ‘seculier’ blijft beschouwen? In een interview zegt Cavanaugh, dat dat misschien komt omdat Hitchens alles religie lijkt te noemen, wat hem niet bevalt. "Er is geen reden om te veronderstellen dat zogenaamde seculiere ideologieën als nationalisme, patriottisme, kapitalisme, marxisme en liberalisme minder gevoelig zouden zijn voor absolutisme, verdeeldheid en irrationaliteit dan het geloof in, bijvoorbeeld, de God van de Bijbel", concludeert Cavanaugh.

Religie is niet altijd en overal hetzelfde fenomeen

In hoofdstuk 2 laat Cavanaugh de lezer zien dat er niet alleen sprake is van een begripsverwarring die voortkomt uit een essentialistisch, vaag idee van wat religie zou zijn, maar ook dat de liberale religiekritiek wordt beheerst door een relatief recente ‘uitvinding’ van wat Westerse koloniale machthebbers onder religie hebben verstaan. Hij laat bijvoorbeeld zien dat complexe religieuze formaties, in het bijzonder de religies van het oosten die we nu kennen onder de namen boeddhisme en hindoeïsme, pas door Westerse koloniale machten

¹³⁴ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford, 2009

¹³⁵ Lecture by William T. Cavanaugh (30 juli 2012): <http://www.youtube.com/watch?v=tb1ZHISfJk>

Interview with prof. William T. Cavanaugh, 9 augustus 2012: http://www.youtube.com/watch?v=l8uleZ3Z_I0

als 'religies' zijn geconstrueerd en geëtiketteerd. Ze moesten als zodanig worden 'uitgevonden' en een naam krijgen om zo voor Westerse bestuurders identificeerbaar en beheersbaar te zijn en te passen in de eigen Europese schema's waarin geen plaats was voor ongreepbare, 'inheemse' levensbeschouwelijke krachten en hun mogelijk kritische potentieel. Met deze etiketten werd op de koloniën in Azië een soort 'moderne' scheiding van 'religie' en 'politiek' los gelaten, ofschoon de werkelijkheid daar juist heel anders was en zeker niet zo afgebakend als in Europa. Dit hoofdstuk leidt tot twee conclusies. In de eerste plaats dat er geen 'transhistorisch' en geen 'transcultureel' fenomeen van religie bestaat, en in de tweede plaats dat die manier van interpreteren het geweld van de moderne, liberale staat moet legitimeren.

De 'Godsdienstoorlogen' gingen niet over godsdienst

Het derde hoofdstuk is geheel gewijd aan de ontrafeling van de vermeende 'transhistorische' dimensie van religie. Cavanaugh gaat daarvoor de ontstaansgeschiedenis van het begrip religie na, waarvan hij vaststelt dat het in de Oudheid niet eens bestond, omdat er toen geen onderscheid werd gemaakt tussen het sacrale en het profane. In de Middeleeuwen werd het begrip 'religieus' gereserveerd voor monniken die, anders dan leken, een leven van gebed leiden in afgezonderde kloosters. In de 16^{de} eeuw, tijdens de Renaissance en de Reformatie, kreeg het begrip religie voor het eerst een algemenere betekenis, maar nog zonder dat er een seculiere tegenpool te bekennen viel. Anderhalve eeuw na de Reformatie bleek het begrip pas bruikbaar voor politieke denkers als Locke en Hobbes, die de oorlogen in de 17^{de} en 18^{de} eeuw aan de godsdiensten toeschreven. Waarom? Daarmee legitimeerden ze hun opvatting dat de religie ondergeschikt diende te zijn aan de staat.

Cavanaugh gaat secuur in op de zogenaamde Godsdienstoorlogen in de 17^{de} en 18^{de} eeuw. Hij is het eens met Davis en andere historisch-sociologen, die tot de conclusie kwamen dat er in de historiografie van het oorlogsgeweld van die tijd veel te weinig aandacht is geweest voor politieke, sociale en economische oorzaken van het geweld en dat de term 'Godsdienstoorlog' er daarom niet op past. Hij bestrijdt de hardnekkige opvatting als zou de moderne, seculiere staat zoals wij die kennen, destijds in het leven zijn geroepen om het godsdienstige geweld in Europa te beteugelen. Cavanaugh laat zien hoe algemeen verspreid die mythe, ook bij de door hem behandelde auteurs, nog altijd is. Staten wilden destijds de godsdienst inderdaad onderwerpen, maar vooral als autonome, grensoverschrijdende kracht, niet vanwege het motief om het 'religieuze geweld' in te dammen. Ging het toen dan niet om redeloos geweld tussen katholieken en protestanten dat door de moderne staat moest worden onderdrukt? Cavanaugh behandelt maar liefst 45 verschillende casussen van gewapende conflicten en oorlogen uit die periode in Europa, tussen katholieke vorsten onderling, tussen protestantse vorsten en ook van katholiek-protestantse bondgenootschappen tegen één protestantse of één katholieke derde partij. Bij niet één daarvan bleek religie het motief te hebben gevormd. Hij stelt vast dat het vele geweld in die tijd niet voortkwam uit de religieuze tegenstellingen, maar vooral uit het opkomende absolutisme, dat een eigen groeiende behoefte aan de dag legde om tot nationale, territoriale begrenzingen te komen. Dit betekent niet dat Cavanaugh de oorlogen en het geweld in de 17^{de} en 18^{de} eeuw als 'alleen maar seculier' ziet. De godsdiensten moesten daarin mee, maar waren daarom nog niet de belangrijkste drijvende kracht. Het absolutisme legde volgens hem toen de basis voor het ontstaan van het seculiere nationalisme dat in de 19^{de} en 20^{ste} eeuw een nog veel gewelddadiger gedaante zou aannemen dan godsdiensten en gelovigen onderling ooit hebben laten zien.

De term 'religieus geweld' maskeert het zicht op geweld

Het laatste hoofdstuk handelt over de politieke toepassingen van de mythe vandaag. Cavanaugh doet hier een aantal aanbevelingen. Hij is van mening dat de mythe van het

'religieuze geweld', door het generaliserend koppelen van beide verschijnselen, een bijzondere categorie creëert, waarbinnen religies gemakkelijk als primitief en gewelddadig kunnen worden voorgesteld. Dit dient vandaag een bijzonder ideologisch doel, namelijk om het eigen, 'seculiere geweld' van 'beschaafde' naties te kunnen legitimeren in vooral die landen die de gevangenen zouden zijn van een godsdienst (de islam) die inherent zou zijn aan primitief terrorisme. In twee op de VS gerichte *case studies* licht hij toe hoe de mythe binnen zijn eigen land wordt toegepast. De eerste gaat over de Amerikaanse jurisprudentie die religie in de openbare ruimte verbiedt, maar religieus getoonzet patriotisme daarvan uitzondert. De andere casus gaat over de retoriek die na 9/11 het hele politieke spectrum tot gewelddadige onderdrukking van islamitisch fundamentalisme dwong en de secularisatie van de islamitische samenlevingen met geweld wilde afdwingen. De populaire atheïstische auteur Christopher Hitchens ging zelfs zover dat hij de *reborn christian* president Georges Bush prees vanwege diens 'Wilsoniaanse' oorlog tegen Irak, die de wereld moest verbeteren. Ondanks zijn godsdienstigheid had Bush goed meegeholpen een einde te maken aan het 'religieuze geweld'.

De mythe van het religieuze geweld kan volgens Cavanaugh maar beter uit het wetenschappelijke discours worden gebannen en plaats maken voor studies van het geweld die andere benaderingen kiezen. Hij doet een vijftal suggesties waaronder een aanbeveling voor nader onderzoek naar de westerse stijl van secularisme, opgevat als een toevallige historische set van sociale akkoorden die geen universele oplossing betekenen van een vermeend universeel probleem dat 'religie' heet en dat in essentie gewelddadig zou zijn.

The Myth of Religious Violence is door de bekende Amerikaanse theoloog Walter Brueggemann positief ontvangen. "Cavanaugh laat niet alleen zien wat de mythe eigenlijk inhoudt, hij verschaft ook de details om precies te laten zien, dat de mythe niet is gefundeerd in de realiteit." Ook in het toonaangevende tijdschrift *Modern Theology* stoort men zich aan de arrogante 'zelfbediening' waarmee sommige seculiere, liberale auteurs zich in recente geweldsdiscussies tegenover religies hebben opgesteld en wordt gesignaleerd dat deze door Cavanaugh op effectieve wijze worden ontmaskerd. Hans Achterhuis stelt in zijn magnum opus *Het Geweld* (2008), ironisch, dat wie meent dé oorzaak van het geweld te hebben gevonden, die oorzaak dan maar zo spoedig mogelijk 'met alle geweld' moet elimineren. Uit Cavanaugh's boek blijkt glashelder hoe zinloos en ineffectief een dergelijke 'kruistocht' tegen de factor religie zou zijn. Achterhuis definieert geweld als "het min of meer intentioneel toebrengen of dreigen toe te brengen van schade aan mensen of voorwerpen". Dat is een uitgangspunt dat helpt om àlle geweld, zonder ideologisch onderscheid, kritisch te onderzoeken, of het nu door 'religieuze' Talibanstrijders wordt uitgeoefend of met behulp van 'seculiere' *drones*.

Ook religies zijn tot vrede in staat

Lastig aan Cavanaugh's boek vind ik, dat hij toch weinig reflecteert op een mogelijke samenhang tussen religie en geweld. Misschien is zijn boek eigenlijk alleen maar een poging om 'religie' te redden uit de handen van secularisten, vergelijkbaar met de manier waarop secularisten 'Westerse waarden' menen te moeten beschermen tegen religieuze fundamentalisten. Of je godsdienstig bent of niet, niemand ontkomt er aan drager te zijn van het almaar muterende geweldsvirus. Je kunt er oud mee worden als het maar niet de kans krijgt om actief te worden. Het wordt pas echt gevaarlijk als we menen het geweld te kunnen uitroeien bij de ander door hem te ontkennen, te isoleren of met alle geweld te elimineren. Maar ook het onderzoeken van de bijzondere historisch-religieuze gelaagdheden in conflicten, die mensen bijvoorbeeld motiveren een ogenschijnlijk seculier nationalisme te ontwikkelen of om hun religie eigenmachtig in dienst te stellen van een gewelddadig nationalisme of een andere politieke ideologie, kan dan noodzakelijk zijn. Draagt het bijvoorbeeld bij aan meer inzicht in het huidige conflict over de Israëliëse bezetting van Palestina door het geheel los te zien van de religieuze lagen van dit conflict? Is het niet

zinvoller om bijvoorbeeld religieuze verschillen en geschillen binnen de religies meer serieus te nemen, omdat ze het politieke landschap steeds meer inkleuren? Er zit een spanning tussen de kritiek van Cavanaugh op het gebruik van een bijna ondefinieerbaar begrip van religie en zijn poging om het toch te willen beschermen tegen misbruik.

Naarmate je naar het slot van het boek gaat, zijn de vele voorbeelden en herhalingen van argumenten af en toe wel wat overdadig. Cavanaugh heeft niettemin een belangrijk boek geschreven. Het is goed dat theologen en politiek-filosofen zoals hij de confrontatie met fundamentalisten en zelfingenomen secularisten blijven zoeken. Nederland kan in ieder geval wel iets meer uitdaging en scherpte in het debat over religie en geweld gebruiken van de kant van theologen. Theo de Wit en Marcel ten Hoven hebben daarmee in hun bundel *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland* (2006) al wel een belangrijke aanzet gegeven. Als ik aan Nederland denk, denk ik aan Paul Cliteur die 'religieus geweld' simpelweg toeschrijft aan het volgen van een goddelijke bevelstructuur en aan Hirsi Ali die vanuit Amerika erop blijft hameren dat de hoofdmoot van alle moslims gewelddadig zou denken en op geen enkele manier bereid is om discussies binnen de islam over het gebruik van geweld serieus te nemen. Maar bijvoorbeeld ook aan Afshin Ellian, Frits Bolkestein, Michiel Hegener, August Hans Den Boef, Ciska Dresselhuys en andere 'cultuurpessimisten' die de afgelopen jaren overal religieus geweld zagen opdoemen dat door 'culturrelativisten' niet zou worden herkend. Een Nederlandse uitgave van het boek van Cavanaugh, met een voorwoord over de Nederlandse situatie vandaag, zou in ieder geval een lichtende bijdrage aan het debat kunnen zijn.

Het postmoderne, deconstructiewerk van Cavanaugh verdient instemming omdat het niet zomaar kritiseert, maar daarmee tegelijk ruimte schept. Al zijn ook volgens hem godsdiensten niet heilig, voor mij spreekt uit zijn boek tegelijk een vertrouwen dat het vermogen van godsdiensten om juist wèl bij te dragen aan vrede niet op voorhand mag worden ontkend. Kan iedereen bijdragen tot vrede? "Wij persoonlijk geloven dat dit mogelijk is", schreef paus Johannes XXIII in *Pacem in terris*, zijn beroemde encycliek over het vredesvraagstuk uit 1963. De paus deed daarvoor toen in groot vertrouwen niet alleen een beroep op katholieken en andere christenen, maar ook op aanhangers van andere religies en op alle mensen van goede wil. Zonder dat vertrouwen is de wereld een zwart gat.

On George Weigel's Evangelical Catholicism - *recensie*

by Eduardo Echeverria



George Weigel, a Senior Fellow at the Ethics and Public Policy Center and a leading authority on the Catholic Church, is the author of many books, but he is probably best known for his internationally acclaimed, two volume biography of John Paul II, *Witness to Hope* and *The End and the Beginning*. His new book, *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st-Century Church* (Basic Books, 2013), is an argument for a new way of being the Catholic Church. "This new form is in essential continuity with Catholicism's origins and doctrinal developments, for otherwise it would not be a genuinely Catholic 'form' of being the Church". "But", he adds, "it is also something new". What is new about this form of Catholicism?

The evangelical Catholic is, according to Weigel, evangelical because he affirms the Gospel to be God's free gift of salvation by faith in the saving passion, death, bodily resurrection and ascension of Jesus Christ. This gift of salvation is the dynamic behind the essentially missionary nature of the Church: proclaiming the Gospel, calling for a response, for personal conversion by the Spirit's power to Jesus Christ as Savior and Lord. The evangelical Catholic also affirms the centrality of the Holy Bible as the authoritative Word of God in the faith and life of a committed Christian. He is an evangelical Catholic because he believes that the gospel is the Good News of Jesus Christ for all men, and hence it is the free gift of God to which he is called to give public witness as the truth.

As to the Church's public witness, evangelical Catholicism is a form of "integral evangelization". Its evangelization is integral, in the words of John Paul II, because the Church's mission of evangelization and, indeed, "the purpose of the Gospel", aims at "transforming humanity from within and to make it new. Like the yeast which leavens the whole measure of dough (cf. Matt. 13:33), the Gospel is meant to permeate all cultures and give them life from within, so that they may express the full truth about the human person and about human life". But differently, the vision of evangelical Catholicism is informed by a theology of nature and grace in which the whole (fallen) creation is recapitulated in Christ through his redemptive work. God's redemptive grace in Christ restores or renews and hence transforms fallen nature, which was savagely wounded by the fall into sin, bringing the whole creation from within its own order into conformity with its divinely intended ends.

Furthermore, an evangelical Catholic is catholic because he is committed not only to the normative confessions of faith of four ecumenical councils regarding the Christological and Trinitarian dogmas (Nicaea, Ephesus, Constantinople, Chalcedon), but also to the constitutive significance of the Church for the reality and the interpretation of the faith. The Church belongs to the Gospel insofar as the Christian faith and life is bodily, historical, institutional, sacramental and liturgical. Moreover, constitutive of this evangelical vision of the Catholic faith is not only the listening Church (*ecclesia discerns*) - the whole Church is called to take up the stand of hearing the whole Gospel (*auditus fidei*) - but also the teaching Church (*ecclesia docens*). In its teaching office the Church is a servant of the Word of God, having the ministerial authority and responsibility of the office of the pope and episcopacy, under the guidance of the Holy Spirit, to serve as the primary and authoritative interpreter of Christian truth in its integrity.

The Church's mission is evangelical to the core, without losing its institutional, sacramental, liturgical, and social dimensions. The Christian life, according to evangelical Catholicism,

involves the universal call to holiness and, accordingly, the sanctification of everyday life, including the whole spectrum of culture. Of major importance here is that evangelical Catholicism has distanced itself from the historical ideal of the “old Christendom”, namely an ecclesiastically unified culture and its corresponding legal establishment of the Christian religion. Instead evangelical Catholicism embraces another historical ideal, a “new Christendom” with its call for a new style of lay sanctity, living and working for the salvation of the world in the world, exercised by truth, justice and, above all, by charity, engaging in integral evangelization, which is the renewal of the whole temporal order to God in Christ.

In brief this is Weigel’s theological vision of evangelical Catholicism. But he also has a historical thesis about the ecclesial roots of evangelical Catholicism. This thesis is that evangelical Catholicism is a “new” form of the Church, but it has been in play for more than one and a quarter centuries, beginning with Pope Leo XIII (1878-1903), furthered by Pope Pius XII (1943 Encyclical *Mystici Corporis Christi* and 1947 Encyclical *Mediator Dei*), revitalized by Pope Paul VI (1975 Apostolic Letter *Evangelii Nuntiandi*) and deepened by the “pontificates of two men of genius, Blessed John Paul II and Benedict XVI”. Leo set in motion the dynamism of evangelical renewal in the Church by restoring the Gospel to the center of the Church’s life, by urging us to commit ourselves to Jesus Christ as Lord and Savior (Encyclical *Annum Sacrum*, May 25, 1899, no. 8) and by creating the conditions for the “revitalization of Catholic biblical, liturgical, historical, philosophical and theological studies in the mid-twentieth century”. This revitalization was given a definite direction by the Second Vatican Council (1962-1965) and its teachings were given an authoritative interpretation by John Paul II and Benedict XVI, who treated the Council as “one of reform through retrieval, renewal and development”.

Significantly, Weigel argues that Benedict is a transitional pope because he is the pope of the Church in transition to a new form of Catholicism, namely, evangelical Catholicism. Here is Weigel’s most significant historical claim: Leo initiates the beginning of the end of the Counter-reformation era in the Church, something that is now coming to fulfillment in the post-Vatican II Church with Benedict. The end of that era means that the Church has been moving beyond - since Leo - the tendency to foster an exclusively antithetical stance towards the world; beyond the tendency to legalism, clericalism and a passive laity; moving beyond an anti-ecumenical stance and more intellectualistic orthodoxism (where faith is understood as a mere assent to a set of propositions) as well as the historical ideal of an ecclesiastically-unified culture. But evangelical Catholicism also rejects the tendencies in progressive Catholicism, otherwise known as liberalism-in-a-Catholic key, to relativize religious truth vis-à-vis religious experience, to embrace at best a doctrinal minimalism. Also rejected are the tendencies toward horizontalism, a “this worldly” Christianity, to the cultural dialogue of accommodation - driven by a “lust for relevance” - and to an ecclesiological relativism. Likewise rejected are antinomianism, an anti-metaphysical tendency in theology and a reductionist Christology in which the cross, sin, and judgment are minimized in the Christian doctrine of redemption.

As to evangelical Catholicism’s program of deep reform, Weigel devotes chapters in Part II to the episcopacy, priesthood, liturgy and the consecrated life, the calling of the laity, the Church’s role in public life, her intellectual life and the papacy. I cannot discuss these chapters here, but I must describe the nature and criteria for authentic reform. Deep reform that is authentic is “guided by the twin criteria of truth and mission”. Regarding the former: “all true Catholic reform is built out from the truth that is Christ and reflects the truths that have been entrusted to the Church by Christ”. Regarding the latter: “the criterion of mission emerges from and is inseparable from the first criterion: all true Catholic reform is reform ordered to mission, to the proclamation of the Gospel, to building up the Body of Christ for the healing and salvation of the world”. Being mission-driven, Weigel’s evangelical Catholic holds that the deep reform of the Church is measured by the criterion of mission, changing those things in the Church that “must be changed for the sake of mission”. But he

distinguishes change of this sort from renewal or reform of “those things in the Church that cannot be changed, because they are of the divinely ordered constitution of the Church, ... must be reformed when necessary so that they contribute as they ought to mission”. I must forbear to give examples of each given this review.

By virtue of the criterion of truth, the starting point of Evangelical Catholicism and true reform is “radical fidelity to what God has revealed in Scripture and apostolic tradition”. There is also a commitment to proposing “to the world two essential truths: that Jesus Christ reveals the full truth about the human person and that human beings only come into the fullness of their humanity through a sincere gift of themselves”. These are fundamental “reference points”, adds Weigel, “for a dialogue with edge, not a dialogue of accommodation”; the former begins with truths revealed and received; the latter supposes that Christian beliefs are always generated only as a result of positive dialogue with others in the culture. Thus, “the truths the Church bears, while susceptible of doctrinal development (meaning deeper understanding on our part), stand in judgment on the ‘truths’ of the world or the intellectual fashions of any given historical moment, not the other way around”. Of course the Church stands to learn from the world, adds Weigel, but this learning “must be a distinctively ecclesial way of learning, if it is to be authentically Catholic”.

Now a few brief remarks regarding Weigel’s evangelical Catholicism. First, Weigel’s Leonine narrative, purporting to justify the ecclesial roots of evangelical Catholicism, is not only too thin but also selective. On the one hand, Weigel is right that Leo called the Church to a “new Catholic engagement” with the world, engaging in the renewal of the whole spectrum of culture, of political life, economic, social, the realms of science, art and philosophy, biblical and liturgical. On the other hand, notwithstanding Weigel’s claim that Leo adopted a completely different stance towards the world than the antithetical stance of his predecessor Pius IX (died in 1878), Leo’s first Encyclical (*Inscrutabili*, ‘On the Evils Affecting Modern Society’, April 21, 1878) is in the mode of Pius, indeed, of Vatican Council I (1869-1870). Leo states that at the root of the evils affecting modern society “is the despising and setting aside of the holy and venerable authority of the Church, which in God’s name rules mankind, upholding and defending all lawful authority” (no. 3). He therefore urges Catholics to defend and maintain “the Church of Christ and the honor of the Apostolic See” (no. 4). There is an antithesis between modern society, a “counter-civilization” and the “counter-culture” of the Catholic Church, and the latter needs to defend itself against the former.

One may say that there were two complementary aims in Leo: counter-cultural, antithetically minded, with a focus on upholding Catholic identity on the one hand. Yet, on the other hand, this emphasis was not to the extent that it produced an introverted Church, a Citadel Church, confident of its identity but closed. Rather, there was openness on the Church’s part in its mission of evangelization, engaging the full spectrum of culture, as Weigel rightly notes. But these two aims.- that all Christians must, in some sense, embrace - are developed in different directions in the successors of Leo. Let’s not forget the antithetical stance of Pius X’s vis-à-vis modernism in his 1907 Encyclical *Pascendi Dominici Gregis* and the corresponding *Lamentabili Sane* - ‘Syllabus of Errors’. Weigel mentions Pius IX’s 1864 *Syllabus of Errors*, but, puzzlingly, never refers to Pius X, suggesting that Leo left that way of engaging the world behind. But the full picture is more complicated as is evident from Pius X and even later with the antithetical stance of Pius XII’s 1950 Encyclical *Humani Generis* to the *nouvelle théologie*. Let me be clear: I am not saying these two aims cannot be reconciled. Yes, they can, but Weigel’s Leonine narrative doesn’t attempt to reconcile them because the need to do so is overlooked in his narrative. He seems to think that the antithetical stance is an expression of Counter-Reformation Catholicism, the end of which was set in motion by Leo. Pace Weigel, Leo continued, arguably, to further both aims as did his successors in varying degrees.

Second, evangelical Catholicism's view of nature and grace, as adumbrated above, is critically different from the received view of Counter-Reformation Catholicism. Weigel overlooks the latter, particularly its tendency to exaggerate the distinction between nature and grace, a tendency that contributed to the secularization of culture. Briefly, in overreaction to what it perceived as the tendency to the extreme pessimism - say, man's nature is merely a corrupt vessel - of the Protestant Reformers, Counter-Reformation Catholics emphasized that the abiding normative structures of creation remained what God originally made them to be. This emphasis led to misinterpreting the Thomistic maxim "Grace does not destroy nature but perfects it". It minimized the effects of sin within the abiding order of creation, and hence since creation requires little or no internal healing and renewal, suggested that grace is just an add-on, a plus factor, erected alongside or above nature as if to say that "it is better for a man to enjoy grace in addition to nature, although nature would be perfectly complete without it" (Eric Mascall). Being understood as a "plus factor" suggests that man can not only do well without the Gospel of Jesus Christ but also can disregard it with impunity. By contrast, evangelical Catholicism holds that grace presupposes nature, and hence grace does not abolish nature but perfects and fulfills it, being as such the "very material in which grace works and for whose ultimate perfection grace itself exists" (to quote Mascall again). In the words of Joseph Ratzinger: "In fact the Cross is not the destruction of man, but rather the foundation of true humanity about which the New Testament says the unfathomably beautiful words: 'The goodness and loving kindness of God our Savior appeared' (Tit. 3:4). The humanity of God, this is indeed the true humanity of man, the grace that fulfills nature". On this matter especially, the Reformed readership of *Comment* should have much in common with Evangelical Catholicism.

Last, Weigel rightly says that "Evangelical Catholicism enters the public square with the voice of reason, grounded in Gospel conviction". This claim should be of interest to those who are committed to a "public theology for the common good", as the subtitle of *Comment* states. Weigel is persuaded that integral evangelization will not make any headway in pluralistic democracies if it loses the intellectual argument, and hence Christian witness in the public square must use the language of reason. Serious argument exercised in civility "is the lifeblood of democracy". He adds: "If you want an argument to be heard, engaged and accepted, you make it in a language that those you are seeking to persuade can understand". Significantly, there is also an epistemological point here about rationality, namely "calling the bluff of those who insist that the Catholic Church's teaching on such issues as abortion, euthanasia and marriage are 'sectarian' teachings that cannot be 'imposed' on a pluralistic society". Rather, there are philosophical arguments drawing on the "grammar of reason", in principle "accessible to all, whatever their theological location and even, indeed, when they lack any religious conviction". Reformed Christians, with their doctrine of common grace, should find some sympathy for Weigel's claim. In this light the evangelical Catholic defends and promotes, in virtue of the common good, the dignity of the human person, bearing witness to truths that in principle can be heard by everyone. "Only religious and secular sectarians", epistemologically speaking, "will find a contradiction here". I heartily recommend Weigel's book to *Comment's* readers.

Personalia

Prof. dr. Urs von Arx, Zwitserse Christkatholieke theoloog. Als hoogleraar Nieuwe Testament heeft hij zich vooral bezig gehouden met ecclesiologische vragen. Hij is lid van de Internationale Commissie voor de Dialoog tussen Rooms-katholieken en Oudkatholieken (IRAD).

Prof. dr. Alphons Brüning, bijzonder hoogleraar vredesvraagstukken Oost-Europa aan de Vrije Universiteit in Amsterdam en bestuurslid van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.

Drs. Gied ten Berge, socioloog, theoloog, publicist en vredesactivist.

Prof. dr. Eduardo Echeverria, doceert filosofie en theologie aan het Sacred Heart Major Seminary in Detroit, Michigan USA. Dit jaar verscheen bij uitgeverij Brill zijn studie 'Berkouwer en Catholicism'.

Dr. Kyrill Hovorun, priestermonnik en hoofd van het doctoraatsprogramma theologie onder verantwoordelijkheid van het Russisch-orthodoxe patriarchaat.

Mgr. Gerard de Korte is bisschop van Groningen-Leeuwarden.

Michiel Peeters fscb, priester, werkzaam als studentenpastor aan de Universiteit van Tilburg. Voorheen werkte hij enige jaren als secretaris van de rooms-katholieke aartsbisschop Pezzi in Moskou.

Aartspriester Theodoor van der Voort, priester van de orthodoxe parochie van Petrus en Paulus in Deventer en leraar natuurkunde en scheikunde aan het Gymnasium in Apeldoorn

Agenda – Symposia en studiebijeenkomsten

De Katholieke Hervorming en haar uitstraling, 15 oktober 2013, 10.00 – 17.00 uur, Auditorium Catharijneconvent, Lange Nieuwstraat 38, Utrecht. Symposium over het Concilie van Trente. Dit Concilie gaf de aanzet voor vernieuwing en hervorming van de Katholieke Kerk, maar stond tegelijkertijd in het teken van de confrontatie met de Reformatie. Beide zaken komen op dit symposium uitgebreid aan de orde. Voor meer informatie zie <http://www.oecumene.nl/nieuws-blogs/nieuws/551-de-katholieke-hervorming-en-haar-uitstraling>

Organisatie: TST, Katholieke Vereniging voor Oecumene
Deelnamekosten € 20,-- (incl. lunch), studenten € 10,--

De vergeten oecumenische erfenis van prof. dr. G.C. Berkouwer, 13 november 2013, 14.00 – 16.30, Ariënsinstituut, Keistraat 9, Utrecht. De Amerikaanse theoloog Eduardo Echeverria schreef een gedegen studie over de theologie van Gerrit Cornelis Berkouwer (1903-1996). Berkouwer, één van de meest gerenommeerde gereformeerde theologen van de vorige eeuw, heeft zich diepgaand bezig gehouden met de bestudering van de katholieke theologie. Hij heeft als waarnemer deelgenomen aan alle zittingen van het Tweede Vaticaans Concilie. Op dit symposium spreekt Echeverria over de vergeten oecumenische erfenis van Berkouwer. Mgr. dr. H. van den Hende, bisschop van Rotterdam en prof. dr. E. de Boer van de theologische universiteit Kampen, zullen reageren op het boek *Berkouwer and Catholicism*. Voor informatie over het boek zie: <http://www.brill.com/berkouwer-and-catholicism>

Organisatie: FHTL, TST, Katholieke Vereniging voor Oecumene (www.oecumene.nl)
Deelnamekosten: € 7,--, docenten en studenten FHTL en TST gratis

Inspiratie van Busan, 22 november 2013, 14.00 – 17.00 uur, Auditorium Catharijneconvent, Lange Nieuwstraat 38, Utrecht. Van 30 oktober tot 8 november 2013 vindt in Busan (Zuid-Korea) de 10^e algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken plaats. Op deze bijeenkomst vertellen deelnemers onder het motto *Inspiratie van Busan* over hun ervaringen. Ds. Karin ten Broeke, preses van de PKN, spreekt over de eenheid en missie van de Kerk; Kees Nieuwerth, Quaker, spreekt over de inzet vanuit kerken voor gerechtigheid en vrede. Andere deelnemers spreken zich uit in panelgesprekken.

Organisatie: Raad van Kerken en Katholieke Vereniging voor Oecumene (www.oecumene.nl)

Deelnamekosten: € 10,--, studenten € 5,--.

Kerk in wereldwijde verbondenheid, 16 mei 2014, 14.00 – 16.30 uur, Ariënsinstituut, Keistraat 9, Utrecht. In de context van de internationale dialoog tussen de Rooms-katholieke Kerk en de Oud-katholieke Kerken (IRAD) wordt een bijeenkomst georganiseerd over de universaliteit en katholiciteit van de Kerk. De Nederlandse leden van IRAD, Mgr. dr. H. van den Hende en drs. W. van der Velde, vertellen over de voortgang van de dialoog en verhelderen de opvatting van de RK Kerk en de Oud-katholieke Kerken over universaliteit en katholiciteit. Theologie studenten geven hun visie op het thema *Kerk in wereldwijde verbondenheid* (**call for papers**).

Organisatie: FHTL, Oud-katholiek Seminarie en Katholieke Vereniging voor Oecumene (www.oecumene.nl)

Deelnamekosten: € 7,--, studenten gratis

Colofon

Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.

Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- *Perspectief* biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Ze biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- *Perspectief* wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Het beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- *Perspectief* biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt viermaal per jaar.

Perspectief is gratis. U kunt zich opgeven voor toezending via secretariaat@oecumene.nl. Het tijdschrift is ook via de website www.oecumene.nl te downloaden. Het tijdschrift wordt aangeboden als pdf-bestand. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.

De redactie wordt gevormd door Eric Roovers en Geert van Dartel.