



# Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/433889>

# MEESTER IN KERK EN RECHT

*Vriendenbundel voor Jan Hallebeek  
bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht*

Onder redactie van Lidwien van Buuren en Peter-Ben Smit



UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT



3992 0875

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 50

Amersfoort/Sliedrecht 2013

MERWEBOEK



Meester in kerk en recht



Meester in kerk en recht

Uitgeverij De Persgroep  
 1000 Brussel



THEOL: 11 54.00 A 01

dl 50

# MEESTER IN KERK EN RECHT

*Vriendenbundel voor Jan Hallebeek  
bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht*

Onder redactie van Lidwien van Buuren en Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 50

Amersfoort/Sliedrecht 2013

MERWEBOEK

Afbeelding omslag:

Vrouw Justitia, fresco van Raffaello Sanzio (1483-1520).

Plafondschildering in de *Stanza della Segnatura* in het Apostolisch Paleis in Vaticaanstad.

Uitgeverij Merweboek

Postbus 217, NL-3360 AE Sliedrecht

(Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie; nr. 50)

ISBN 978-90-5787-175-7

© 2013 Stichting Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort

Niet uit deze uitgave mag worden veelevoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No parts of this publication may be produced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

The "Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie" is published under the responsibility of the staff and members of the Board of Administrators of the Old Catholic Seminary.

# INHOUD

<b>Voorwoord</b>	9
<b>Tabula Gratulatoria</b>	12
<b>Gebruikte afkortingen</b>	15
<b>Bibliografie Jan Hallebeek</b>	17
<i>Recht</i>	
<b>Leon van den Broeke</b>	
Classicale wetboeken: Schakels tussen de Dordtse Kerkorde van 1619 en het Algemeen Reglement van 1816?	30
<b>Adriaan Snijders</b>	
Interkerkelijk contact met de overheid Een oud-katholiek perspectief	45
<b>Bert Maan</b>	
De wijziging van het Statuut van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland	56
<b>Joris Vercammen</b>	
Anglicanen en oud-katholieken op het Europese vasteland Is een 'oecumenisch kerkrecht' noodzakelijk?	66
<i>Ecclesiologie</i>	
<b>Jan Visser</b>	
Over gezag, kerkgemeenschap en primaat	79
<b>Andreas Krebs</b>	
Widerspruch als Gehorsam? Überlegungen zu einem dialogischen Autoritätsverständnis	92
<b>Günter Eßer</b>	
Die Gemeinde – Ort der lebendigen Erfahrung von Kirche Zur Gründungsgeschichte des Alt-Katholizismus in Deutschland	102



**Urs von Arx**

Ekklesiologische Konvergenzen im orthodox-alkatholischen Dialog 115

*Kerkgeschiedenis*

**Paul Abels**

De Goudse vrijheid bedreigd  
Katholieke provocatie en justitiële respons 139

**Wietse van der Velde**

Het Kapittel van Deventer 1559-1665  
Opkomst, bemoeienis van Rovenius en neergang 153

**Dick Schoon**

Jacob Krijjs (1673-1724)  
Correspondent voor de *Missions Étrangères* 171

**Angela Berlis**

Père Hyacinthe Loyson (1827-1912)  
Ein Vertreter Frankreichs im Altkatholizismus 188

**Peter-Ben Smit**

Onder bisschoppen  
Andreas Rinkel en Urs Kury over het bisschopsambt 209

**Over de auteurs en medewerkers**

224





Jan Hallebeek als aartsbisschoppelijk kruisdrager bij de overreiking van de bisschopsstaf door mgr. Andreas Rinkel (links) aan diens opvolger, mgr. Marinus Kok, op 8 november 1970 in de Sinte Gertrudiskathedraal in Utrecht.

Foto: privécollectie Mary Hallebeek

## VOORWOORD

Prof. mr. Jan J. Hallebeek – vijftienvintig jaar toegevoegd docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie. Dat is de aanleiding voor deze vriendenbundel die met recht een *Festschrift* wil zijn, een feestbundel. De auteurs, de redactie van de Publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie en de theologische en kerkelijke gemeenschap willen hiermee een man eren met bijzondere talenten en een bijzondere inzet. Dit laatste blijkt onder meer uit zijn vijftienvintig jaar onbezoldigd werk voor het Oud-Katholiek Seminarie verbonden aan de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht (nu onderdeel van de faculteit der Geesteswetenschappen), als inspirerende en grondige docent en van 1997-2006 ook als bijzonder hoogleraar ‘Oude Katholieke Kerkstructuren’, als onuitputtelijk onderzoeker en productief auteur. Hiervan heeft hij de oud-katholieke Seminariereeks, waarin deze feestbundel als nummer 50 verschijnt, ruimhartig laten meeprofiteren, als redactielid (1998-2010) en als (co-)auteur en/of eindredacteur van maar liefst negen deeltjes. Als *summa* van zijn docentschap aan het Oud-Katholiek Seminarie verscheen in deze reeks in 2011 zijn handboek over oud-katholiek kerkelijk recht: *Canoniek recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*. Met de titel ‘Meester in Kerk en Recht’ van deze feestbundel, willen we recht doen aan de vele talenten van Jan Hallebeek, waarmee hij de juiste balans zoekt en verrassende verbanden weet te leggen tussen zijn werk als dienaar van de Heer en van vrouwe Justitia.

Jan Hallebeek werd op 5 maart 1954 te Utrecht geboren als de oudste zoon van Fred Hallebeek en Rosa Nieumeyer. De familie behoorde tot één van de toen nog drie oud-katholieke Utrechtse parochies, die van Maria Minor in de schuilkerk Achter Clarenburg, waar hij werd gedoopt en misdienaar werd. Die taak vervulde hij blijkbaar zo trouw en nauwgezet, dat hij als aartsbisschoppelijk kruisdrager werd gevraagd bij de overreiking door aartsbisschop Andreas Rinkel van de bisschopsstaf aan zijn opvolger Marinus Kok, op 8 november 1970 tijdens een plechtige vesperdienst in de Utrechtse Sinte Gertrudiskathedraal (zie foto). Na de middelbare school studeerde hij in Utrecht Nederlands recht en was hij actief in de oud-katholieke studentenvereniging ‘Batavia’. Direct na zijn studie was hij ook enige tijd koster in de Utrechtse Gertrudiskathedraal.

In 1980 werd Jan Hallebeek wetenschappelijk medewerker bij de afdeling rechtsgeschiedenis van de Katholieke Universiteit Nijmegen. In 1986 promoveerde hij aan de Universiteit Utrecht op een proefschrift over de aspecten van de eigendomsvraag in het werk van Thomas van Aquino. Van 1986 tot 1999 was hij universitair docent Romeins recht aan de Vrije Universiteit Amsterdam, onderbroken door een periode (1989-1994) als onderzoeker bij de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen. Sinds 1999 is hij hoogleraar Europese rechtsgeschiedenis aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij bekleedt diverse bestuurs- en redactiefuncties op het terrein van de rechtsgeschiedenis en is bestuurslid van het Centrum voor Recht en Religie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Sinds 2003 is hij plaatsvervangend raadsheer bij het Gerechtshof te 's Hertogenbosch.

Daarnaast moet hier zijn inzet op het gebied van het kerkelijk recht in verschillende commissies binnen of namens de Oud-Katholieke Kerk worden genoemd, zoals zijn lidmaatschap sinds 1980, secretariaat en voorzitterschap van de Commissie voor het Kerkrecht en zijn lidmaatschappen van het College van Advies inzake Kerkelijke Rechtsaangelegenheden en het Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (CIO). Van 1997 tot 2002 was hij lid van de theologische studiecmissie die in 2002 het advies 'Het gezamenlijke erfgoed in vreugde delen', inzake de verhouding tussen de Oud-Katholieke en de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, uitbracht aan de bisschoppenconferenties van beide kerken. Hij werkte niet alleen regelmatig mee aan Internationale Oud-Katholieke Theologenconferenties en als *Berater* aan de Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie (IBC), maar hoorde in 1998 oek tot de oprichters van en sindsdien trouwe deelnemers aan het *IAAF*, het internationale werkverband voor oud-katholicisme-onderzoek.

Afgezien hiervan ontplooidde en ontplooit hij nog steeds activiteiten op het gebied van de kerkmuziek, als organist – in 2012 was hij dat veertig jaar – , koorleider, componist en tekstdichter, dan wel vertaler van hymnen en liederen. Sinds 1982 was hij als lid van de oud-katholieke Commissie voor de Liturgische Muziek betrokken bij de samenstelling van het Oud-Katholiek Gezangboek (1990) en het Oud-Katholiek Kerkboek (1993). Als lid van de Korendagcommissie werkte hij lange tijd mee aan de jaarlijkse oud-katholieke Korendagen, onder meer als dirigent en organist.

De inhoud van deze bundel bestrijkt drie gebieden die voor het werk van de jubilaris van groot belang zijn.

Ten eerste is dat het kerkelijk recht in verleden, heden en toekomst. Het is het onderwerp, dat de hoofdtaak van Jan Hallebeek als docent aan het Oud-Katholiek Seminarie en voor de Oud-Katholieke Kerk belicht.

Het tweede deel van deze bundel is aan de ecclesiologie gewijd. Dit thema is van centraal belang voor het oud-katholieke theologiseren en nauw verwant aan het kerkelijk recht en de systematische theologie.

De laatste afdeling is gewijd aan de kerkgeschiedenis: Jan staat met beide benen in de geschiedenis en traditie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, ook verstaan als de Oud-Bisschoppelijke Cleresie, met haar wortels in de vroege kerk. Hij is met recht een drager en vertolker van deze traditie.

De verschillende bijdragen eren en vieren Jan Hallebeeks jubileum als docent op een manier die bij zijn werkzaamheid past: door een bestudering van verschillende disciplines die gegrond is in de kerk en haar toekomst op het oog heeft. Die toekomst is geen andere dan die van de Heer der kerk en is daarom gebaseerd op het geloof. Dit geloof is door de grote middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino tot uitdrukking gebracht in een gezang, dat in het Oud-Katholiek Gezangboek van 1990 nog nieuw was, maar dat inmiddels, mede dankzij de vertaling van de jubilaris, tot het standaardrepertoire van de zingende kerk behoort:

U aanbid ik, Heer, Gij wilt verborgen zijn,  
schuilgaan in de tekenen van brood en wijn,  
maar op uw aanwezigheid vertrouwt mijn hart,  
dat dit grote wonder immers nooit omvat.

Wees gegroet, Heer Jezus, die ons leidt  
en geef dat wie op U vertrouwt  
zich steeds in U verblijft.

Amsterdam, september 2013

*Peter-Ben Smit  
Lidwien van Buuren*

## **TABULA GRATULATORIA**

Dr. Paul Abels, Gouda  
Prof. em. dr. Urs von Arx, Liebefeld

Prof. dr. W. Balke, Den Haag  
Prof. dr. Angela Berlis, Departement für Christkatholische Theologie,  
Universität Bern

Kees Bezemer, Sliedrecht  
Jan Biemans, Utrecht  
W.H. de Boer, Velselbroek  
Leon van den Broeke, Sint Pancras  
Drs. Lidwien van Buuren, Amsterdam

Theo Clemens, Roosendaal  
Ward Cortvriendt, Hierden  
Jake Dejonge, Krommenie  
Niek van Ditmarsch, emeritus pastoor, Veenendaal

Prof. dr. Günter Eßer, Bonn  
Jan Willem van Estrik, Goedereede

Helen Gaasbeek, Utrecht  
Antonius Jan Glazemaker, emeritus bisschop, Amersfoort

Drs. Mary Hallebeek, mr. A.W. (Guus) van Vliet,  
R.G. (Renée) van Vliet BH, T.D. (Tom) van Vliet, Utrecht  
Fred en Rosa Hallebeek-Nieumeijer, Utrecht  
Fred Hallebeek (jr) en Yvonne Spies, Eindhoven  
Drs. Hans C.J. Hendriks, Breukelen

Dr. Jan Jacobs, emeritus hoogleraar kerkgeschiedenis, Tilburg  
Eveline M. Jansen, Utrecht  
Dr. Henk Jenner, Wageningen

J.P.S. Kamp, emeritus pastoor, Den Haag  
Mark W.A.M.M. Kapteijns, Gemonde  
Jan Kinneging, Utrecht  
Leo J. Koffeman, Amersfoort  
Govaert Kok, oud-voorzitter van het Curatorium van de  
Stichting Oud-Katholiek Seminarie, Rotterdam  
Prof. dr. Andreas Krebs, Bern

Mr. E.A. Maan, Hattem  
Toos Mugge, musicus, pastoraal assistente, Geldermalsen  
K. Muller, Emmeloord  
Harald en Martina Münch-Liebler, IJmuiden

Bert Nieuwenhuizen, Zwolle  
Prof. dr. Peter Nissen, Nijmegen  
Dr. Koenraad Ouwens, Krommenie

Adri Paasen, Meppel  
Erna Peijnenburg, diaken, Akersloot  
Mattijs Ploeger, Haarlem  
Drs. Pim Rijnders, emeritus diaken, Diemen  
Dr. Remco Robinson, Oost-Souburg

Mgr. dr. Dick Schoon, bisschop van Haarlem, Amsterdam  
Henk Schoon, Vleuten  
Prof. dr. Peter-Ben Smit, Amsterdam  
Fiete Smit-Maan, IJmuiden  
Adriaan Snijders, Voorburg  
Jacob Spaans, emeritus deken, Aalsmeer  
Jan van der Steen, Rotterdam  
Piet van der Steen, organist van de oud-katholieke  
Sinte Gertrudiskathedraal te Utrecht, Tricht  
Maarten van Stokkum, Zeist

Mr. F.L. Tanke, Amsterdam  
Frans Teunissen, assisterend pastoor, Eindhoven  
Prof. dr. Rik Torfs, Leuven

Can. drs. Wietse van der Velde, Den Haag  
Mgr. dr. Joris A.O.L. Vercammen, aartsbisschop van Utrecht, Amersfoort  
Grete en Emile Verhey, Amersfoort  
Sjaak Verwijs, De Bilt  
Prof. em. dr. Jan Visser, Zeist  
Robin Voorn, Delft

Mr. Robert L. van de Water, Baarn  
W. van Weelden, Oud-Alblas  
Maja Weyermann, Bern  
Ir. Jaap J. Wijker, Velsbroek  
Mea en Wessel Jan Woltjer, Amersfoort





## GEBRUIKTE AFKORTINGEN

AAe	<i>Ars Aequi</i>
AAU	Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht
ACC	Anglican Consultative Council
AKD	Altkatholische Kirche in Deutschland
ANBI	Algemeen nut beogende instelling
AOCICC	Anglican – Old Catholic International Co-ordinating Council
ARCIC	Anglican – Roman Catholic International Commission
BABe	Bischöfliches Archiv Bern
BB	Bisschoppelijk Bureau (in Amersfoort)
BBH	Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom Haarlem
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon
BLNP	Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme
BSBM	Bayerische Staatsbibliothek München
CB	Collegiaal Bestuur (van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland)
CEC	Conference of European Churches
ChrK	Christkatholisches Kirchenblatt
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
CIO	Interkerkelijk contact in overheidszaken
DKB	Der Katholik, Schweizerisches Organ für kirchlichen Fortschritt
DtM	Deutscher Merkur
ECUSA	Episcopal Church of the United States of America
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
FOP	Faith and Order Paper (of the WCC)
HLS	Historisches Lexicon der Schweiz
HUA	Het Utrechts Archief
IAAF	Internationale Arbeitskreis für Altkatholizismusforschung
IBC	Internationale (Oud-Katholieke) Bisschoppenconferentie
IBK	Internationale Altkatholische Bischofskonferenz
IKO	Interkerkelijk Overleg
IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift
IRAD	Internationale Römisch-katholisch – Altkatholische Dialogkommission

Kath (B)	Der Katholik. Schweizerisches Organ für kirchlichen Fortschritt
KEK	Konferenz Europäischer Kirchen
NNBW	Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek
NTKR	Nederlands Tijdschrift voor Kerk en Recht
OBC	Oud Bisschoppelijke Clerezij
OCD	<i>Ordo Carmelitarum Discalceatorum</i>
OK	De Oud-Katholiek
ORKA	Oude Roomsch-Katholieke Aalmoezenierskamer
PG	<i>Patres Graecae</i>
PNCC	Polish National Catholic Church
POKS	Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie
QBDBD	<i>Qui Bene Distinguit, Bene Docet</i> , juridische faculteitsvereniging aan de Vrije Universiteit Amsterdam
QD	<i>Quaestiones Disputatae</i>
RB(r)	Romeinse Bronnen voor de(n) kerkelijke(n) toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen 1592-1729, I-IV
RenR	(Nederlands Tijdschrift voor) Rechtsfilosofie en Rechtstheorie
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RGP (kl.s.)	Rijks Geschiedkundige Publicatiën (Kleine Serie)
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RIT(h)	Revue Internationale de Théologie
SAMH	Streekarchief Midden-Holland
SGO	Synodal- und Gemeindeordnung
SIHDA	Société Internationale 'Fernand de Visscher' pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité
SILA	Stichting Interkerkelijke Ledenadministratie
Statut	Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe
Statuut	Statuut voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland
TEC	The Episcopal Church
TvR	Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
WCC	World Council of Churches

# BIBLIOGRAFIE<sup>1</sup>

## van prof. mr. Jan J. Hallebeek

**1972**

Met anderen, Alternatieve discussienota 'oorlog en vrede', *OK* 88 (1972), 27.

**1974**

Met N. Lenten, O.I.O.S. 1899-1974: Een greep uit de geschiedenis van de jongerenvereniging 'Ontwikkeling Is Ons Streven' te Utrecht, *OK* 90 (1974), 128-129.

**1978**

Privaateigendom in een tekst van St. Thomas van Aquino (1225-1274), Kanttekeningen bij de interpretatie van *Summa Theologica* II-II q.66 art.2, in: *AAe* 27 (1978), 12-20.

**1979**

*Communis omnium possessio et omnium una libertas: Twee opstellen over Thomas van Aquino* [POKS, 6], Amersfoort 1979.

De slavernij gerechtvaardigd? Over menselijke onvrijheid en natuurrecht bij Thomas van Aquino, *RenR* 8 (1979), 35-41.

Recensie van: Huub Oosterhuis, Bernard Huibers, *Uit het stof van de aarde: 13 beurtzangen naar oude wijzen* (Hilversum 1979), *OK* 95 (1979), 56.

**1980**

Gregoriaans en liturgievernieuwing, *OK* 96 (1980), 23-25.32-33.

**1982**

Met anderen, *Gregoriaanse Gezangen voor de Eucharistie en de Vespers*, [s.l.] 1982, verbeterde druk: 1983.

**1983**

Over noten en neumen, *OK* 99 (1983), 92-93.107.

**1985**

Some remarks concerning the so-called *Condictio Iuventiana* (D. 12.1.32), *RIDA* 32 (1985), 247-255.

*Quae in rerum natura non sunt: The absolutely impossible condition and performance in Roman law*, in: P.L. Nève, E.C.C. Coppens (ed.), *Sine invidia comunico: Opstellen aangeboden aan Prof. dr. A.J. de Groot*, Nijmegen 1985, 113-126, Nijmegen 1987<sup>2</sup>, 111-124.

Gezangen voor liturgie: Enige kanttekeningen bij het nieuwe rooms-katholieke liedboek, *OK* 101 (1985), 14-15.

---

<sup>1</sup> Mede gebaseerd op de op [www.rechtsgeleerdheid.vu.nl](http://www.rechtsgeleerdheid.vu.nl) gepubliceerde bibliografieën van prof. mr. J.J. Hallebeek. Het ligt in de aard van het genre dat lacunes mogelijk zijn.

## 1986

*Quia natura nichil privatum: Aspecten van de eigendomsvraag in het werk van Thomas van Aquino (1225-1274)* [Rechtshistorische reeks van het Gerard Noodt Instituut, 9], Nijmegen 1986. Proefschrift, Universiteit Utrecht.

## 1987

Legal problems concerning a draught of tunny: Exegesis of D. 8,4,13pr, *TvR* 55 (1987), 39-48.

Lite contestata usurae currunt, in: J.E. Spruit, M. van de Vrugt (ed.), *Brocardica in honorem G.C.J.J. van den Bergh: 22 studies over oude rechtsspreuken*, Deventer 1987, 37-41.

Thomas Aquinas' theory of property, *The Irish Jurist* 32 (1987), 99-111.

Recensie van: C. van de Wiel, *Geschiedenis van het kerkelijk recht* (Leuven 1986), *OK* 103 (1987), 45.

## 1988

Charging of interest from joinder of issue?, *RIVA* 35 (1988), 139-148.

Waarom 'kerkelijk recht' aan het Oud-Katholiek Seminarie?, *OK* 104 (1988), 131.

## 1989

Met E.J.H. Schrage, *Ongerechtvaardigde verrijking. Grepen uit de geschiedenis van de algemene verrijkingsactie van het NBW* [Juridische Reeks Vrije Universiteit, 10], Amsterdam 1989.

Recensie van: K. Jacobs, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch: Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung* (Keulen 1987), *TvR* 57 (1989), 175-176.

## 1990

Sacramenta puberum and laesio enormis: The oath 'non venire contra' by a minor in contracts of sale according to some glossators, *TvR* 58 (1990), 55-71.

Actio ex iuramento: The legal enforcement of oaths, *Ius Commune: Zeitschrift für europäische Rechtsgeschichte* 17 (1990), 69-88.

Met anderen (red.), *Gezangboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 1990, vermeerderde editie: Baarn 2007<sup>2</sup>.

Oud-Katholieke liturgie en kerkmuziek, *Eredienstvaardig* 6 (1990), 133-135.

Zingen tussen schepping en wederkomst, *OK* 106 (1990), 75-77.

---

<sup>2</sup> Vertaling van de nummers: 348/958 (*Lucis creator optime*), 362 (*Aeterne rex altissime*), 743 (*Adoro te devote*); met K. Ouwens vertaling van de nummers: 231 (Psalm 46), 352/959 (*Christe, redemptor omnium*), 359 (*Salve festa dies*), 363/961 (*Veni creator Spiritus*), 366 (*Jesus salvator saeculi*), 370 (*Jesu corona celsior*), 671 (*Veni creator Spiritus*), 826 (*O praise ye the Lord*); melodieën van de nummers: 271 (Psalm 121), 475 (*Christus factus est*), 495 (*Sjema Jisrael*), 504 (Van Abram en de priester-koning uit de vredesstad), 507 (Van de drie mannen bij Mamre), 545 (Van de openbaring), 574 (Van de nieuwe zon), 682 (Daal op ons neer), 734 (Van de doop, een kort lied), 760 (De disgenoten) en 801 (Van het begin der tekenen); bewerking van de nummers: 879-882, 883-886 (Mis 10 en Mis 11, Henri Du Mont).

Recensie van: R. Stolmar, *Die Genesis der actio utilis aus der celsinischen Durchgangstheorie* (Sindelfingen 1989), *TvR* 58 (1990), 457-458.

### 1991

Hoofdstuk II. Romeins Recht, in: J.H. Dondorp, E.J.H. Schrage (red.), *Levering krachtens geldige titel: Enige grepen uit de geschiedenis van de vereisten voor eigendomsoverdracht*, Amsterdam 1991, 13-30.

Nam ad cor respicit Deus: De wijze van eedaflegging volgens enige dertiende-eeuwse juridische handschriften, *Millennium: Tijdschrift voor Middeleeuwse studies* 5 (1991), 3-13.

A Catalonian custom and a forbidden negotiorum gestio, *The Journal of Legal History* 12 (1991), 117-131.

Recensie van: S. Weyand, *Der Durchgangserwerb in der juristischen Sekunde: Systemdenken oder Problemdenken im klassischen römischen Recht* (Göttingen 1989), *TvR* 59 (1991), 378-379.

### 1992

*Over de oorsprong van jurisdictie* [POKS, 23], Amersfoort 1992.

(Ed.), Symon Vicentinus' Quaestiones ad auth. Sacramenta puberum, *Rivista Internazionale di diritto comune* 3 (1992), 93-123.

A commentary of Azo upon authentica 'Sacramenta puberum', *TvR* 60 (1992), 289-310.

Herleving van eigendomsrecht. De interpretatie van twee tegengestelde bepalingen in het Justiniaanse recht, *Fundamina: A Journal of Legal History* 1 (1992), 46-58.

Eerste vrouwelijke priesters in Zuid-Afrika, *OK* 108 (1992), 110-111.

Recensie van: J. Maifeld, *Die aequitas bei L. Neratius Priscus* (Trier 1992), *TvR* 60, 475-476.

Recensie van: M. Rennpferdt, *Lex Anastasiana: Schuldnerschutz im Wandel der Zeiten* (Göttingen 1991), *TvR* 60 (1992), 484-485.

### 1993

The landowner's liability in the case of C. 3.32.2, in: J. Zlinszky (ed.), *Questions de responsabilité* (XLVème session de la SIHDA), Miskolc 1993, 141-149. Franse samenvatting in: *RIDA* 39 (1992), 435-436.

Traces of canon law in Thomas Aquinas' doctrine of lex naturalis, in: H.J.M. Schoot (red.), *Jaarboek 1991-1992 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1993, 45-68.

Met anderen (red.), *Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Baarn 1993.<sup>3</sup>

Recensie van: R. Stolmar, *Die formula der actio utilis* (Sindelfingen 1992), *TvR* 61 (1993), 532-535.

### 1994

Canon law aspects of the Utrecht Union, *IKZ* 84 (1994), 114-127.

---

<sup>3</sup> Zettingen van de acclamaties bij eucharistische gebeden 3 en 12, (nrs. 190 en 191).

A presumption of gift, in: R. Pérez Bustamante (ed.), *Estudios de historia del derecho europeo: Homenaje al profesor G. Martínez Díez I*, Madrid 1994, 155-168.

Recensie van: H. Warnink (ed.), *Ius propter homines: Kerkelijk recht op mensenmaat* (Leuven 1993), *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 74 (1994), 124-127.

Recensie van: H. Kalb, *Laesio enormis im gelehrten Recht: Kanonistische Studien zur Läsionsanfechtung* (Wenen 1992), *TvR* 62 (1994), 395-398.

## 1995

Developments in mediaeval Roman law, in: E.J.H. Schrage (ed.), *Unjust enrichment: The comparative legal history of the law of restitution* [Comparative studies in continental and Anglo-American legal history, 15], Berlin 1995, 1999<sup>2</sup>, 59-120.

Omnis jurisdictionis fons ecclesia: An eighteenth-century debate on the origin of jurisdiction, *IKZ* 85 (1995), 114-133.

The anonymous commentum ad 'Sacramenta puberum' in Ms. Salzburg UB M. III 9, *Ius Commune: Zeitschrift für europäische Rechtsgeschichte* 22 (1995), 35-54.

Si ob stuprum datum sit, cessat repetitio. The palingenesis of an early responsum, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Rom. Abt.)* 112 (1995), 400-410. Franse samenvatting in: *RIDA* 41 (1994), 458-459.

The condiction as enrichment action in twelfth and thirteenth century legal scholarship, *TvR* 63 (1995), 263-272.

Recensie van: O.M.D.F. Vervaart, *Studies over Nicolaas Everaerts (1462-1532) en zijn Topica* (Arnhem 1994), *Millennium. Tijdschrift voor Middeleeuwse studies* 9 (1995), 164-168.

## 1996

*The Concept of Unjust Enrichment in Late Scholasticism* [Rechtshistorische reeks van het Gerard Noodt Instituut, 35], Nijmegen 1996.

Met B. Wirix (red.), *Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*, Zoetermeer 1996.

Met B. Wirix, Ten geleide, in: Hallebeek, Wirix (red.), *Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*, Zoetermeer 1996, vii-ix.

Recursus ad principem. Zegers Bernard van Espen on the rôle of secular courts in preventing the abuse of ecclesiastical jurisdiction, in: Hallebeek, Wirix (red.), *Met het oog op morgen: Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*, Zoetermeer 1996, 64-71.

The reception of Inst. 2.1.35 in late scholasticism, *Rivista Internazionale di diritto comune* 7 (1996), 119-134. Franse samenvatting in: *RIDA* 43 (1996), 401-402.

Los efectos del quirógrafo según C. 4.30.14pr., *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 8 (1996), 111-124.

Met T. Wallinga, recensie van: A. Martínez Sarrion, *Monjos i clergues a la recerca del notariat: Estudi dels documents llatins de l'abadia de Sankt Gallen (segles VIII-XII) I* (Barcelona 1992), *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Rom. Abt.)*, 113 (1996), 706-707.

## 1997

Alonso "El Tostado" (c. 1410-1455): His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht [POKS, 29] Amersfoort 1997.

- Met C.H. van Rhee (ed.), *Praxis et ordo iudiciorum Curiae Hollandiae: De stijl van het hof van Holland in de traditie van het ius commune*, in: *Bronnen van het oud-vaderlands recht. Verslagen en mededelingen, Nieuwe reeks* 10 (1997-1998), 45-116.
- Met G. Beemster, 1.3 Uitvoeringspraktijk aan de hand van voorbeelden, en: 1.4 Overzicht repertoire van Gotiek en Renaissance, in: M. Breij (red.), *Vocale Kerkmuziek: Koormuziek in historisch en liturgisch kader*, 13-26.

## 1998

- De 'wondere afscheidspreekens' van pater Daneels, Oudewater 1705* [POKS, 31], Amersfoort 1998 (inaugurele rede, Universiteit Utrecht).
- Met M.L. Hewett, The Prelate, the Praetor and the Professor: Antonius Matthaeus II and the crimen laesae majestatis, Utrecht 1639-1640, *TvR* 66 (1998), 115-150.
- Hoofdstuk 2: Romeins recht. Het Corpus iuris civilis als basis voor het continentale privaatrecht, in: J.H. Dondorp (red.), *Schuld en boete: Enige grepen uit de geschiedenis van de onrechtmatige daad* [Juridische Reeks Vrije Universiteit, 15], Amsterdam 1998, 9-24.
- The possessory remedy of maintenue: Origin and application by the Court of Utrecht, in: E.C. Coppens, B.C.M. Jacobs (red.), *Een Rijk Gerecht: Opstellen aangeboden aan prof.mr. P.L. Nève* [Rechtshistorische reeks van het Gerard Noodt Instituut, 41], Nijmegen 1998, 193-214.
- Medewerking aan: *Dienstboek, een proeve. Schrift – Maaltijd – Gebed*, Zoetermeer 1998.
- Recensie van: H. Walter, *Actio iniuriarum: Der Schutz der Persönlichkeit im südafrikanischen Privatrecht* (Berlin 1996), *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Rom. Abt.)* 115 (1998), 745-748.

## 1999

- Met M.F.G. Parmentier (red.), *Ignatius Walvis, Het Goudsche Aarts Priesterschap 1712* [Verzameling bijdragen van Oudheidkundige Kring 'Die Goude', 28], Delft 1999.
- Ignatius Walvis (1653-1714), Troebelen tijdens zijn pastoraat te Gouda, *Trajecta, Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholieke leven in de Nederlanden* 8 (1999), 143-166.
- El precepto de D. 1.3.24 y su significado en la práctica jurídica, in: I. Piro (ed.), *Règle et pratique du droit dans les réalités juridiques de l'antiquité* [Atti della 51a Sessione della SIHDA 1997], Catanzaro 1999, 365-371. Franse samenvatting in: *RIDA* 44 (1997), 398-399.
- Third party contracts in the civilian tradition and in Roman Dutch law, *The Bar Association Law Journal* (Sri Lanka) 8:1 (1999), 26-37.
- Zeger-Bernard van Espen (1646-1728): Biographische Skizze, *IKZ* 89 (1999), 123-124.
- Recensie van: J.M. Gay Escoda, *El corregidor a Catalunya* (Madrid 1997), *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Rom. Abt.)* 116 (1999), 545-546.

## 2000

- Audi domine Martine! Over de aequitas gosiana en het beding ten behoeve van een derde*, Amsterdam 2000 (inaugurele rede, Vrije Universiteit Amsterdam).



- Met H.J. Schepen, S.J.G.N.M. Willard, (red.), *Duizend jaar Utrechtse rechtspraak: Van Sint-Paulusabdij tot Hamburgerstraat*, Deventer 2000.
- Medewerking aan: S. Faber, Rechtspraak te Utrecht in de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw, in: Hallebeek, Schepen, Willard (red.), *Duizend jaar Utrechtse rechtspraak: Van Sint-Paulusabdij tot Hamburgerstraat*, Deventer 2000, 95-124.
- Questions of canon law concerning the election and consecration of a bishop for the Church of Utrecht: The casus resolutio of 1722, *International Journal of Philosophy and Theology* 61 (2000), 17-50.
- Recensie van: M. van Meerbeeck, Ernest Ruth d'Ans 'Patriarche des Jansénistes' (1653-1728), [gepubliceerd in: Une Biographie Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 87] (Louvain-la-Neuve 2006), *OK* 116 (2000), 139.
- Recensie van: K. Ouwens, Het boek der psalmen (Sliedrecht 2000), *OK* 116 (2000), 149.

## 2001

- Negligence in Medieval Roman law, in: E.J.H. Schrage (ed.), *Negligence: The comparative legal history of the law of torts* [Comparative studies in continental and Anglo-American legal history, 22], Berlin 2001, 73-100.
- International colloquium Zeger-Bernard van Espen (1646-1728), 300 years Jus Ecclesiasticum Universum at Louvain (21-23 September 2000), *TvR* 69 (2001), 196-197.
- Via recta, in: *Qui Bene Distinguit, Bene Docet. Almanak 2000/2001. De rechte weg*. Amsterdam 2001, 107-109.
- Nederlandse vertaling van: *Statut der internationalen altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*, Beiheft zu *IKZ* 91 (Bern 2001), 43-56.
- Recensie van: J.D. Harke, *Argumenta Iuventiana: Entscheidungsbegründungen eines hochklassischen Juristen* (Berlin 1999), *TvR* 69 (2001), 145-147.

## 2002

- An 'action tailored to the facts': Some remarks concerning the actio in factum of D. 13,7,13 pr. in the tradition of continental European legal scholarship, in: L. de Ligt e.a. (ed.), *Viva vox iuris Romani. Essays in honour of Johannes Emil Spruit*, Amsterdam 2002, 181-196.
- Die Autonomie der Ortskirche im Denken von Zeger Bernard van Espen, *IKZ* 92 (2002), 76-99.
- Met J.H. Dondorp, Het derdenbeding bij Voorda en Moltzer, *Pro Memoria. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis der Nederlanden* 4 (2002), 49-67.
- Met A.K.H. Berlis, Das Seminar der niederländischen Kirche, in: G. Esser, M. Ring (ed.), *Zwischen Freiheit und Gebundenheit; Festschrift zum 100jährigen Bestehen des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn (1902-2002)* [Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus, B.1], Bonn 2002, 238-260.
- Unjust enrichment as a source of obligation: The genesis of a legal concept in European ius commune, *Restitution Law Review* 10 (2002), 92-99.
- Jacob Voorda's teachings on the maxim alteri stipulari nemo potest, in: R. van den Bergh (ed), *Summa Eloquentia. Essays in honour of Margaret Hewett* [Fundamina. Editio specialis], Pretoria 2002, 117-133.

Wereldwijd ... of hoe universeel is het Romeinse recht? *Incretus. Het magazine van QBDBD* 6.3 (2002), 13-16.

Recensie van: J.H.A. Lokin, *Prota. Vermogensrechtelijke leerstukken aan de hand van Romeinsrechtelijke teksten* (Groningen 1999<sup>5</sup>) en: J.E. Spruit, *Cunabula iuris, Elementen van het Romeinse privaatrecht* (Deventer 2001), *Rechtsgeleerd Magazine Themis* 163 (2002), 223-226.

Recensie van: P.L. Landolt, 'Naturalis obligatio' and bare social duty (Keulen 2000), *TvR* 70 (2002), 154-158.

Recensie van: A. Masferrer Domingo, *La pena de infamia en el derecho histórico español* (Madrid 2001), *TvR* 70 (2002), 356-360.

## 2003

The glossator's use of ius commune as a right: Some remarks on the distinction privilegium – ius commune, in: M. Ascheri e.a. (ed.), 'Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert.' *Festschrift für Knut Wolfgang Nörr*, Keulen 2003, 317-333.

What was the influence of Zeger-Bernard Van Espen in the Northern Netherlands through Joan Christiaan van Erckel?, in: G. Cooman, M. van Stiphout, B. Wauters (ed.), *Zeger-Bernard Van Espen at the crossroads of canon law, history, theology and Church-State relations* [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXX], Leuven 2003, 177-190.

Bilanz und Perspektiven. 100 Jahre Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, *Christen Heute* 47 (2003), 62-63.

Met T.W. Bennet, Ex fontibus hauriant. Interview with M.L. Hewett, *Pro Memoria. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis der Nederlanden* 5 (2003), 39-49.

Recensie van: C.H.F. Meyer, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters* (Leuven 2000), *Anuario de Historia del Derecho Español* 73 (2003), 762-764.

Recensie van: B. Wauters, *De controverse rond de jurisdictie van de nuntius. Het placet op de geloofsbrieven van Spinelli, Valenti-Gonzaga, Tempi en Crivelli, 1725-1749* (Leuven 2001), *Pro Memoria. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis der Nederlanden* 5 (2003), 200-202.

## 2004

Met P. Vriens, Th. Bell, O. Boelens, A. Houtepen, J. Jacobs, M. Parmentier, D. Schoon en J. Visser, *Het gezamenlijk erfgoed in vroege delen. Advies aan het bestuur van de Katholieke Vereniging voor Oecumene inzake de verhouding tussen de Oud-Katholieke en de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, 's-Hertogenbosch 2004. Duitse vertaling: 'Das gemeinsame Erbe freudig miteinander teilen' – Empfehlung an den Vorstand der 'Katholischen Vereinigung für Ökumene' zum Verhältnis zwischen der Altkatholischen und der Römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden, *IKZ* 94 (2004), 249-276.

(Red.), *Gezag als gave. Gezag in de kerk in oecumenisch spanningsveld. Symposium op 13 december 2003* [POKS, 37], Amersfoort/Sliedrecht 2004.

Introduction to the theme of the symposium, in: Hallebeek (red.), *Gezag als gave. Gezag in de kerk in oecumenisch spanningsveld. Symposium op 13 december 2003*, [POKS, 37], Amersfoort/Sliedrecht 2004, 8-15.

- Kerkelijk recht en wereldlijk recht, in: L.C. van Drimmelen, T.J. van der Ploeg (red.), *Kerk en recht*, Utrecht 2004, 31-47.
- The Roman Pontiff as direct judge of appeal and the identity of the Latin Church, in: J. Frishman, W. Otten, G. Rouwhorst (ed.), *Religious identity and the problem of historical foundation. The foundational character of authoritative sources in the history of Christianity and Judaism* [Jewish and Christian Perspectives Series, 8], Leiden 2004, 387-404.
- Dertig jaar Oud-Katholieke Kerk van Nederland, in: E.M.P.P. Verhey (red.), *Antonius Jan 1979-2004. Mgr. A.J. Glazemaker, 25 jaar bisschop*, Sliedrecht 2004, 30-38.
- Transfer of ownership: traditionalism or consensualism? *Codicillus* 45 (2004), 6-16.
- Met J.H. Dondorp, Grotius' doctrine on *adquisitio obligationis per alterum* and its roots in the legal past of Europe, in: O. Condorelli (ed.), '*Panta rei.*' *Studi dedicati a Manlio Bellomo* II, Rome 2004, 205-244.
- Church asylum in late Antiquity. Concession by the Emperor or competence of the Church? in: E.C. Coppens (red.), *Secundum Ius: Opstellen aangeboden aan prof. mr. P.L. Nève* [Rechtshistorische reeks van het Gerard Noodt Instituut, 49], Nijmegen 2004, 163-182.
- Nicolaas Everaerts (Nicolaus Everardi), in: R. Domingo (ed.), *Juristas Universales II. Juristas modernos*, Madrid 2004, 92-94.
- Met K. Ouwens: 86 'Gij die de wereld hebt gered' (*Jesu salvator saeculi*) en: 87 'Heer Jezus, die de waarheid kroont' (*Jesu, corona celsior*), in: *Zingend geloven. Bijdragen tot de ontwikkeling van het nieuwe kerklied* 8 (2004), 124-129.

## 2005

- Met R. van den Bergh, G. van Niekerk, Ph. Thomas, M. Nöthling Slabbert, J.F. Gerkens, L. Winkel (ed.), *Ex iusta causa traditum. Essays in honour of Eric H. Pool* [Fundamina. Editio specialis], Pretoria 2005.
- 'Laudatio' en 'Bibliography', in: Van den Bergh e.a. (ed.), *Ex iusta causa traditum. Essays in honour of Eric H. Pool* [Fundamina. Editio specialis], Pretoria 2005, xiii-xv en xvi-xvii.
- Observaciones sobre el sentido de los conceptos romanos *servitus* y *servus* en el mundo medieval, in: Van den Bergh e.a. (ed.), *Ex iusta causa traditum. Essays in honour of Eric H. Pool* [Fundamina. Editio specialis], Pretoria 2005, 121-135. Franse samenvatting in: *RIDA* 51 (2004), 392.
- (Red. en inleiding), *A.J. van den Bergh, De drie Hoofdgeschillen van Het Zwarte Boek* [POKS, 38], Amersfoort/Sliedrecht 2005.
- Met J.H. Dondorp, The Church as Promotor of the Law: The Emergence of Canon Law as a Separate Discipline in the Middle Ages, in: J. Wolff (ed.), *Kultur- und rechtshistorische Wurzeln Europas* [Studien zur Kultur- und Rechtsgeschichte, 1], Mönchengladbach 2005, 43-62.
- Bericht über die kirchenrechtsgeschichtliche Forschung im Gebiet der Niederlande und Belgiens, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kan. Abt.)* 122 (2005), 421-445.
- LVIIIste zitting van de 'Société Internationale "Fernand de Visscher" pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité' te Angra dos Reis/São Paulo (20-25 september 2004), *TvR* 73 (2005), 225-226.

'Berdenis van Berlekom, Johanna Adriana (Annie)', 'Bergh, Adrianus Johannes van den (Adriaan)', 'Karsten, Christianus (Christiaan)', 'Keij, Jan Willem', 'Kleef, Bastiaan Abraham van', in: *Altkatholische Biographie* (2005).  
([http://www.christkath.unibe.ch/content/forschung/forschungsnetzwerk\\_iaaf](http://www.christkath.unibe.ch/content/forschung/forschungsnetzwerk_iaaf))

Jan Hallebeek over het komende nieuwe Statuut. 'Grondig "opgeschud" maar niet fundamenteel veranderd', *OK* 121 (2005), 80-81.

Foto van Trans 8, in: M. Hewett (ed.), *Jacobus Voorda, Dictata ad ius Hodiernum. Lectures on the Contemporary Law*, Amsterdam 2005 (aan het begin van II).

Recensie van: G.Chr. Kok, *In dienst van het recht* (Hilversum 2005), *OK* 121 (2005), 106.

Recensie van: R. Feenstra, *Bibliografie van hoogleraren in de rechten aan de Franeker Universiteit tot 1811* (Amsterdam 2003) *Pro Memoria. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis der Nederlanden* 7 (2005), 185-186.

Recensie van: D. Müller, 'Ketzerinnen' *Frauen gehen ihren eigenen Weg. Vom Leben und Sterben der Katharerinnen im 13. und 14. Jahrhundert* (Würzburg 2004) *Millennium* 19, 203-205.

Melodie van: 'Daal op ons neer', *Lied en liturgie. Driemaandelijks tijdschrift voor liturgische muziek* 3 (2005), 19.

## 2006

*Fons et origo iuris. Een historische inleiding tot het vermogensrecht*, Amsterdam 2006, herziene drukken: 2007<sup>2</sup>, 2008<sup>3</sup>.

Met A.J.B. Sirks (red.), *Nederland in Franse schaduw. Recht en bestuur in het Koninkrijk Holland (1806-1810)*, Hilversum 2006.

Met A.J.B. Sirks, *Recht en bestuur in het Koninkrijk Holland*, in: Hallebeek, Sirks (red.), *Nederland in Franse schaduw. Recht en bestuur in het Koninkrijk Holland (1806-1810)*, Hilversum 2006, 7-10.

Vertaling van: Chr. Hattenhauer, *Het Koninkrijk Westfalen (1807-1813)*, in: Hallebeek, Sirks (red.), *Nederland in Franse schaduw. Recht en bestuur in het Koninkrijk Holland (1806-1810)*, Hilversum 2006, 271-296.

Het causale en abstracte stelsel van eigendomsoverdracht, *AAe* 55 (2006), 174-181; herdrukt in: K.J. Krzeminski, M.C.A. van den Nieuwehuijzen (red.), *De Digesten en de receptie van het Romeinse recht in het Nederlandse privaatrecht*, Nijmegen 2009, 101-113.

Some remarks concerning the Disputationum libri XXI of Tryphoninus, *TvR* 74 (2006), 149-157.

Recensie van: G.P. van Nifterik, *Vorst tussen volk en wet. Over volkssoevereiniteit en rechtsstatelijkheid in het werk van Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569)* (Deventer 1999), *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXVIII (2006), 769-772.

Recensie van: A.J.B. Sirks (ed.), *Van Bijkershoeks Observationes 2018-1913. Index in Observationes tumultuarias van Bijkershoek et Wilhelmi Pauw* ('s-Gravenhage 2005), *TvR* 74 (2006), 398-399.

## 2007

Papal prohibitions midway between rigor and laxity. On the issue of depicting the Holy Trinity, in: W. van Asselt e.a. (ed.), *Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Reli-*

- gious Identity* [Jewish and Christian Perspectives Series, 14], Leiden 2007), 353-383 + afbeeldingen.
- Het herziene Statuut voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland (2007), *NTKR* 1 (2007), 35-56 (<http://www.ntkr.nl/ntkr/documents/Hallebeekstatuut.pdf>).
- Contracts for a third-party beneficiary. A brief sketch from the Corpus Iuris to present-day civil law, *Fundamina* 13.2 (2007), 11-32.
- Recensie van: V. Ochsenfahrt, *Die staatskirchenrechtliche Stellung des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland* [Schriften zum Staatskirchenrecht, 34], (Frankfurt 2007), *OK* 123 (2007), 79.
- Recensie van: S. Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution* [Tradition-Reform-Innovation, 8], (Frankfurt 2005), *TvR* 75 (2007), 61-64.
- Recensie van: S. Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution* [Tradition-Reform-Innovation, 8], (Frankfurt 2005), *IKZ* 97 (2007), 223-224.
- Recensie van: O. Descamps, *Les origines de la responsabilité pour faute personnelle dans le Code civil de 1804* [Bibliothèque de Droit privé, 436], (Paris 2005), *TvR* LXXV (2007), 64-66.
- Recensie van: H.H. Jakobs, *Magna Glossa. Textstufen der legistischen glossa ordinaria* [Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 114], (Paderborn 2006), *TvR* 75 (2007), 409-411.

## 2008

- Met J.H. Dondorp (ed.), *Contracts in favour of a third-party beneficiary. A historical and comparative account* [Legal History Library, 1/ Studies in the History of Private Law, 1], Leiden 2008.
- Chapter One (Roman Law), en: Chapter Two (Medieval Legal Scholarship), in: Hallebeek, Dondorp (ed.), *Contracts in favour of a third-party beneficiary. A historical and comparative account*, Leiden 2008, 7-20, 21-46.
- Ius Quaesitum Tertio in Medieval Roman law, in: E.J.H. Schrage (ed.), *Ius quaesitum tertio* [Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History, 26], Berlin 2008, 61-107.
- C. 4.58.2 and the civil remedy for price reduction. Two ways of reading the Corpus Iuris Civilis, *RIDA* 55 (2008), 267-281. Franse samenvatting in: *RIDA* 55 (2008), 555.
- 'Zeger-Bernard van Espen', in: Lexikon zur Geschichte von Magie und Hexenverfolgung, 2008, ([http://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/art/Espen\\_Zeger\\_Be/html/artikel/5939/ca/5554c05fb9/](http://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/art/Espen_Zeger_Be/html/artikel/5939/ca/5554c05fb9/))
- Met K. Ouwens, vertalingen van hymnen in: K. Ouwens, *Liederen in opdracht. Een selectie van vertalingen en bewerkingen*, Krommenie 2008, 35-37, 41-42, 49-50.
- Recensie van: K. Wloemer, *Geschichte der Christkatholischen Kirchenmusik der Schweiz* (Allschwil 2007), *IKZ* 98 (2008), 326-328.
- Recensie van: V. Ochsenfahrt, *Die staatskirchenrechtliche Stellung des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland* [Schriften zum Staatskirchenrecht, 34] (Frankfurt 2007), *IKZ* 98 (2008), 324-326.
- Recensie van: A. Mukheibir, *The wages of delict – Compensation, satisfaction, punishment* (Proefschrift Universiteit van Amsterdam, 2007): 'Biedt het huidige consti-

tutionele bestel van Zuid-Afrika ruimte voor de rechtsfiguur van punitieve damages?' *Rechtsgeleerd Magazijn Themis* 169 (2008), 187-188.

Recensie van: B. Wauters, *Recht als religie. Canonieke onderbouw van de vroegmoderne staatsvorming in de Zuidelijke Nederlanden* (Leuven 2005), *IKZ* 98 (2008), 158-161.

## 2009

Met T. Wallinga, *Fons et origo iuris Versio Belgica. Een historische inleiding tot het vermogensrecht*, Amsterdam 2009, 2013<sup>2</sup>.

Laudatio aan prof.dr. A.W.J. Houtepen, in: A. Berlis (red.), *Toegewijd denken. Pascarprijzen 2008 en 2009* [POKS, 44], Amersfoort/Sliedrecht 2009), 52-55.

Vertaling van: A. Berlis, Vijfentwintig jaar wetenschappelijke prijzen Oud-Katholiek Seminarie, in: A. Berlis (ed.), *Toegewijd denken. Pascarprijzen 2008 en 2009* [POKS, 44], Amersfoort/Sliedrecht 2009), 7-20.

Inleiding in: L. van Buuren (red.), *Bescheiden en bewogen. Over Christenen in de politiek* [POKS, 45], Amersfoort/Sliedrecht 2009, 7-9.

Wanneer mag de verkoper gebreken aan de koopwaar verzwijgen? De vroegmoderne scholastiek over brede of smalle moraal in de precontractuele fase van de koopovereenkomst, in: O.J. Tans, A. Soeteman (ed.), *De grenzen van het goede leven. Rechtsgeleerde opstellen aangeboden aan prof.mr. A. Soeteman*, Nijmegen 2009, 47-61.

Met E.C. Coppens, D. Heirbaut, Th. van der Meer, C.H. van Rhee (red.), *Fabrica iuris. Opstellen over de 'werkplaats van het recht' aangeboden aan Sjoerd Faber* [Rechtshistorische reeks van het Gerard Noodt Instituut, 51], Nijmegen 2009.

Het proces van Henricus Berendtsen tegen Johan Heydendaal (Utrecht 1770-1777), in: Coppens e.a. (red.), *Fabrica iuris. Opstellen over de 'werkplaats van het recht' aangeboden aan Sjoerd Faber*, Nijmegen 2009, 153-172.

Deel II. Het derdenbeding in historisch perspectief, in: I. Samoy (red.), *Derden in het contractenrecht* [Ius Commune Europaeum, 81], Antwerpen 2009, 59-79.

'Noodt, Gerard' in: S.N. Katz (ed.), *The Oxford International Encyclopedia of Legal History* IV, Oxford 2009, 235-236.

Rechtsgeschiedenis 5.1-5.7, in: A. Soeteman (red.), *Over recht gesproken*, Nijmegen 2009, 2010<sup>2</sup>, 51-57.

Maria revisited; 40ste Internationale Oud-Katholieke Theologenconferentie, *OK* 125, 2480 (2009), 18-19.

De wedergeboorte van een rechtsfiguur, *Qui Bene Distinguit, Bene Docet. Almanak 2008/2009*, Amsterdam 2009, 38-40.

Iets over de historische wortels van art. 7:22 lid 1 BW, *Incretus. Het magazine van QBDBD* 13.3 (2009), 38-40.

Recensie van: R. Timmer, *Profeet in eigen land. Philips van Leiden en het publiek belang* (Hilversum 2009), *TvR* 77 (2009), 554-555.

## 2010

Met J.H. Dondorp (ed.), *The Right to Specific Performance. The Historical Development* [Ius Commune Europaeum, 82], Antwerpen 2010.

Introduction, en: Specific performance in obligations to do according to early modern Spanish doctrine, in: Hallebeek, Dondorp (ed.), *The Right to Specific Performan-*

- ce. *The Historical Development* [Ius Commune Europaeum, 82], Antwerpen 2010, 1-8; 57-79.
- Met Th. Merkel, Simon van Groenewegen van der Made, On the enforcement of obligations faciendi, in: Hallebeek, Dondorp (ed.), *The Right to Specific Performance. The Historical Development* [Ius Commune Europaeum, 82], Antwerpen 2010, 81-96.
- Met J.H. Dondorp, T. Wallinga, L.C. Winkel (ed.), *Ius Romanum – Ius Commune – Ius Hodiernum. Studies in honour of Eltjo J.H. Schrage on the occasion of his 65th birthday*, Amsterdam/Aalen 2010.
- Met J.H. Dondorp, T. Wallinga, L. Winkel, Praefatio, in: Dondorp, Hallebeek, Wallinga, Winkel (ed.), *Ius Romanum - Ius Commune - Ius Hodiernum. Studies in honour of Eltjo J.H. Schrage on the occasion of his 65th birthday*, Amsterdam/Aalen 2010, ix-xi.
- Artificial gold, sold as natural. Francisco de Vitoria on a latent defect in the merchandise, in: Dondorp e.a. (ed.), *Ius Romanum – Ius Commune – Ius Hodiernum. Studies in honour of Eltjo J.H. Schrage on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday*, Amsterdam/Aalen 2010, 161-176.
- Met W. Decock, Pre-contractual duties to inform in Early Modern Scholasticism, *TvR* 78 (2010), 89-133.
- The ignorant seller's liability for latent defects. One regula or various sets of rules? in: J.W. Cairns, P.J. du Plessis (ed.), *The creation of the ius commune. From casus to regula* [Edinburgh Studies of Law, 7], Edinburgh 2010, 2012<sup>2</sup>, 175-217.
- Met A.J.B. Sirks, Uit het archief van de Raad van Justitie te Colombo. Rechtsbedeling in Ceylon in de 18e eeuw, in: R. van den Bergh, G. van Niekerk, L. Wildenboer (ed.), *Libellus ad Thomasium. Essays in Roman Law, Roman-Dutch Law and Legal History in Honour of Philip J. Thomas* [Fundamina. Editio specialis], Pretoria 2010, 390-412.
- Met D. Kleyn, Laudatio, in: Van den Bergh, Van Niekerk, Wildenboer (ed.), *Libellus ad Thomasium. Essays in Roman Law, Roman-Dutch Law and Legal History in Honour of Philip J. Thomas* [Fundamina. Editio specialis], Pretoria 2010, XVII-XIX.
- Direct enforcement of obligations to do. Two local manifestations of the ius commune, in: M. Gubbels, C.J.H. Jansen (red.), *Regio. Rechtshistorische opstellen aangeboden aan dr. P.P.J.L. van Peteghem* [Rechtshistorische Reeks van het Gerard Noodt Instituut, 53], Nijmegen 2010), 33-44.
- Met W.J. Veraart en B.M.J. van Klink, Rutte kan geen premier van alle Nederlanders zijn, *Trouw*, 24 Augustus 2010, 15.
- Recensie van: B. van Hofstraeten, *Juridisch humanisme en costumiere acculturatie. Inhouds- en vormbepalende factoren van de Antwerpse Consuetudines compilatae (1608) en het Gelderse Land- en Stadsrecht (1620)* (Maastricht 2008), *TvR* 78 (2010), 241-242.
- Recensie van: T. Bremkamp, *Causa. Der Zweck als Grundpfeiler des Privatrechts* (Berlijn 2008), *TvR* 78 (2010), 257-259.

## 2011

- Canoniek recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* [POKS, 49], Sliedrecht/Amersfoort 2011.

The Old-Catholic Synods. Traditional or innovative elements within the constitution of the Church? *IKZ* 101 (2011), 65-100.

De sleutelmacht in handen gekregen. Het bisdom is de meest fundamentele entiteit, *OK* 127, 2858 (2011), 14-15.

Recensie van: Juan de Churruca, *Cristianismo y mundo romano* (Bilbao 1998), *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Römische Abteilung* 128 (2011), 738-739.

Recensie van: A. Iglesia Ferreirós, *Cataluña Medieval I-II* (Barcelona 2008), *TvR* 79 (2011), 563-564.

## 2012

Met A.M.J.A. Berkvens en A.J.B. Sirks, *Het Franse Nederland: de inlijving 1810-1813. De juridische en bestuurlijke gevolgen van de 'Réunion' met Frankrijk*, Hilversum 2012. Eerder verschenen in: *Pro Memoria. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis der Nederlanden* 13.2 (2011).

Vertaling van: B. Dölemeyer, Frans Recht in Noord-Duitsland. De inlijving van de noordwestelijke gebieden van Duitsland bij het Franse keizerrijk, in: Berkvens, Hallebeek, Sirks (red.), *Het Franse Nederland: de inlijving 1810-1813. De juridische en bestuurlijke gevolgen van de 'Réunion' met Frankrijk*, Hilversum 2012, 32-48.

Met P.H.A.M. Abels en D.J. Schoon, *Ignatius Walvis, Goudsche en andre daartoe dienende katolieke kerk-zaaken (1525-1712)* [Historische vereniging die Goude, publicatienummer 36], Delft 2012.

Dispositions ad pias causas in Gratian's Decretum. Should the portio Christi be restricted to the child's share? in: R. Zimmermann (ed.), *Der Einfluss religiöser Vorstellungen auf die Entwicklung des Erbrechts*, Tübingen 2012, 79-102.

Holland's Top Lawyers from a Distant Past? in: *Holland's next top lawyer. QBDBD, Almanak 2010/2011*, Amsterdam 2012, 155-157.

Recensie van: J. Giltaij, *Mensenrechten in het Romeinse recht?* (Nijmegen 2011), *TvR* 80 (2012), 510-512.

## 2013

De iustum pretium-leer en het evenredigheidsbeginsel, *AAe* 62 (2013), 59-64.

Recovering gambling debts in classical canon law, in: L. Berkvens, J. Hallebeek, G. Martyn, P. Nève (ed.), *Recto ordine procedit magister. Liber amicorum E.C. Coppens*, Brussel 2013, 143-159.

Recensie van: K.W. Nörr, *Romanisch-kanonisches Prozessrecht* (Heidelberg 2012), *TvR* 81 (2013), 303-304.

Recensie van: R. Somerville, *Pope Urban II's Council of Piacenza* (Oxford 2011), *TvR* 81 (2013), 313-314.



## CLASSICALE WETBOEKEN

### Schakels tussen de Dordtse Kerkorde van 1619 en het Algemeen Reglement van 1816?

Leon van den Broeke

‘Van de bestudering van deze boekjes is nog weinig werk gemaakt.’ Met deze opmerking besloot de gereformeerde kerkhistoricus én kerkrechtgeleerde Doede Nauta (1898-1994) in 1957 zijn lemma over classicale handboekjes in de Christelijke Encyclopedie.<sup>1</sup> Dergelijke boekjes komen ook onder andere bevoordingen voor: ‘ordinantien’, ‘ordonnantien’, ‘wetten’, ‘wetboek’, ‘gebruiken’, ‘bepalingen’, ‘ordres’, ‘orders’, ‘reglementen’ en ‘canones’. Voor alle helderheid merk ik op dat ik ze in dit artikel aanduid als ‘classicale wetboeken’. Ter verduidelijking: de classicale vergadering is de bijeenkomst van door kerkenraden afgevaardigde ambtsdragers in een regio. De classis is de gemeenschap van gemeenten in die regio. De classicale vergadering vormde – en vormt nog steeds – de schakel tussen enerzijds de kerkenraden van lokale gemeenten en anderzijds de synoden in de gewesten en de generale synode. Zij zijn in de zestiende en zeventiende eeuw van wezenlijk belang geweest voor het proces van calvinisering in de Nederlanden.<sup>2</sup> Classicale wetboekjes betreffen de door classicale vergaderingen opgestelde en gepubliceerde nadere regelgeving. Om het in hedendaagse taal te verwoorden: huishoudelijke reglementen.

Ruim een halve eeuw nadat Nauta deze woorden optekende, is er niets gepubliceerd over dit onderwerp. Een jaar vóór Nauta had Johannes Lindeboom een artikel aan het onderwerp gewijd, onder de titel: ‘Classicale wetboeken: Een bijdrage tot de kennis van het kerkelijk leven in de achttiende eeuw’.<sup>3</sup> Zijn lijst van classicale wetboekjes is niet volledig. Hij gaf dat zelf ook toe, maar meende dat hij kon volstaan met veertien uitgaven vanwege de betrek-

---

<sup>1</sup> D. Nauta, Classicale handboekjes, in: *Christelijke Encyclopedie* 2, 220; C. Augustijn, D. Nauta [Jaarboek van de Maatschappij voor de Nederlandse Letterkunde, 99], 1995; [http://www.dbnl.org/tekst/\\_jaa003199501\\_01/\\_jaa003199501\\_01\\_0009.php](http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003199501_01/_jaa003199501_01_0009.php) (Check, 26 april 2013).

<sup>2</sup> A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen: Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, Franeker 1998, 5.

<sup>3</sup> J. Lindeboom, Classicale wetboeken: Een bijdrage tot de kennis van het kerkelijk leven in de achttiende eeuw, *Nederlands Archief voor de Kerkgeschiedenis* XLI (1956), 65-95. Johannes Lindeboom (1882-1958), hervormd predikant Oudorp 1908, Berkhout 1911, Veendam 1913-1914, hoogleraar Groningen 1914-1952; W.F. Dankbaar, J. Lindeboom, in: D. Nauta e.a. (red.), *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* (BLNP) 1, Kampen 1978, 120-123.

kelijke eenvormigheid en het representatieve karakter van deze groep wetboeken als *pars pro toto*. Ook gaf hij – mede in de subtitel van zijn artikel ‘Een bijdrage tot de kennis van het kerkelijk leven in de achttiende eeuw’ – aan dat hij er niet van uitging dat een codificatie in gedrukte vorm over het algemeen vóór 1700 zou hebben bestaan. Het is inderdaad waar dat de meeste edities in de achttiende eeuw het licht hebben gezien. Toch was Lindeboom te voorbarig. Hoe gering hun aantal ook, er was wel degelijk een aantal zeventiende-eeuwse edities. Hoe dan ook, de door hem gehanteerde veertien uitgaven zijn in ieder geval altijd meer dan de zeven die de gereformeerde kerkrechtgeleerde F.L. Rutgers (1836-1917) noemde in zijn rede ter gelegenheid van de overdracht van het rectoraat van de Vrije Universiteit aan de hoogleraar rechtswetenschappen D.P.D. Fabius (1851-1931) in 1889.<sup>4</sup>

Voor zover ik kon nagaan, zijn dit de enige auteurs die over deze materie hebben gepubliceerd. In deze leemte wil dit artikel voorzien. De door de classicale vergaderingen al dan niet gepubliceerde regelingen vormen waardevolle documenten. In 2005 schreef ik in mijn ‘Een geschiedenis van de classis’ zowel over het ecclesiologische en kerkrechtelijke ideaal van de classicale vergaderingen als over de weerbarstige praktijk, mede aan de hand van de classicale wetboeken van Utrecht, Friesland en Walcheren.<sup>5</sup> Deze bevatten belangrijk materiaal dat een waardevolle aanvulling betekent voor de kennis van de wijze waarop de bevoorrechte Gereformeerde Kerk tot 1816/1795 functioneerde en wel bijzonder op classicaal niveau. Mijn stelling is dat de classicale wetboekjes deels discontinuïteit met de Dordtse Kerkerde van 1619 betekenen, en deels continuïteit. Wat meer is, ze vormen een verbindende schakel tussen deze kerkerde en het door koning Willem I aan de Nederlandse Hervormde Kerk opgelegde Algemeen Reglement van 1816. Wat ik hiermee wil aangeven is dat het Algemeen Reglement van 1816 minder uit de lucht kwam vallen dan doorgaans wordt aangenomen. De vraag in dit onderzoek luidt dan ook: kunnen de classicale wetboekjes beschouwd worden als een schakel tussen de Dordtse Kerkerde van 1619 en het Algemeen Reglement van 1816?

Het gaat mij in dit artikel om de gepubliceerde edities. Er zijn veel meer niet gepubliceerde, handgeschreven en door de tijd heen bijgewerkte classicale wetten in archieven te vinden. Dat toont onderzoek in de diverse archiefinstellingen in Nederland aan. Dat onderzoek levert het beeld op dat vooral de Groningse classicale vergaderingen relatief veel van dergelijke ongepubliceerde classicale wetboeken tot stand hebben gebracht. Deze laat ik hier buiten beschouwing.

---

<sup>4</sup> F.L. Rutgers, *De geldigheid van de oude kerkenordening der Nederlandsche gereformeerde kerken: Met aantekeningen en aktenstukken*, ingeleid door J. Kamphuis, Amsterdam 1971, 40, voetnoot 1.

<sup>5</sup> C. [Leon] van den Broeke, *Een geschiedenis van de classis: Classicale typen tussen idee en werkelijkheid 1571-2004*, Kampen 2005.

Achtereenvolgens komen hierna de volgende onderwerpen wel aan de orde: de Dordtse Kerkorde van 1619; de edities van klassicale wetboekjes; het Friese Wetboek van 1806; het Algemeen Reglement van 1816 en tot slot de afronding.

### **De Dordtse Kerkorde van 1619**

De Staten-Generaal van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden hebben de Dordtse Kerkorde van 1619 niet geaprobeerd. Deze kerkorde werd ook niet in alle gewesten ingevoerd, omdat niet alle gewestelijke overheden deze goedkeurden. Anders geformuleerd: zij werd alleen in Overijssel en in aangepaste vorm in Gelderland en Utrecht geldig. De overige gewesten hanteerden hun eigen gewestelijke kerkorde of hielden zich aan de besluiten van de zestiende-eeuwse synoden: die van Emden 1571, Dordrecht 1574, Dordrecht 1578, Middelburg 1581 en 's Gravenhage 1586, de voorlopers van de Dordtse Kerkorde van 1619. Met recht kan evenwel gezegd worden dat de geest van de Dordtse Kerkorde van 1619 doorwerkte in deze gewesten die deze kerkorde niet hanteerden.

Dat deze kerkorde tot een mythe kon worden, heeft ook als oorzaak dat de codificatie in de Gereformeerde Kerk tot 1619 beperkt is gebleven. Tot 1816 verboden overheden het bijeenkomen van een nieuwe generale of nationale synode om op deze wijze de invloed van de kerk te beperken. Als gevolg daarvan kon de kerkorde dan ook gedurende twee eeuwen lang niet aangepast worden aan de eisen van tijd. Dat maakte het lastig om in de kerkelijke praktijk adequaat op te treden, terwijl daar wel behoefte aan was. Dat blijkt bijvoorbeeld als het over de klassicale vergadering gaat. De Dordtse Kerkorde van 1619 bevatte zes artikelen die op deze ambtelijke vergadering van toepassing waren. Artikel XLI ging over de klassicale vergadering en verstreekte nadere informatie over de samenstelling en de agenda voor de bijeenkomsten van de klassicale vergadering. Ook gaf het aanwijzingen voor de frequentie – ten minste eenmaal per drie maanden –, de plaats van samenkomst, de geloofsbrief en de (verkiezing van de) leiding van de vergadering. In het volgende artikel ging het over het afvaardigen van meerdere predikanten die verbonden waren aan een lokale gemeente. Kon een kerkenraad alle predikanten afvaardigen in plaats van slechts één? Artikel XLII regelde dat alle predikanten die aan een gemeente verbonden waren door een kerkenraad in de klassicale vergadering aanwezig mochten zijn, ook zij die niet door de kerkenraad afgevaardigd waren. Deze boventallige predikanten hadden in de bijeenkomsten van de klassicale vergadering evenwel slechts een adviserende stem. Aan het einde van de bijeenkomsten hield de klassicale vergadering censuur over hen die iets strafwaardigs hadden gedaan in de vergadering of de vermaning van de mindere samenkomsten hadden versmaad (art. XLIII). Dat was een andere vorm van censuur dan het *censura morum* dat in de bijeenkomsten van de kerkenraad

werd gehouden en dat in de praktijk gekoppeld werd aan de viering van het heilig avondmaal (art. LXXXI). Dit *censura morum* betrof de onderlinge uitoefening van de christelijke censuur inzake de bediening van het ambt door de leden van de kerkenraad. Over kerkvisitatie ging artikel XLIV. De zorg voor de classicale acta kwam aan bod in artikel XLV en de instructies die de kerkenraad via zijn afgevaardigden voor de classicale vergadering meegaf, waren onderwerp van aandacht in artikel XLVI.

De Dordtse Kerkorde van 1619 ving aan met een soort preambule. Deze was kort en zakelijk, behalve dan dat erin werd onderstreept dat het om de goede orde in de gemeente van Christus ging en de indeling in vier ecclesiologische thema's – ambten, ambtelijke vergaderingen, geloofsleer/sacramenten/ceremoniën, en opzicht – erin werd weergegeven:

Art. 1. Om goede orde in de gemeente van Christus te onderhouden zijn daarin nodig: de Diensten; Samenkomsten; opzicht der Leer, Sacramenten en Ceremoniën; en Christelijke straf; waarvan hierna ordelijk zal gehandeld worden.<sup>6</sup>

Hierna zal de opbouw van classicale wetboekjes en kerkordes beschreven en vergeleken worden. Dat is van belang omdat aan de hand van een dergelijke onderverdeling de achterliggende ecclesiologie helder gemaakt kan worden.

### Classicale wetboeken

De classicale wetboeken laten zien hoezeer de classicale vergaderingen nadere regelgevingen troffen en tot een sterke mate van codificatie overgingen. Blijkbaar was daar in de praktijk behoefte aan. Hiermee wil overigens niet gezegd zijn dat nadere classicale regelingen pas na 1619, of zoals Lindeboom wilde suggereren pas in de achttiende eeuw zijn ontstaan. Onderzoek naar classicale acta tonen aan dat de Classicale Vergadering van Dordrecht bijvoorbeeld al in 1581 interne regels had opgesteld.<sup>7</sup> Ook andere classicale vergaderingen hadden – hoe beknopt ook – hun aanvullende regelingen opgesteld.

<sup>6</sup> J. Janssen, *Korte verklaring van de kerkorde der Gereformeerde Kerken*, Kampen 1952<sup>3</sup>, 8.

<sup>7</sup> Classicale Vergadering Dordrecht, 13 september 1581; J.P. van Dooren (red.), *Classicale acta 1573-1620: Particuliere synode Zuid-Holland I: Classis Dordrecht 1573-1600* [RGP kl.s., 49], 's Gravenhage 1980, XIV-XV, 107-108, en ook: 1, 34, 61, 95, 166, 193, 350 en 435-436; J. Roelevink (red.), *Classicale Acta 1573-1620 II: Particuliere synode Zuid-Holland Classis Dordrecht 1601-1620 Classis Breda 1616-1620* [RGP kl.s., 68], 's Gravenhage, 1991, passim. Ook andere classicale vergaderingen hebben interne regels opgesteld: J. Bouters (red.), *Classicale acta 1573-1620 IV: Provinciale synode Zeeland Classis Walcheren 1602-1620 Classis Zuid-Beveland 1579-1591* [RGP kl.s., 79], Den Haag 1995, passim; M. Kok, J. Roelevink, A.J.J. van 't Riet (red.), *Classicale Acta 1573-1620 V: Provinciale synode Zuid-Holland Classis Leiden 1585-1620 Classis Woerden 1617-1620* [RGP kl.s., 88] Den Haag 1996, XLIII, 185,

Het hierna volgende overzicht laat zien vanaf en in welke jaren, en in welke gewesten klassicale vergaderingen zelfs tot publicatie van klassicale wetboeken overgingen. Daarvoor heb ik geput uit catalogi van bibliotheken en inventarissen van archieven.<sup>8</sup>

### Overzicht publicaties klassicale wetboeken

#### Holland

1. *Ordinantien en wetten des E. Classis van Dordrecht*, Dordrecht: Wed. Jasper, en Dirk Goris, 1686.<sup>9</sup>
2. Ludovicus de la Coste/Nicolaus Lydius, *Ordinantien en wetten der E. Classis van Dordrecht: by deselve geresumeert ende gearresteert, ten eynde een yder lidmaet der selve, alreede aengenomen, ofte in het toekomende aen te nemen, sig daer nae soude konnen reguleren, gelijk een ygelijk der selver sig daer nae sal hebben te gedraegen ende te reguleren, gedaen in de klassicale vergaderinge, gehouden binnen Dordrecht, op den 3. en 4. van November 1716*, Dordrecht: Dirk en Johan Casper Goris, 1716.
3. *Wetten van de Classis van Leyden en Neederrijnlant, volgens klassicale resolutie van den 1. Nov. 1717. soo uit de voorige wetten als uit de teegenwoordige gebruiken opgesteld om volgens de aloude gewoonte van alle de leden by haare inkomste onderteekent te worden, ter stantvastiger onderhoudinge*, s.l. 1717.

---

228-229, 231-232 en 274; P.H.A.M. Abels, A.Ph.F. Wouters (red.), *Classicale Acta 1573-1620 VII: Provinciale synode Zuid-Holland Classis Delft en Delftland 1572-1620* [RGP, 93], Den Haag 2001, XXVIII-XXIX, 175, 180, 234-235, 340, 483, 630 en 664.

<sup>8</sup> *De archieven van de Nederlandse Hervormde Kerk, in korte overzichten*, Leiden 1960; *Inventaris van het archief van de archivaris en de Commissie voor de Archieven van de Nederlandse Hervormde Kerk (1842) 1903-1984 (1985)*, Zoetermeer 1995; J.G.J. van Booma, *Onderzoek in protestantse kerkelijke archieven in Nederland: Handleiding, tevens beknopte gegevens over de geschiedenis van de kerkelijke instellingen, over het kerkelijk archiefrecht en het kerkelijk archiefbeheer*, 's Gravenhage 1994; <http://www.archieven.nl> [check 1 mei 2013].

<sup>9</sup> Rutgers heeft ook het volgende werk opgenomen in zijn lijst van klassicale en provinciale wetboeken: *Extracten, getrokken uyt den nationalen synode, gehouden tot Dordrecht, in de jaaren 1618, en 1619. Raakende den voet, ordre, en maniere van de catechisatiën: mitsgaders copien van de extracten der naader reglementen uyt de provinciale synoden van Zuyd-Holland, op het poinct van de voorseyde catechisatiën: gelyk ook tegens de conventiculen sedert den voorseyden jaere gearresteert, tot den jaere 1682 inclusy; uytg. door ordre van den E. Kerkenraad van Leiden, en nu wederom, nieuwljks, door ordre en resolutie van de eerw. Classis van Zuydholland (Junii 1712.) ten einde, een ieder, soo in catechisatiën, als dergelyke oefeningen, sig daar na rigten mogte*, Dordrecht 1712; Rutgers, *De geldigheid* (*supra* n. 4), 40, noot 1. Ik heb deze titel evenwel niet in de bovengenoemde lijst opgenomen, omdat dit werk niet zozeer over het functioneren van de klassicale vergadering zelf gaat, als wel over catechisaties, conventiculen en oefeningen.

4. *Wetten en gebruiken des E. Classis van Voorne en Putten, ten vollen goedgekeurd den 4. October 1746*, s.l. 1747.
5. *Wetten van de Classis van Haarlem*, Haarlem: P. van Assendelft, 1750.
6. *Wetten en bepalingen der E. Classis van Gorinchem*, Gorinchem: Teunis Horneer, 1765.
7. *Ordinantien en wetten des eerwaarden Classis van Delff en Delffland*, Delft: Egbert vander Smout, 1767.
8. *Ordres en gebruiken der E. Classis van 's Gravenhage, waarvan de meeste door dezelve gerevideert, en ook nu eenige bepaalt zijn ingevolge de classicaale vergadering van 1769 en 1770*, 's Gravenhage 1771.
9. *Wetten van de Classis van Alkmaar*, Alkmaar 1784.
10. *Wetten der E. Classis van Dordrecht*, Dordrecht: A. Blussé en zoon, 1785.
11. *Wetten van de Classis van Haarlem, goedgekeurd den 24 July 1787, en: Met de Wetten raakende de Weduwe-Beurs, nader gearresteerd den 6 May 1788*, Haarlem: Wed. N. Beets, 1788.
12. *Byvoegzellen tot de Wetten der Classis van Haarlem: gedrukt volgens resolutie van dezelve Classis den 4 October 1791*, Haarlem [1791?].
13. *Reglement van de locale kerkvisitatie der classis van Amsterdam*, Amsterdam, 1791.
14. *Wetten en bepalingen der E. Classis van Gorinchem*, Gorinchem: T. Horneer jr., 1799.
15. *Wetten van de Classis van Leiden en Neder-Rhijnland, zoo uit de Wetten, als uit de tegenwoordige gebruiken opgesteld, vernieuwd, vermeerderd en vastgesteld*, s.l. [ca. 1800].
16. *Appendix der Ordinantien en wetten des eerwaarden Classis van Delff en Delffland, bevattende eene verzameling van alteratien en ampliatiën, door dezelve e. Classis, by onderscheide resolutien, van tyd tot tyd, aangenomen, of bepaald*, Delft: Wed. Jan de Groot en Zoon, 1802.
17. *Orders en wetten, voor de E. Classis van Schieland*, Rotterdam: Cornel, 1802.
18. *Wetten van de E. Classis van Woerden en Over-Rhynland*, Leyden: Du Saar, 1803.

#### Zeeland

19. *Wetten des E. Classis van Walcheren*, s.l. 1739.
20. A. 's Gravezande, *Reglement tot het forméren van eene nieuwe weduwe-beurse, gearresteert in de Classis van Walcheren te Middelburg, gehouden op donderdag den 8. juny 1752*, Middelburg, 1752.
21. *Wetten der Classicaale vergaderinge in Walcheren: voor dezen, door last der gemelde classis, uit verscheiden synodaale en classicaale besluiten byéénvergaderd; van tyd tot tyd overgezien; en nu wederom vermeerderd, en aangevuld uit de handelingen der classis: gearresteerd in eene buitengewoone vergaderinge, gehouden te Middelburg, den 8 Julij 1779*, Middelburg: P. Gillissen/I. de Winter, [1780].
22. *Wetten en gebruiken van de Classis van Schouwen en Duiveland, op nieuw gearresteerd den 31 Mey 1791 en na eenige veranderingen en ampliatiën geratificeerd den 27 Maart 1792*, s.l. 1793.

23. *Wetten der eerw. Classis van Tholen en Bergen op den Zoom. Gearresteerd den 14 Juny, 1791*, s.l. 1791.
24. *Wetten van de classis van Zuid-Beveland, 1806, 1809, 2 dln., met de hand bijgewerkt, [Goes] s.a.*

#### Overijssel

25. *Classicale wetten gereformeert en vastgesteld op de vergaderinge gehouden tot Swarte-Sluis den 11 April 1683: Conditien en voorwaerden van de classicale weduwe cassa opgereggt bij de E. classis van Vollenhove en Steenwijk, ingevolge de resolutien van de classis gehouden tot Swarte Sluijs den 11 April 1683, art. 16, en tot Vollenhove gehouden den 30 Meij 1683, Zwartsluis/Vollenhove, 1683.*
26. *Ordonnantien en wetten des E. Classis van Deventer*, Deventer: Albert Fronten, 1701.
27. "Canones", *wetten van de classis Zwolle, opgesteld ca. 1770. Met latere aanvullingen en wijzigingen*, [Zwolle], ca. 1770.
28. *Wetboek der E. Classis van Deventer, volgens classicae commissie, ten jaare 1781 opgedragen aan [...] uit de archiven der E. Classis van Deventer opgemaakt*, Deventer: Gerrit Brouwer, 1784.
29. *Wetten en gebruiken van de Classis van Schouwen en Duiveland, op nieuw gearresteerd den 31 Mey 1791, en na eenige veranderingen en ampliatiën geratificeerd den 27 Maart 1792*, s.l. 1793.
30. *Wetten en gebruiken van de E. Classis van Overveluwe*, Arnhem, 1807.

#### Gelderland

31. P. Wijnstok, *Classicaal Handboekjen uyt last der E. Classis van Neder-Veluwe en op deszelfs kosten verzamelt en in Druk gegeven door Petrus Wijnstok, Classis Actuarius, Harderwijk*, 1751.
32. *Wetten classis, zijnde tekst waarnaar wetten zijn gedrukt, ondertekend door 5 predikanten, [‘s Hertogenbosch] 1753.*
33. E.W. Verbeek, *Zutphensch Classicael Register: De zaken in de Classicale Acten voorkomende, tot en met 1760*, s.l., 1760.
34. E.W. Verbeek, *Zutphensch Classicael register: De commissiën, namen en standplaatsen der predikanten, tot en met 1770*, s.l. [1775].
35. *Wetten van de Classis van Buuren*. Kopie uit 1805 van een tekst, aan het eind gedateerd 'Den 4den April 1780'. Enkele toevoegingen, gedateerd '8 oct 1814' en '1815', s.l. 1805.

#### Utrecht

36. C. de Kruyff, *Utrechtsch classicaal handboekje of voornaame hoofdzaakelijke inhoud der classicalia van de classis van Utrecht van 1619-1791*, [Utrecht], 1793.
37. Chr. de Kruyff, *Utrechts synodaal handboekje, of hoofdzaakelyke inhoud der synodalia van de synode van Utrecht van 1619 tot 1801*, Utrecht: W. van Yzerworst, 1803.

Uit voorgaand overzicht valt op te maken dat Holland het gewest was met de meeste gepubliceerde klassicale wetboeken. Het oudste dateert uit 1686. Het betreft het wetboek van de Classicale Vergadering Dordrecht. De laatste uitgave, die van de Classicale Vergadering Woerden en Over-Rhijnland, verscheen in 1803. De oudste gepubliceerde klassicale wetten zijn niet afkomstig uit Holland, maar uit Overijssel. Het betreft de uitgave van de Classicale Vergadering Vollenhove/Steenwijk uit 1683. Het overzicht laat ook zien dat de Groningse, Friese en Drentse klassicale vergaderingen geen klassicale wetboeken hebben gepubliceerd. Daar was minder behoefte aan omdat de Groningse en Drentse kerken eigen provinciale kerkorden hadden en in Friesland het Compendium der Kerkelijke wetten vanaf 1722 en later het Friese Wetboek van 1806 als provinciale kerkorde functioneerden.

WETTEN  
VAN DE  
CLASSIS  
VAN  
HAARLEM,

*Goedgekeurd den 24 July 1787.*

En  
Met de WETTEN raakende de  
WEDUWE-BEURS,

*Nader Georrefteerd den 6 May 1788.*

De genoemde klassicale wetboeken hebben doorgaans niet alleen een gedetailleerde inhoud, maar ook een dergelijke indeling. Als voorbeeld geef ik de inhoudsopgave van de Wetten van de Classis van Haarlem uit 1787. Hoewel er in de overige publicaties uiteraard andere onderverdelingen te vinden zijn, komen ze gemiddeld genomen redelijk overeen. Ter achtergrond mag hierbij gewezen worden op het feit dat de Gereformeerde Kerk weliswaar de bevoorrechte kerk, maar vooral ook een gedecentraliseerde kerk was.



## Inhoudsopgave Wetten van de Classis van Haarlem van 1787

- Tyd der Vergaderinge
- Uuren van Samenkomst
- Moderatores
- Gedeputeerde ter Approbatie
- Orde om te gaan ad Synodum
- Orde tot de Visitatie der Kerken
- Zitting in de Vergadering
- Neeming van Sessie en Afscheid
- Examinator en Examinandus
- Visitatores Librorum
- Oeconomie
- Fons Charitatis
- Rationarii
- Begeeving der Commisien
- Boetens
- Praetor
- Proponenten en Schoolmeesters
- Order op Vacante Plaatsen
- Order op Beroeping en Beroep-Brieven
- Onkosten zoo Classicaal als Synodaal
- Classicale en Synodale Boeken en Papieren
- Order op de Jaarlyksche Contributien en andere onkosten
- Weduwe-Beurs
- Wetboekje
- Aanhangzel
  - A. Copie van het Placaat tegen Simonie
  - B. Acte van Dimissie voor eenen Predikant uit de Classis na elders vertrekkende, in de Classis Oct. 1771. Goedgekeurd
  - C. Credentie voor eenen Correspondens van de Noord-Hollandsche Synodus na een ander Synodus te geven door en Scriba Synodi
  - D. Vraaggen te doen by de Kerk-Visistatie onder 't E: Classis van Haarlem
    - I. Rakende de Leer
    - II. Nopens de Sacramenten
    - III. Nopens Kerkenraaden
    - IV. Nopens de Bediening der Armen
    - V. Nopens de Scholen
    - VI. Nopens het Trouwen

Deze indeling betreft een manuscript van 44 pagina's. Dat levert gemiddeld veel titels op. Het doet formalistisch aan, zeker als de paragrafen 32 en 33 in oenschouw worden genomen:

Par. 32. De Leden zullen in de Vergadering zitten naar de komst in de Classis, en yder Predikant zynen Ouderling naast zig hebben, te beginnen ter Rechtehand van de Moderatores met de bovenste zitplaats, en dan ter Linkehand boven aan; voorts ter rechtehand beneden en eindelyk ter linkehand.

Par. 33. Dezelve rang zal plaats hebben in het zitten aan de Classicale Maalyd, zullende in de Eetzaal altyd een ronde Tafel in het midden zyn, alwaar de Moderatoren en vervolgens de Oudste Leden zullen zitten, de Ouderlingen naast hunne Predikanten, de Stads Ouderling naast den Oudsten Stads Predikant; voorts de Tafel onder de Glazen en eindelyk die aan de overzyde.

Hieruit blijkt hoe etiquette een belangrijke rol speelde. Ook regelgeving onder het kopje 'Boetens' doet in 2013 vreemd en overdreven aan. Lindeboom schreef in dit verband niet zonder reden over 'zielloos formalisme', 'een overdreven aandacht voor kleinigheden waaronder de grote dingen ongetwijfeld hebben moeten lijden' en 'doden vormendienst'. Het is dan ook begrijpelijk dat hij concludeert: 'Te zelden merkt men iets van den polsslag van reformatorisch leven'.<sup>10</sup>

Hoezeer ik Lindeboom ook kan bijvallen, er moet ook op een andere kant van de zaak gewezen worden. De gedetailleerde classicale wetboeken demonstreren hoe serieus de classicale vergaderingen hun eigen functioneren bezagen en ook hoe belangrijk zij het vonden om daar goede en gedetailleerde regels voor op te stellen. En een regeling over de zitplaatsen als in 1787 was niet nieuw. Twee eeuwen daarvoor had de Classicale Vergadering van Dordrecht al een dergelijke bepaling opgenomen, evenals andere classicale vergaderingen. Daar komt bij dat dergelijke classicale publicaties ook regels bevatten voor het charitatieve fonds en ook voor de zogeheten weduwenbeurs, toch niet onbelangrijk als een vorm van omzien naar en zorgen voor de weduwen van overleden predikanten. Bovendien, als een onderzoek zou plaats vinden naar de huishoudelijke reglementen van de huidige classicale vergaderingen, zouden ook die licht de indruk kunnen wekken dat het slechts om kerkelijke bureaucratie gaat en niet om het Evangelie, terwijl zij net als de andere ambtelijke vergaderingen zoals de kerkenraad en de synode leiding geven in de kerk in gehoorzaamheid aan Christus, het Hoofd van de Kerk (art. VI van de Protestantse Kerkorde van 2004).

---

<sup>10</sup> Lindeboom, Classicale wetboeken (*supra*, n. 3), 95.

## Het Friese Wetboek van 1806

Hoewel het hier bij uitzondering om een provinciaal in plaats van een classicaal wetboek gaat, lijkt het me van belang om hier toch de aandacht te vestigen op het Friese Wetboek van 1806. Het bestaan van een dergelijk provinciaal wetboek was niet uitzonderlijk. Sommige andere gewesten hadden ook een provinciale kerkorde. Het komt mij evenwel voor, dat in navolging van de classicale wetboeken vooral dit Friese Wetboek van 1806, een decennium voorafgaande aan het Algemeen Reglement van 1816 en derhalve eveneens negentiende-eeuws van oorsprong, een brug sloeg naar het laatstgenoemde reglement.

De officiële titel van het wetboek, dat de Provinciale Synode van Heerenveen in 1804 vaststelde, luidde: 'Wetboek en Kerken-ordre, alsmede manier van procederen voor kerkenraden, klassen, en synode, voor de Herformde Kerk in Vriesland'. In 1806 verscheen een gedrukte versie.<sup>11</sup> Dit Wetboek van 1806 was overigens niet nieuw. Reeds in 1722 verscheen in Friesland het geschreven Compendium der Kerkelijke wetten met in 1757 en 1771 gedrukte edities daarvan.<sup>12</sup> Gavius Nauta had als *Canonicus Frisae* deze kerkelijke wetten samengesteld.<sup>13</sup>

Zoals hiervoor is gememoreerd, heeft deze provinciale kerkorde slechts een decennium lang gefunctioneerd, namelijk tot 1816, het jaar waarin het Algemeen Reglement van dat gelijknamige jaar door koning Willem I aan de Nederlandse Hervormde Kerk werd opgelegd. Het is om die reden dan ook weinig bekend. Het Friese Wetboek van 1806 was onderverdeeld in 22 afdelingen:

### Indeling Fries Wetboek van 1806

I.	AFDEELING	Van de Gemeenten
II.	AFDEELING	I. Van de Kerkenraad in het gemeen II. Van de Ouderlingen III. Van de Diakenen IV. Van de Werkzaamheden van den Kerkenraad
III.	AFDEELING	Van de Euangelie-Dienaren in het gemeen, en der-Zelver verëischten
IV.	AFDEELING	Van het Examen
V.	AFDEELING	Van de Kandidaten

<sup>11</sup> *Wetboek en Kerken-ordre, alsmede manier van procederen voor kerkenraden, klassen, en synode, voor de Herformde Kerk in Vriesland*, Franeker 1806.

<sup>12</sup> Het Compendium der kerkelijke wetten geëxtraheert uit 's Lands en synodale resolutien, Amsterdam 1757<sup>1</sup>, Leeuwarden 1771<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> Gavius Nauta (1674-1751), predikant te Scherpenzeel circa 1703, Itens 1705, Oudkerk 1715-1751. Hij nam de functie van *Canonicus Frisae* over van R. Noordbeek. Nauta zelf werd eerst opgevolgd door zijn zoon Hetto en nadien door kleinzoon Eeuwe; J.J. Kalma, Gavius Nauta, in: BLNP 2, Kampen 1983, 340-341.

VI.	AFDEELING	Op de wijze van Beroeping der Dienaren des Goddelijken Woords, zoo in de Steden, als ten platten Lande
VII.	AFDEELING	Van de Approbatie der Beroeping
VIII.	AFDEELING	Van de Bevestiging der Dienaren
IX.	AFDEELING	Van het Verroepen en Vertrekken der Dienaren
X.	AFDEELING	Van het Leven en Ambt der Dienaren
XI.	AFDEELING	Van de Leere
XII.	AFDEELING	Van de openbare Godsdienst-Oefening I. Van het Prediken II. Van de Bediening van den H. Doop III. Van de Bediening van het H. Avondmaal IV. Van de Openbare Gebeden, Gezangen en Voorlezing V. Van den Dag des Heeren, Feest- en Bededagem
XIII.	AFDEELING	Van de Kerkelijke Discipline
XIV.	AFDEELING	Van de Kerkelijke Vergaderingen in het gemeen I. Van de Klassikale Vergaderingen II. Van de Deputaten Sijnodi III. Van de Sijnode
XV.	AFDEELING	Van de Correspondenten
XVI.	AFDEELING	Van de Gravamina
XVII.	AFDEELING	Van de Appélen
XVIII.	AFDEELING	Van de Bezorging der Vacante Plaatsen
XIX.	AFDEELING	Van de Bezorging der Emeriti
XX.	AFDEELING	Van de Bezorging der Predikants Weduwen en Weezen
XXI.	AFDEELING	I. Manier van Procederen voor den Kerkenraad, in kas van Censuur; in gevalle van andere Geschillen II. Manier van Procederen voor de Klassis, in kas van Censuur; in gevalle van andere Geschillen III. Manier van Procederen voor de Deputaten Sijnodi IV. Eenige Algemeene Bepalingen, en van de Exploiteurs
XXII.	AFDEELING	Van den Canonicus

Hieruit valt op te maken dat dit wetboek niet *top-down*, maar *bottom-up* is gestructureerd, om het in de hedendaagse terminologie weer te geven. Het wetboek begint niet bij de synode en zelfs niet bij de kerkenraad – dus niet bij de kerkelijke vergaderingen – maar bij de gemeenten. Pas daarna volgt het onderdeel ‘kerkenraad’. In het verlengde hiervan kan opgemerkt worden, dat deze lijn werd voortgezet in afdeling XIV, over de kerkelijke vergaderingen. Eerst noemde het Friese Wetboek van 1806 de classikale vergaderingen, daarna de deputaten van de synode en vervolgens pas de synode zelf.

## Het Algemeen Reglement van 1816

Koning Willem I legde bij Koninklijk Besluit van 7 januari 1816 het Algemeen Reglement van 1816 op aan de Nederlandse Hervormde Kerk.<sup>14</sup> Protesten, onder meer van een aantal classicale vergaderingen, mochten niet baten. Het reglement werd van toepassing verklaard.<sup>15</sup>

De indeling ervan zag er als volgt uit:

Eerste afdeling:	Algemene bepalingen
Tweede afdeling:	Van het sijnode
Derde afdeling:	Van het Provinciaal Kerkbestuur
Vierde afdeling:	Van het classikaal bestuur
Vijde afdeling:	Over de Waalsche, Presbyteriaansche Engelsche en Schotsche Kerken
Zesde afdeling:	Van de ringen en derzelver bijeenkomsten
Zevende afdeling:	Over het kerkelijk bestuur in de gemeenten

Hieruit kan worden opgemaakt dat de ecclesiologie van de toenmalige Nederlandse Hervormde Kerk *top-down* was. Na de algemene bepalingen ging het in de tweede afdeling over de synode en pas in de zevende en laatste afdeling over het kerkelijk bestuur in de gemeenten. Uit die laatste typering valt ook op te maken dat het minder om leiding geven door een ambtelijke vergadering ging, dan om 'bestuur'. Dat was het karakter van de kerk toen. Koning Willem I wilde dat de kerk niet over geestelijke zaken zou spreken, maar zou besturen. Vandaar ook de al dan niet negatief geladen aanduiding 'besturenkerk'.

Het Algemeen Reglement van 1816 is wat beperkter wat de onderverdeling betreft dan het Friese Wetboek van 1806, maar wel wat ruimer in vergelijking met de Dordtse Kerkorde van 1619. Naast het Algemeen Reglement van 1816 werden ook nog vele andere reglementen opgesteld. Het Algemeen Reglement van 1816 valt te beschouwen als het hoofdreglement. De hervormde predikant C. Hooijer (1802-1873) rubriceerde deze andere reglementen in 1846 in zijn standaardwerk 'Kerkelijke wetten' als volgt: II. Algemeene Reglementen; III.

---

<sup>14</sup> Besluit houdende organisatie van het bestuur der Hervormde Kerk in de Nederlanden van den 7en Januarij 1816, in: *Bijvoegsel tot het Staatsblad en officieel journal van het Koninkrijk der Nederlanden*, 3<sup>e</sup> dl., 1<sup>e</sup> stuk, Dordrecht 1817; <http://books.google.nl> (Check, 19 april 2013).

<sup>15</sup> Zie voor een uitvoerige studie van het Algemeen Reglement van 1816: J.C.A. van Loon, *Het Algemeen Reglement van 1816*, Wageningen 1942. Zie voor overige studies van het hervormd kerkrecht onder meer: H.J. Royaards, *Hedendaagsch kerkrecht bij de Hervormden in Nederland*, 2 dln., Utrecht 1834-1837; Th.L. Haitjema, *Nederlands hervormd kerkrecht*, Nijkerk 1951.

Provinciale reglementen; IV. Gemeentelijke reglementen.<sup>16</sup> Daarnaast nam hij een tweede deel op met wetten en besluiten voor zover zij bij de eerder genoemde reglementen niet waren opgenomen, door hem als volgt gegroepeerd:

- I. De kerkelijke besturen in het algemeen
- II. Elke kerkbestuur in het bijzonder
- III. Kerkelijke gemeenten en personen
- IV. Kerkelijke vierdagen en plechtigheden
- V. Kerkelijke geldmiddelen en goederen

Samen met het Algemeen Reglement van 1816 werden ze gebundeld. Vandaar dat ze gezamenlijk, al dan niet met negatieve connotatie, als 'reglementenbundel' werden aangeduid. Overigens bevatten opeenvolgende edities van deze reglementen niet de door Hooijer gehanteerde indeling, anders gezegd: zij bevatten geen onderverdeling, maar een blote opsomming van de reglementen, waarbij wel het Algemeen Reglement als eerste vermeld stond.<sup>17</sup>

### Afronding

Reglementenbundels bestonden al eerder dan 1816, het jaar waarin koning Willem I zijn Algemeen Reglement aan de Nederlandse Hervormde Kerk oplegde. Classicale vergaderingen hadden niet genoeg aan de specifieke bepalingen van de Dordtse Kerkorde van 1619 of andere, meer gewestelijke kerkorden. Ze stelden nadere regels op en codificeerden die. Sommige classicale vergaderingen gaven ze zelfs uit. Het toont de ernst aan waarmee zij hun werk opvatten. Soms sloegen ze door naar 'zielloos formalisme', zoals Lindeboom het beschouwde. Inderdaad, de classicale wetboeken demonstrenen het uitvergroten van kerkelijke futiliteiten en het stellen van regels daarvoor. De classicale vergadering leek wel een doel in zichzelf geworden. Anderzijds laat dat ook zien dat het werk belangrijk werd gevonden. Oog voor kerkelijk detail is niet alleen negatief. Bovendien regelden de classicale vergaderingen de positie van de predikantsweduwen en stelden hiervoor regels op.

Het is een misvatting te denken dat classicale wetboeken pas in de achttiende eeuw al dan niet in gepubliceerde vorm verschenen, ook al verschenen toen de meeste edities. Reeds aan het einde van de zeventiende eeuw gaven

---

<sup>16</sup> C. Hooijer, *Kerkelijke wetten voor de hervormden in het Koninkrijk der Nederlanden*, Zaltbommel 1846, IX-XII; J. Vree, C. Hooijer, in: C. Houtman e.a. (red.), *BLNP* 5, Kampen 2001, 260-261.

<sup>17</sup> Zie bijvoorbeeld: J. Douwes, H.O. Feith (red.), *Kerkelijk wetboek: De reglementen en verordeningen der Nederlandsche Hervormde Kerk, met aantekeningen*, Groningen 1879<sup>1</sup>, Groningen 1889<sup>2</sup>; J. Knottenbelt (red.), *Douwes en Feith. Kerkelijke Wetboek: De reglementen en verordeningen der Nederlandsche Hervormde Kerk, met aantekeningen*, Groningen 1909<sup>6</sup>; *De reglementen der Nederlandsche Hervormde Kerk met aantekeningen uitgegeven op last van de algemeene synode*, 's Gravenhage 1934<sup>5</sup>.

de eerste classicale vergaderingen hun regelingen uit, althans als zij het zich konden en wilden veroorloven. Anderen bleven bij geschreven wetboeken. Een stap die hieraan voorafging, was dat laat-zestiende-eeuwse classicale vergaderingen regelingen omtrent het eigen functioneren hadden opgenomen in acta.

De classicale wetboeken laten zien dat de Dordtse Kerkorde van 1619 – die nooit integraal was ingevoerd, maar waarvan de geest grote invloed had op de kerkelijke organisatie in de Nederlanden – , niet geheel volstond voor het kerkelijke leven. Regels waren niet adequaat of raakten verouderd. De praktijk noopte tot aanvullende regelingen. Die bleken ook nodig en mogelijk in een gedecentraliseerde kerk. De classicale wetboeken en ook het Friese Wetboek van 1806 tonen een meer gedetailleerde onderverdeling dan die van de Dordtse Kerkorde van 1619. Het demonstreert de nadere regelgeving, naast die van laatstgenoemde kerkorde. Het toont ook aan dat de classicale wetboeken de Dordtse Kerkorde van 1619 als het ware demystificeerden.

Wat de classicale wetboeken, waarnaar in het verleden weinig onderzoek is gedaan, ook laten zien, is dat zij inderdaad schakels vormen tussen de Dordtse Kerkorde van 1619 enerzijds en het Algemeen Reglement van 1816 anderzijds, althans in die zin dat dit reglement minder uit de lucht kwam vallen, dan menigeeen voor waar houdt. De reglementenbundel van 1816 vertoont enige continuïteit met de classicale wetboeken en het Friese Wetboek van 1806. Natuurlijk, er was zeker ook discontinuïteit. De classicale wetboeken en het wetboek van 1806 waren geldig in een gedecentraliseerde kerk terwijl het Algemeen Reglement van 1816 een kerkorde was voor een gecentraliseerde kerk in een koninkrijk. Dat laat ook de *top-down* structuur van de Nederlandse Hervormde Kerk sinds 1816 zien, anders dan het Friese Wetboek van 1806 dat als provinciale kerkorde een gedecentraliseerde ecclesiologie kende, met een *bottom-up* structuur.

Hoewel de classicale wetboeken in de vergetelheid zijn geraakt en niemand de oproep van Nauta in 1957 ter harte heeft genomen, laten ze zien dat ze inderdaad een brugfunctie hebben gehad en voor continuïteit, of beter: voor minder discontinuïteit hebben gezorgd tussen de Dordtse Kerkorde van 1619 en het Algemeen Reglement van 1816 dan soms wordt aangenomen. De classicale wetboeken bevestigen dat ook het kerkrecht in en van de bevoorrechte Gereformeerde Kerk tot 1816 levendig en in ontwikkeling was, juist daar ook waar het zich niet kon ontwikkelen, omdat van staatswege bijeenkomsten van nieuwe synoden na 1619 onmogelijk waren gemaakt. Er is dus meer te vertellen dan het verhaal van achttiende-eeuws ‘zielloos formalisme’.

## INTERKERKELIJK CONTACT MET DE OVERHEID

### Een oud-katholiek perspectief

Adriaan Snijders

Naar de traditie wil is het Paulus die zijn medechristenen verzoekt te bidden voor het wereldlijke gezag.<sup>1</sup> In 1 Timoteüs 2,1-4 (Nieuwe Bijbelvertaling) staat immers:

Allereerst vraag ik dat er voor alle mensen gebeden wordt, dat er smeekbeden, voorbeden en dankgebeden voor hen worden uitgesproken. Bid voor alle koningen en gezagsdragers, opdat we rustig en ongestoord kunnen leven, in alle vroomheid en waardigheid. Dat is goed en welgevallig in de ogen van God, one redder, die wil dat alle mensen worden gered en de waarheid leren kennen.

Aan deze opdracht heeft ook de Oud-Katholieke Kerk gehoor gegeven. Het voorbeeld hiervan bij uitstek is het Gebed voor de Koning.<sup>2</sup> Voorts heeft de kerk de daad bij het woord gevoegd door op een gestructureerde wijze contact te leggen met het wereldlijke gezag. Reeds meer dan een halve eeuw denkt en praat zij immers vanuit haar geloof mee met de overheid via het zogeheten Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (CIO), waar Jan Hallebeek reeds jaren één van haar vertegenwoordigers is.

Om deze wellicht minder zichtbare kant van de jubilaris te belichten is het goed eens verder te kijken naar het CIO. Zo kan tevens de bekendheid met dit gremium in oud-katholieke kring toenemen en het nut ervan voor de kerk duidelijk worden. De beschrijving van het overlegorgaan zal geschieden in een oud-katholiek perspectief. Op die manier wordt tegelijk recht gedaan aan de andere functies van Jan Hallebeek, waarin ik hem als een rustig, gedegen en voortvarend werkend man heb leren kennen en waarderen, namelijk als docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie en lid/voorzitter van de Commissie voor het Kerkrecht.

---

<sup>1</sup> Het te noemen bijbelboek behoort met 2 Timotheus en Titus tot de pastorale brieven, welke afwijken van andere brieven die door de meerderheid als van de hand van Paulus worden beschouwd. De pastorale brieven zijn dus vermoedelijk afkomstig van een auteur die zich omwille van autoriteit op Paulus beroept. Voor nadere informatie, B.D. Ehrman, *The New Testament. A historical introduction to the early christian writings*, New York 2004<sup>3</sup>, 385-393.

<sup>2</sup> Gezang 494, Oud-Katholiek Gezangboek, 1990, 485. Voor een korte historische uiteenzetting van dit gebed: W. van der Velde, Zegen, Heer, onze koning Willem-Alexander. Bidden voor de koning, in: *De Oud-Katholieke Tijdschrift voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* 2870 (2013), 11.



Het beschrijven van het CIO tegen een oud-katholieke achtergrond kan niet zonder een eerste kennismaking met de geschiedenis, organisatie, inhoud en toekomst van dit overleg.<sup>3</sup> Een enkele keer zal hierbij ook reeds een verband worden gelegd met de Oud-Katholieke Kerk, al blijft dit beperkt tot feiten en formaliteiten. Vervolgens wordt het CIO in een eerste verkenning gezien door een oud-katholieke bril. Dit geschiedt aan de hand van ecclesiologische grondslagen van de kerk en bepalingen uit het Statuut voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland (het Statuut).<sup>4</sup> Het geheel wordt afgesloten met de voorlopige conclusie dat het CIO een betekenisvolle rol in het verkeer tussen de kerken en overheid vervult en aansluiting vindt bij bepaalde oud-katholieke gedachten omtrent kerk zijn en dat het de Oud-Katholieke Kerk, zowel op lokaal als landelijk niveau, profijt heeft opgeleverd en daarmee ook kan blijven opleveren.

## CIO in het algemeen

### Geschiedenis

Geconfronteerd met de grillen van de Duitse bezetter ontstond tijdens de Tweede Wereldoorlog bij een aantal protestantse kerken al vroeg de behoefte aan overleg om te bepalen hoe zij zich tegenover deze nieuwe autoriteit moesten verhouden. Daarom kwamen op 25 juni 1940 de vertegenwoordigers van zeven van deze kerken in Den Haag bijeen.<sup>5</sup> Dit zogeheten Convent van Kerken werd voortgezet door elkaar eens per week of twee weken te treffen en was informeel en vertrouwelijk van karakter. Er werd hoofdzakelijk informatie gedeeld, al kwam het enkele malen ook tot gemeenschappelijke verzoekschriften aan de Rijkscommissaris of andere instanties. Om eventuele verdenkingen van verraad of verzet bij de Duitse autoriteiten en een daarmee gepaard gaande ontbinding als organisatie te vermijden, wijzigde het convent in 1942 de naam in Interkerkelijk Overleg (IKO).

<sup>3</sup> Voor nadere informatie, zie: J.P. de Vries, Het Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (CIO): belangenbehartiger voor de kerken bij de overheid, *Nederlands Tijdschrift voor Kerk en Recht (NTR)* 4 (2010), 30-37. Het CIO beschikt ook over een eigen website: <http://www.cioweb.nl/cio/index.php>, (geraadpleegd 25 mei 2013).

<sup>4</sup> Voor een overzicht van de ecclesiologische grondslagen, zie: J. Hallebeek, *Canoniek recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* [POKS, 49], Amersfoort/Sliedrecht 2011, 57-105. De thans geldende tekst van het Statuut (geraadpleegd 25 mei 2013) is te vinden op: [http://www.okkn.nl/pagina/878/statuut,\\_reglementen,\\_instructie](http://www.okkn.nl/pagina/878/statuut,_reglementen,_instructie).

<sup>5</sup> Het ging om de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken, de Christelijke Gereformeerde Kerken, de Evangelisch-Lutherse Kerk, de Gereformeerde Kerken in Hersteld Verband, de Remonstrantse Broederschap en de Algemene Doopsgezinde Sociëteit.

Hoewel begonnen als samenkomst van protestantse kerken, nam vanaf eind 1941 ook de Rooms-Katholieke Kerk deel aan de vergaderingen van het nieuwe gremium. Een dergelijke deelname was toen voor de Oud-Katholieke Kerk echter nog een stap te ver. Dit neemt echter niet weg dat deze kerk gedurende de gehele oorlog wel degelijk een band onderhield met het IKO. Deze band kreeg feitelijk vooral gestalte in het contact tussen de opeenvolgende voorzitters van het overleg en mgr.dr. Andreas Rinkel, de toenmalige aartsbisschop van Utrecht, welk contact overigens niet geheel zonder strubbelingen verliep.<sup>6</sup> Belangrijk is in elk geval om vast te stellen dat het oud-katholieke episcopaat de bevindingen van het IKO in zijn overwegingen en besluitvorming meenam en een enkele maal zelfs letterlijk volgde.

Al halverwege de oorlog groeide het besef binnen het IKO dat ook na de bevrijding behoefte zou blijven bestaan aan een dergelijk geregeld kerkelijk overleg als verbinding tussen kerken en wereldlijke autoriteiten. Zo geschiedde dan ook na de bevrijding en het IKO wendde zich toen tot de Nederlandse regering over zaken als de geestelijke zorg voor militairen en de Nederlandse presentie in de Oost. Ondertussen ging ook elders de samenwerking tussen kerken verder. De Wereldraad van Kerken werd in 1948 opgericht en dit ging in Nederland gepaard met de komst van de Oecumenische Raad van Kerken, sinds 1968 de Raad van Kerken in Nederland. Hiermee rees de vraag naar het bestaansrecht van het IKO. Een aantal kerken bleek echter niet bereid deel te nemen aan die nieuwe raad, maar gaf wel te kennen te willen blijven participeren in het IKO. Dit leidde ertoe dat dit in stand kon blijven, maar met een eigen en bijzondere taak, te weten het behartigen van de gezamenlijke belangen van de kerkgenootschappen bij de overheid. Deze gewijzigde situatie vergde eveneens een aanpassing van de naam in Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (CIO). Aldus onderscheidde het overleg zich nu duidelijk van de Oecumenische Raad van Kerken, die zich vooral richtte op de beïnvloeding van de publieke opinie en op religieuze samenwerking tussen de kerken. Deze taakverdeling tussen beide gremia geldt tot heden toe. Deze twee overlegstructuren zijn daarnaast in de loop der tijd van elkaar gaan verschillen door de omstandigheid dat in het CIO ook joodse religieuze organisaties zijn gaan deelnemen.

Op dit moment – mei 2013 – maken achtentwintig christelijke kerkgenootschappen en drie joodse religieuze organisaties deel uit van het CIO. Voor de Oud-Katholieke Kerk is niet onbelangrijk dat zich daaronder katholieke vrienden bevinden met wie zij ook elders, lang dan wel kort, warme banden onderhoudt. Naast de Anglicaanse Kerk in Nederland, waarmee sinds 1931 een kerkelijke gemeenschap bestaat, gaat het dan om de orthodoxe kerken in Nederland, de Koptisch-Orthodoxe Kerk in Nederland en de Syrisch-Orthodoxe Kerk in Nederland, die sinds een paar jaar een geregeld en gestructureerd over-

<sup>6</sup> Gedetailleerd beschreven in: F. Smit, Andreas Rinkel (1889-1979), in: F. Smit (e.a.), *Adjutorio Redemptoris. Dr. Andreas Rinkel, aartsbisschop van Utrecht 1889-1979*, Amersfoort 1987, 66-108.

leg hebben met de anglicanen en oud-katholieken als kleine katholieke kerken. De vereisten aan een kerkgenootschap voor participatie in het CIO zijn niet in een regeling vastgelegd. Zelfs de algemene Regelen voor het Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (Regelen), een intern en laatstelijk in 2010 gewijzigd document, bevatten dergelijke voorwaarden niet, met uitzondering van de christelijke of joodse achtergrond (artikel I, derde lid, van de Regelen). Wel wijst de praktijk van beslissingen op latere verzoeken om lidmaatschap uit dat tevens sprake moet zijn van een zekere omvang, organisatie, duurzaamheid en landelijke spreiding. Zo is het CIO uiteindelijk geworden tot een overleg dat zich thans ten doel stelt (artikel II, eerste lid, van de Regelen) enerzijds zaken die raken aan de verhouding tussen kerk en overheid, gemeenschappelijk te bespreken of behandelen (op initiatief van een kerkgenootschap, de overheid dan wel het CIO) en anderzijds daartoe aangewezen taken of belangen gemeenschappelijk te verzorgen.

### **Organisatie**

Van groot belang is het om deze beschrijving van het CIO als organisatie te beginnen met de vaststelling dat het hier niet gaat om een rechtspersoon. In het daadwerkelijke rechtsverkeer kan het CIO derhalve voor de afzonderlijke kerkgenootschappen geen rechtshandelingen verrichten. Slechts in een daaraan voorafgaand stadium, bijvoorbeeld onderhandelingen of intentieverklaringen, kan het namens de deelnemende kerkgenootschappen optreden, maar voor een geldige rechtshandeling is de betrokkenheid van het kerkgenootschap zelf nodig. Zo zal een kerk een overeenkomst zelf moeten ondertekenen en een bepaalde status bij de uitvoering van wetgeving zelf moeten aanvragen. Binnen het gremium zelf heeft dit tot gevolg, dat een kerkgenootschap niet gebonden is aan een besluit wanneer het genootschap hier uitdrukkelijk niet mee heeft ingestemd (artikel V, eerste lid, van de Regelen). Voor een alle deelnemers bindend besluit is dan ook unanimiteit vereist.

Het overleg binnen het CIO geschiedt op drie niveaus. Allereerst is daar de plenaire vergadering, waarin alle deelnemers vertegenwoordigd zijn en algemene zaken worden besproken (artikel III van de Regelen). Deze vergadering vindt vier keer per jaar plaats. Vervolgens wordt overlegd in het moderamen, dat fungeert als een dagelijks bestuur en de plenaire vergadering voorbereidt (artikel IV van de Regelen). Ook op dit niveau wordt jaarlijks vier keer vergaderd. Het moderamen is samengesteld uit een voorzitter, twee vertegenwoordigers van de Protestantse Kerk in Nederland, twee vertegenwoordigers van de Rooms-Katholieke Kerk, twee vertegenwoordigers van de kleinere kerkgenootschappen en een vertegenwoordiger van de joodse kerkgenootschappen.<sup>7</sup> Tot slot vindt met betrekking tot specifieke aangelegenheden over-

---

<sup>7</sup> De voorzitter is, vermoedelijk omwille van de historie, afkomstig uit de Protestantse Kerk in Nederland, maar is na benoeming onpartijdig en onafhankelijk. De secretaris is

leg plaats in commissies (artikel II, eerste lid, onder b, van de Regelen). Thans bestaan vijf commissies, te weten voor gezondheidszorg (CIO-G), justitie (CIO-J), onderwijs (CIO-O), kerkelijke gebouwen (CIO-K) en militaire zaken (CIO-M). Deze komen samen al naar gelang de noodzaak en brengen ieder jaar verslag uit aan de plenaire vergadering.

Hoe zit het, gegeven de zojuist beschreven organisatie, met de oud-katholieke presentie binnen dit geheel? De deelname aan de plenaire vergadering is verzekerd met de benoeming door het Collegiaal Bestuur van een vertegenwoordiger en plaatsvervangend vertegenwoordiger, beiden thans leken. Verder participeert de Oud-Katholieke Kerk nog in enkele commissies. Op dit moment zijn geestelijken afgevaardigd in CIO-O en CIO-M en bestaat een vacature voor de kerk in CIO-J. Hierbij is opvallend dat, ondanks de werkzaamheden (in deeltijd) van diverse oud-katholieke geestelijken als geestelijke verzorger in de gezondheidszorg en het bezit van veel monumentale kerkelijke gebouwen, de kerk niet is vertegenwoordigd in de commissies CIO-G en CIO-K.

## **Inhoud**

Na de voorgaande beschrijving van de meer formele kanten van het CIO is het tijd om eens te bezien waar dit overleg zich inhoudelijk mee bezig houdt. Dit kan het beste door kortweg en puntsgewijs enkele thema's aan te snijden die de laatste jaren op de agenda van de plenaire vergadering en het moderamen hebben gestaan of nog staan.

### *Energie*

Met de openstelling van de energiemarkt rees de vraag of het collectief inkopen van energie door kerkgenootschappen niet een behoorlijke besparing zou kunnen opleveren. Daarbij speelde eveneens een rol, dat kerkelijk gebouwen dikwijls in de zogeheten daluren (weekeinde en avond) worden gebruikt. In verband hiermee is CIO-K op zoek gegaan en erin geslaagd voor een collectief contract te zorgen, waarop jaarlijks kan worden ingetekend.<sup>8</sup>

### *Registratie*

De plicht voor rechtspersonen tot registratie bij de Kamer van Koophandel zou de kerken veel werk opleveren. Iedere lokale gemeenschap heeft immers, daar gelaten de precieze gezagsverhoudingen binnen de specifieke kerk, rechtspersoonlijkheid. Daarom heeft het CIO weten te bewerkstelligen dat de kerken kunnen volstaan met de gegevens van de landelijke organisaties.

---

één van de rooms-katholieke leden van het moderamen. Zie de annotatie bij artikel IV, eerste lid, van de Regelen.

<sup>8</sup> Voor nadere informatie zie: <http://www.energievoorkerken.nl/index.php> (geraadpleegd 25 mei 2013).

### *Belastingen*

Bij de herziening van de fiscale wetgeving werden de voordelen voor giften (aftrek) en legaten (vrijstelling) nog slechts gegund aan een algemeen nut beogende instelling (ANBI). Teneinde veel administratieve rompslomp te voorkomen en de inkomsten via deze populaire kanalen veilig te stellen is dankzij tussenkomst van het CIO bewerkstelligd dat ieder aangesloten kerkgenootschap één beschikking kreeg waarin het met alle zelfstandige onderdelen (bijvoorbeeld parochies, maar ook een kapittel) en alle verbanden van lokale gemeenschappen (bijvoorbeeld bisdommen) als ANBI erkend werd. Bij de uitvoering van de nieuwe regeling baseert de belastingdienst zich op door de kerken verstrekte informatie omtrent organisatie en toezicht. Hoewel de overgang naar het tijdperk van de ANBI goed is verlopen, neemt de politieke druk om meer transparantie op dit terrein toe: wil een instelling fiscaal voordeel, dan moet deze verantwoording afleggen omtrent de besteding van de middelen. Daarom heeft het CIO nog steeds veel aandacht voor dit thema en wordt met de belastingdienst gesproken over wat van een kerk kan worden gevegd. Tegelijkertijd zorgt het CIO op dit punt regelmatig voor een goede actuele voorlichting aan de deelnemende kerkgenootschappen.

### *Administratie*

Reeds vele jaren verstrekt de overheid gegevens uit de gemeentelijke basisadministratie aan de Stichting Interkerkelijke Ledenadministratie (SILA), zodat de in die stichting deelnemende kerken de administratie van hun leden gemakkelijker op orde kunnen houden.<sup>9</sup> Mede naar aanleiding van berichten in de media dat archiefgegevens zijn verstrekt aan de Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen (in het dagelijks spraakgebruik: de Mormonen) werden in de Tweede Kamer vragen gesteld naar de legitimatie van de overdracht van gegevens aan de SILA. Recent heeft de betrokken minister onder meer aangegeven deze kwestie mee te nemen bij de behandeling van het wetsvoorstel Basisregistratie Personen. Dit is reeds gesignaleerd door het CIO, zodat hierover met de bewindspersoon of zijn ambtenaren van gedachten kan worden gewisseld.

### **Toekomst**

Terecht concludeerde De Vries reeds, dat het CIO als ambassade van de kerken bij de overheid fungeert.<sup>10</sup> In die functie is zijn bestaansrecht verzekerd. Maar voldaan achterover zitten is er niet bij, nu de wisselende samenstelling van regering en parlement een voortdurende waakzaamheid en flexibiliteit vergt. Het huidige tijdsgewricht zorgt er bovendien voor dat het CIO steeds meer van overheidszijde gedwongen wordt met andere groepen in de maatschappij sa-

<sup>9</sup> Voor nadere informatie zie: <http://www.sila.nl/index.html> (geraadpleegd 25 mei 2013).

<sup>10</sup> De Vries, *Het Interkerkelijk Contact* (supra, n. 3), 37.

men te werken. Een dergelijke ontwikkeling wordt verder in de hand gewerkt door de teruglopende inkomsten bij de kerkgenootschappen en daarmee het CIO. Voorstelbaar is zo, dat het CIO steeds vaker samen zal optrekken met andere religieuze en niet-religieuze organisaties. Waarom bijvoorbeeld ten aanzien van ritueel slachten geen contact zoeken met islamitische organisaties of aangaande fiscale zaken niet de hulp inroepen van filantropische organisaties? Daarnaast lijkt door de verdergaande secularisering en de opkomst van religieus terrorisme het wantrouwen jegens religieuze organisaties en daarmee ook kerken te groeien. Dit kan gepaard gaan met verdere regulering en controle, hetgeen op gespannen voet staat met de scheiding van kerk en staat. Zeker zal het CIO hier de vinger goed aan de pols moeten houden en moeten trachten een (in principiële of praktische zin) te ver gaande inmenging door de overheid in kerkelijke zaken te voorkomen. Ten slotte lijkt ook de invloed vanuit internationale sfeer toe te nemen. Meer en meer vindt regelgeving bijvoorbeeld zijn basis in besluitvorming binnen de Europese Unie. Of het nu gaat om regulering van het economisch verkeer of bestrijding van terrorisme, dit alles zal zich ook doen gelden voor de kerkgenootschappen en daarmee de aandacht vragen van het CIO. Ongetwijfeld zullen deze omstandigheden in de toekomst meer samenwerking door en expertise bij het CIO vergen.

## **CIO in oud-katholiek perspectief**

### **Ecclesiologische grondslagen**

Getracht zal nu worden een specifiek oud-katholiek perspectief op het CIO te ontwikkelen aan de hand van een drietal ecclesiologische grondslagen welke bij het ontstaan van de Kerk van Utrecht als voorloper van de Oud-Katholieke Kerk een grote rol gespeeld hebben. Deze kerkelijke fundamenten bieden de invalshoeken van taakverdeling tussen kerk en overheid, territoriale afbakening en inspraak.

### *Regalisme*

Deze ecclesiologische grondslag omschrijft Hallebeek als 'de opvatting dat de wereldlijke overheid het recht toekomt om zorg te dragen voor de maatschappelijke rust en het welzijn van haar onderdanen, onder wie ook de geestelijken'.<sup>11</sup> Ter wille van die tijdelijke, niet-geestelijke doelen heeft de wereldlijke overheid dus de bevoegdheid op te treden, zelfs in kerkelijke kwesties. Op het geestelijke terrein is die overheid evenwel niet bevoegd: die materie behoort aan de kerk. Aldus geeft dit uitgangspunt een expliciete taakverdeling tussen overheid en kerk. De zojuist genoemde uitsluitende bevoegdheid van het wereldlijke gezag ten opzichte van de kerk vormt één van de drie elementen waar-

---

<sup>11</sup> Hallebeek, *Canoniek recht (supra, n. 4)*, 65, nr. 71.

in de Leuvense priester, jurist en hoogleraar Zeger Bernard van Espen (1646-1728) het regalisme nader heeft uitgewerkt (bedenk wel dat het wereldlijke gezag toen gevormd werd door de monarch). Daarnaast heeft hij nog onderscheid gemaakt tussen het goedkeuren door het wereldlijke gezag van kerkelijke regels alvorens in werking te treden in het betrokken gebied (*jus placiti*) en het beroep op dit gezag ter bescherming van de kerk (*recursus ad principem*).<sup>12</sup> Hoewel deze ecclesiologische grondslag van groot belang is geweest voor de Kerk van Utrecht om haar voortbestaan te waarborgen, heeft hij in de huidige tijd met een strikte scheiding tussen kerk en staat veel aan betekenis ingeleverd.

Uit de in het regalisme aan de overheid toebedachte rol zoals hiervoor beschreven, blijkt dat de kerk zich ziet als een deel van de maatschappij waarover het wereldlijk gezag wordt uitgeoefend. In die zin is zij dan ook geen tegenovergestelde van die maatschappij, zoals in de rooms-katholieke leer van de *societas perfecta*. De kerk toont in beginsel respect voor de wereldlijke overheid. Een dergelijk gedachtegoed wordt ook uitgedragen door het CIO. Daarnaast volgt uit de regalistische taakverdeling tussen kerk en overheid dat de kerk belang heeft bij een correct functionerende overheid. Dan is immers ook het welzijn van de geestelijken en gelovigen gewaarborgd. Om hieraan bij te dragen kan de kerk in gesprek gaan met die overheid om de noden te benoemen of oplossingen aan te dragen, waartoe het CIO een kader biedt. In dat geval gaat het om, mede uit eigen belang, een goed functioneren van de overheid te faciliteren en om het invoeren van bescherming tegen bedreigingen. Het eerste en laatste element van het door Zeger Bernard van Espen beschreven regalisme vallen dan als het ware met elkaar samen.

### *Gallicanisme*

Deze ecclesiologische grondslag, die blijkens de naam van oorsprong uit Frankrijk komt, omschrijft Hallebeek als 'de opvatting die de nationale kerk als onafhankelijk van de paus beschouwt in de zin dat de paus de in het betreffende land bestaande costumen dient te respecteren'.<sup>13</sup> Onder costumen moeten dan worden verstaan: de wetten en gewoonten van de koning en de nationale kerk. Deze oude visie op kerk zijn kon dankzij de goede contacten tussen Franse en Nederlandse geestelijken, in het bijzonder die rondom de kloostergemeenschap van Port-Royal des Champs, ook in de Kerk van Utrecht goed wortel schieten.<sup>14</sup> Het gallicanisme in de zojuist genoemde definitie geeft blijk van een

---

<sup>12</sup> Voor een nadere uiteenzetting van het laatste, zie: J. Hallebeek, *Recursus ad principem*. Zeger Bernard van Espen on the role of secular courts in preventing the abuse of ecclesiastical jurisdiction, in: J. Hallebeek, B. Wirix (red.), *Met het oog op morgen, Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*, Zoetermeer 1996, 64-71.

<sup>13</sup> Hallebeek, *Canoniek recht* (*supra*, n. 4), 74, nr. 83.

<sup>14</sup> Ongetwijfeld heeft dit ook de aantrekkingskracht van de Kerk van Utrecht vergroot op de oud-katholieke bewegingen die aan het einde van de negentiende eeuw in onder

kerk met respect voor de wereldlijke overheid zoals hiervoor reeds bij het regalisme beschreven. Tegelijk benadrukt dit principe het sterke karakter van de natie en de kerk daarbinnen. Door aansluiting te zoeken bij het territoir van het land waarin een kerk zich bevindt, raakt een kerk onlosmakelijk verbonden met de natie en kwesties op het nationale vlak kunnen zo hun uitwerking hebben op de kerk ter plaatse.

Het CIO en de verhouding van de kerk tot de overheid is hiervoor bij het regalisme reeds beschreven. Daarnaast is thans van belang dat bij het CIO tevens een gerichtheid op het nationale karakter van de kerken valt waar te nemen. De deelnemers aan het overleg zijn namelijk kerkgenootschappen die alleen maar in Nederland gevestigd zijn, of de nationale afdelingen van wereldwijde kerkgenootschappen. De Oud-Katholieke Kerk is een voorbeeld van de eerste groep. Het Rooms-Katholieke Kerkgenootschap in Nederland is exemplarisch voor de tweede groep. Kortom, de kerkelijke lagen die het landelijke te boven gaan, spelen binnen of via het CIO geen directe rol van betekenis.

### *Synodaliteit*

Naar de buitenwereld toe omschrijft de Oud-Katholieke Kerk zich dikwijls als een kerk met een episcopaal-synodaal karakter. Dit houdt volgens Hallebeek in 'dat collegiale medezeggenschap en besluitvorming in de kerk altijd aanwezig zijn geweest naast het persoonlijk uitgeoefende gezag van de bisschop'.<sup>15</sup> De hierin besloten beginselen van collegialiteit, coöperatie en codecisie geven blijk van een interne handelwijze waarin plaats is voor overleg en inspraak. Dit betreft dan de verticale verhoudingen tussen bisschoppen, priesters en diaconen. Eerst begin twintigste eeuw worden met de instelling van de Synode ook de leken hierbij betrokken. Overigens geeft ook de ecclesiologische grondslag van het conciliarisme, dat zich bezighoudt met de vraag wie het hoogste gezag binnen de mondiale kerk uitoefent, blijk van de zojuist genoemde uitgangspunten, al is de invloed van deze grondslag binnen de Kerk van Utrecht als voorloper van de Oud-Katholieke Kerk niet onomstreden en ziet het conciliarisme specifiek op de verhouding tussen de bisschop van Rome en het oecumenische concilie.<sup>16</sup>

Redelijkerwijs mag, gelet op het voorgaande, een zelfde wijze van handelen worden verwacht naar buiten toe, in het bijzonder richting andere kerken en de overheid. Deze verwachting wordt gestand gedaan en onder meer zichtbaar in de deelname van de Oud-Katholieke Kerk aan het CIO. Natuurlijk is in de verhouding tot de overheid geen sprake van medezeggenschap, omdat dan de scheiding tussen kerk en staat geweld aangedaan zou worden. Maar wel kan sprake zijn van een voeden van de wetgevende of bestuurlijke macht met rele-

---

meer Duitsland en Zwitserland ontstonden uit een groeiend besef van nationalisme, democratie en volkssoevereiniteit.

<sup>15</sup> Hallebeek, *Canoniek recht* (supra, n. 4), 89, nr. 101.

<sup>16</sup> Hallebeek, *Canoniek recht* (supra, n. 4), 62-64, nrs. 66-70.



vante informatie, opdat de stem van de kerken gehoord wordt en meegenomen kan worden in de besluitvorming of belangenafweging. Indien dan het initiatief uitgaat van de kerken, geschiedt dat veelal via het CIO, al kan de affiniteit met of urgentie van het desbetreffend onderwerp per deelnemend kerkgenootschap verschillen. Zo zullen bijvoorbeeld kwesties rondom bijzonder onderwijs van minder importantie zijn voor de Oud-Katholieke Kerk, aangezien zij niet beschikt over eigen scholen.

### **Statuut**

Na de meer algemene grondslagen van de Oud-Katholieke Kerk wordt het CIO thans bekeken in het licht van twee concrete bepalingen van haar kerkelijk recht. Te zien zal zijn dat de één voor een goede werking inspanning van het overlegorgaan kan vergen, terwijl de ander juist het resultaat is van een reeds door het orgaan geleverde inspanning.

Artikel 10, tweede lid, van het Statuut bepaalt, dat de kerk gehoorzaamt aan de wetten van de staat, tenzij er strijd bestaat met het goddelijk recht. Aldus toont deze bepaling, ingegeven door de in het hiervoor beschreven regalisme onderscheid in taken tussen kerk en wereldlijk gezag, een respect voor wereldlijke regelgeving, maar niet onbeperkt. Om een eventuele strijd tussen goddelijk en wereldlijk recht zoveel mogelijk te voorkomen is, indien nodig, overleg aangevraagd voorafgaand aan de totstandkoming van wereldlijke wetgeving. Bovendien staat men dan sterker met kerkelijke medestanders. Beide doelstellingen kunnen verwezenlijkt worden met behulp van het CIO. Zo heeft het moderamen jaarlijks overleg met de ter zake van de kerkgenootschappen aangewezen bewindspersoon, op dit moment de minister van Veiligheid en Justitie. Indien nodig, dan kan het ook nog met een andere minister of zijn ambtenaren spreken. Voorts tracht het CIO met enige regelmaat in gesprek te gaan met verschillende leden van de Tweede Kamer, niet alleen uit christelijke partijen. In dat kader wordt ook samengewerkt met de Raad van Kerken bij het organiseren van bijeenkomsten om een mening te vormen over het CIO rakende aangelegenheden.

In artikel 61, eerste lid, aanhef en onder f, artikel 66, eerste lid, aanhef en onder b, artikel 140, tweede lid, en artikel 249 van het Statuut is de mogelijkheid geschapen voor een ongevraagd ontslag uit respectievelijk de aanstelling, de geestelijkheid, het kerkbestuur en het bestuur van een ander zelfstandig onderdeel van de kerk bij het niet voldoen aan de eisen voor een ANBI. Om namelijk het algemene nut en daaraan verbonden fiscale voordeel te waarborgen, stelt de fiscale regelgeving integriteitseisen aan de bestuurders van een ANBI. Bij het niet voldoen aan deze vereisten vervalt het voordeel. Gezien de grote financiële gevolgen voor de kerk in dat geval zijn op advies van het CIO in 2010 deze bepalingen in het Statuut opgenomen, zodat in probleemgevallen snel gehandeld

kan worden. Een regulering langs de weg van een door iedere bestuurder afzonderlijk te ondertekenen integriteitsverklaring zorgt namelijk voor meer werk (hoe gebeurt dit? wie administreert dit?) en een grotere kans op gebreken (tijdige ondertekening?). Hier gaat het derhalve om een concrete en recente uitkomst van de participatie van de kerk in het CIO.

## Conclusie

Uit het voorgaande moge blijken welke belangrijke rol het CIO speelt in het onderhouden van contact tussen de kerken en de overheid. In de relatief korte tijd van zijn bestaan heeft het reeds een vaste plaats en goede reputatie verworven. Hiervan plukt ook de Oud-Katholieke Kerk de vruchten, temeer daar zij tot de relatief kleine kerken behoort. Dankzij het CIO wordt de kerkprovincie, bisdommen, parochies en staties veel uit handen genomen en profiteren zij van de expertise en ingangen waarover het CIO beschikt. Of hiermee voldaan wordt aan de beweegredenen en verwachtingen die leefden ten tijde van de deelname van de kerk aan het CIO, is een nader historisch onderzoek waardig.

Naast de concrete materiële voordelen van de deelname in het CIO is eveneens van belang dat deze participatie ook duidelijk raakvlakken heeft met de intellectuele traditie van de Oud-Katholieke Kerk, in het bijzonder haar ecclesiologische principes en kerkelijke regelingen. De opvattingen omtrent de taakverdeling tussen kerk en overheid, het belang van territoriale afbakening en de wijze van besluitvorming stemmen in hoofdlijnen overeen met de door het CIO uitgedragen benadering. Tegelijkertijd is zichtbaar hoe specifieke regelingen van het kerkelijk recht passen bij of mede gevormd zijn door het CIO.

Omwille van een continuering van de goede verstandhouding tussen het CIO en de Oud-Katholieke Kerk en de zinvolle participatie van de kerk in het overlegorgaan is het voor beide te hopen dat nog een tijd lang sprake mag zijn van een *recursus ad Johannem*.

# DE WIJZIGING VAN HET STATUUT VAN DE OUD-KATHOLIEKE KERK VAN NEDERLAND

Bert Maan

In deze bijdrage refereer ik aan de werkzaamheden van Jan Hallebeek in de afgelopen decennia als secretaris en thans als voorzitter van de Commissie voor het Kerkrecht. De werkzaamheden van deze commissie zijn rijk geschakeerd: het kan gaan om de typisch kerkrechtelijke problemen rond de positie van bijvoorbeeld het Collegiaal Bestuur in vergelijking met het Episcopaat, maar zij kunnen ook betrekking hebben op een reclamebord op een nieuw verworven kerkgebouw. Gelukkig zijn er met regelmaat meer fundamentele zaken aan de orde, waarbij ik als voorbeeld noem de kwestie van de wijding, aanstelling en taak van diakenen en priesters in de kerk, die heeft geleid tot een wijziging van het Statuut op dit punt.

In de onderhavige bijdrage wil ik graag stilstaan bij een belangrijke wijziging: een algehele herziening van het Statuut voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, dat na een positief advies van de Synode per 1 januari 2007 in werking is getreden.<sup>1</sup>

## De achtergronden

Naarmate een document als het Statuut langer bestaat, neemt de behoefte om het hele systeem tegen het licht te houden toe, om de eenvoudige reden dat met enige regelmaat wijzigingen van min of meer fundamentele aard worden aangebracht, waardoor langzaamaan de samenhang uit het oog wordt verloren. Alleen al de wijzigingen die te maken hadden met de functie en werkwijze van de Synode, alsmede de hiervoor al vermelde systematiek rond taak, aanstelling, wijding en incarnatie van diakenen en priesters, maken dat herziening in een bredere context zinvol is. Maar er was meer: een van de zaken waarop Jan Hallebeek met enige regelmaat heeft gewezen, betrof de verhouding tussen de Nederlandse kerkprovincie en de Unie van Utrecht *casu quo* de Internationale Bisschoppenconferentie (IBC).

In de Unie van Utrecht is sedert 2000 een nieuwe *Vereinbarung* van kracht, die de vrucht is van vele jaren werk van een commissie onder voorzitterschap van ondergetekende, waarin onder anderen zitting hadden: prof.dr. Urs von Arx (Zwitserland), de toenmalige pastoor Matthias Ring (de huidige bisschop voor de Duitse Oud-Katholieke Kerk), pastoor Jerzy Bajorek (Polen) en de voorzitter van de Oostenrijkse oud-katholieke Synode dr. Richard Fischer.

<sup>1</sup> Uitgegeven als: Bisschoppelijk Bureau Oud-Katholieke Kerk van Nederland, *Statuut voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Amersfoort 2007<sup>5</sup>.

Geruime tijd maakte ook pastoor Stanley Skrzypek (USA) deel uit van de commissie, maar in latere stadia heeft hij geen bijdrage meer geleverd. Voor de omstandigheden waarin de IBC toen verkeerde en de situatie waarbinnen de commissie zijn werkzaamheden verrichte, verwijs ik naar mijn bijdrage in de bundel voor Urs von Arx.<sup>2</sup>

Een belangrijk punt van discussie in die tijd – de wijding van vrouwen tot diaken en priester – bracht de onduidelijkheid aan het licht in de besluitvorming, maar vooral ook de manier waarop de leden van de IBC communiceerden met de eigen kerk. Bekend mag worden verondersteld dat de grootste problemen bestonden binnen de Amerikaanse zusterkerk: de *Polish National Catholic Church (PNCC)*, met bisdommen in de Verenigde Staten en Canada. Binnen de *PNCC* was sprake van een ernstige verdeeldheid: de leiding van de kerk was mordicus tegen de wijding van vrouwen voor het drievoudig ambt, mede geïnspireerd door personen en instanties die geen enkele verandering wilden. De gewone kerkganger daarentegen placht er alleszins genuanceerd over te denken. Ik heb me zelfs niet aan de indruk kunnen onttrekken dat er ook bisschoppen waren die eigenlijk geen bezwaar hadden. Hoe het ook zij, het was zaak niet alleen een unie van bisschoppen te maken, maar ook een unie van kerken te beproeven. Daarvoor waren geen adequate structuren of procedures aanwezig. Die zijn in de nieuwe *Vereinbarung 2000* geschapen: systemen van verplichte consultaties van de diverse nationale kerken alsook een secretariaat ter versterking en verbreding van de communicatie.

Een ander struikelblok was, dat eigenlijk nooit expliciet was gemaakt wat de gemeenschappelijke ecclesiologische achtergrond van de Unie was, wat de nodige problemen oplevert bij de interpretatie van voorschriften. Immers, voor een historische, systematische en/of teleologische interpretatie was er geen duidelijk grondslag. De vraag lag van tijd tot tijd voor of het ging om een unie van personen (bisschoppen) dan wel van kerken. Om dat te verbeteren is aan de *Vereinbarung* een Preambule<sup>3</sup> toegevoegd, die weergeeft waarvoor de oud-katholieke kerken staan. Zoals al aangegeven, een dergelijke tekst is niet alleen van belang voor juristen met het oog op de interpretatie van een juridische regeling, maar ook om helderheid te verschaffen over aard en uitgangspunten van datgene wat ons verbindt. Het zal weinig verbazing wekken wanneer ik zeg dat de Preambule bij de *Vereinbarung* voor een belangrijk deel het werk van

---

<sup>2</sup> B. Maan, *Kirchenrecht – Zwangsjacke oder Stütze?* in: H. Gerny, H. Rein, M. Weyermann (ed.), *Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia. Festschrift zum 60. Geburtstag von Urs von Arx*, Bern 2003, 173-187.

<sup>3</sup> Zie: Preambule: De Ecclesiologische Grondslag van de Unie van Utrecht, in: *Statuut van de in de Unie van Utrecht verenigde oud-katholieke bisschoppen*, bijlage bij: *IKZ* 91 (2001), 43-46.

professor Von Arx is geweest, maar alle leden van de commissie en natuurlijk ook de bisschoppen hebben een belangrijke inbreng gehad.

Een en ander leidde ertoe dat vanuit het Collegiaal Bestuur de wens werd geuit ook het Statuut voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland aan een modernisering te onderwerpen. Uit de bevestigingsbrief van 5 juni 2001 van de Commissie voor het Kerkrecht aan het Collegiaal Bestuur, die door mij als voorzitter werd ondertekend, citeer ik het volgende:

Ik kan U mededelen, gelijk ik al eerder deed, dat de Commissie voor het Kerkrecht zelf al tot de slotsom was gekomen – en in verband daarmee reeds de eerste voorbereidende plannen had gemaakt – dat de huidige tekst qua terminologie, begrippenkader en structuur een lappendeken is, die nodig ordening behoeft. Daarbij geven wij U gaarne gelijk dat er tal van aspecten zijn in de huidige tekst, die uitgaan van een denken in een kerkmodel dat niet meer spoort met de huidige praxis van de episcopaal synodale structuur. Wellicht is het zelfs raadzaam de tekst te leggen naast de inmiddels door de IBC aanvaarde Preambule voor de Unie van Utrecht.

Een werk als het onderhavige heeft inderdaad twee aspecten: dat van de wenselijke kerkelijke ordening en dat van de kerkjuridische vormgeving daarvan. Daarnaast spelen ervaringen in de praktijk een belangrijke rol. Om die reden verenigen wij ons gaarne met de gedachte dat in de voorbereiding van een en ander niet alleen de Commissie voor het Kerkrecht betrokken zou moeten zijn, maar ook de Commissie voor Geloof en Kerkorde en iemand van het Collegiaal Bestuur/Bisschoppelijk Bureau.

Onze aarzelingen betreffen de door U voorgestane vormgeving, althans op dit moment. Ons staat veeleer voor ogen dat in elk geval de Commissie voor het Kerkrecht intern, zoals reeds het plan was, de hele tekst gedurende een daaraan gewijde dag bespreekt en daarbij in kaart brengt welke stroomlijning qua tekst en begrippenkader gewenst is. Desgeraden zou de Commissie voor Geloof en Kerkorde hetzelfde kunnen doen, zodat tenminste twee inventarisaties voorliggen. Aan de hand daarvan zou door beide Commissies in gezamenlijk overleg een projectplan gemaakt kunnen worden en kunnen de deelnemers worden gedefinieerd. Deelname van een lid namens Collegiaal Bestuur (CB) en Bisschoppelijk Bureau (BB) lijkt noodzakelijk. Wat onze Commissie betreft, zou ik graag de betreffende vertegenwoordiger aanwezig zien bij de genoemde eerste inventarisatiedag, om reeds in een vroeg stadium aspecten van praktische haalbaarheid en opgedane ervaringen in te brengen. In het kort komt ons voorstel neer op het volgende:

1. overleg binnen Commissie Kerkrecht (zo mogelijk met lid CB/BB);
2. overleg binnen Commissie Geloof en Kerkorde;
3. overleg beide Commissies met lid CB/BB resulterend in projectplan;
4. rapportage aan CB;
5. uitwerking projectplan;
6. aanbieding resultaat aan CB.

Voor wat betreft het tijdschema, zou het voornemen moeten zijn het stuk in eerste lezing aan te bieden aan de Synode van november 2002. Definitieve vaststelling blijkt nogal eens wat voeten in de aarde te hebben, zodat een uitloop naar 2003 noodzakelijk zou kunnen blijken. Overwogen zou overigens kunnen worden om er een keer een aparte bijzondere Synode aan te wijden, zoals destijds bij de structuurwijziging van de Synode en de kwestie rond de wijding van vrouwen. Het onderwerp is er belangrijk genoeg voor.

### **Het werk aan het Statuut zelf – goed voorbeeld doet goed volgen?**

Het werk aan het Nederlandse Statuut is aangevangen in het voorjaar van 2001, waarbij aan de verschillende leden van de Commissie voor het Kerkrecht in het bijzonder taken zijn toebedeeld om de bestaande regels qua structuur en wenselijkheid nader te bezien, en wel voor:

- |    |   |                         |
|----|---|-------------------------|
| a. | bestuur en organisatie:   | mr. Fedor Tanke;        |
| b. | financiële verhoudingen:  | mr. Klaas-Jan Visser;   |
| c. | rechtspositie geestelijken:   | mr. Verena Schulze;     |
| d. | inspraak en medezeggenschap<br>alsmede commissies en<br>advies-organen: | mr. Bert Maan;          |
| e. | (inter)nationale verhoudingen:  | prof.mr. Jan Hallebeek. |

Voor wat betreft de structuur van het nieuwe Statuut heeft Jan Hallebeek een bepalende rol gespeeld. Zo heeft hij terecht benadrukt dat de structuur van een statuut als het onderhavige moet sporen met wat in de traditie van vele eeuwen past. Ik citeer uit een nota van zijn hand:

Ik zou er een voorstander van zijn om het oude Institutensysteem met de volgorde personen, zaken, procesrecht niet los te laten. (...) geprobeerd om een ordening te maken naar het model van de *Codex Iuris Canonici* van 1983. (...) Boek III zou in zijn geheel kunnen vervallen als men dat buiten het Statuut zou willen houden. Maar nu de bisschoppen het kennelijk toch raadzaam achten deze materie te reglementeren, zie ik geen bezwaar om het wel in het Statuut op te nemen. De totale structuur wordt er helderder door.

Zeer globaal kwam die structuur neer op de volgende indeling:

- |          |                                   |
|----------|-----------------------------------|
| Boek I   | Algemene bepalingen               |
| Boek II  | Van de gelovigen                  |
| Boek III | Van de heiligingstaak van de kerk |
| Boek IV  | Van de tijdelijke goederen        |
| Boek V   | Van het rechtsleven van de kerk   |

En zo is ook gehandeld, door de Commissie en later na advies van de Synode door het Collegiaal Bestuur.

Teruggrijpend op wat ik eerder aangaf: de Preambule van het nieuwe Nederlandse Statuut is van grote waarde en het denken en geloven van Jan Hallebeek zijn daarin goed terug te vinden. In het bijzonder heeft hij het teruggrijpen op de ene ongedeelde kerk, met alle gevolgen van dien, zeer helder verwoord en dit vormt een blijvende toetssteen voor zowel regelgeving als interpretatie en toepassing. In een oriënterende nota had hij al aangegeven welke onderdelen hij relevant achtte voor deze Preambule:

1. beginselen die de Kerk van Utrecht deelt met alle katholieke kerken:
  - het diocees is de centrale entiteit in de kerkstructuur met aan het hoofd de diocesane bisschop; kerkelijk leven binnen het diocees krijgt vorm in parochies die geestelijk en organisatorisch worden geleid door een pastoor;
  - diocesane bisschoppen verenigen zich in de provinciale bisschoppen-synode, waarvan de aartsbisschop de voorzitter is;
  - universaliteit van de kerk komt (idealiter) tot uitdrukking in de Algemene Concilies en in de paus als het zichtbare hoofd van de kerk;

2. beginselen die werden benadrukt in het ecclesiologisch jansenisme, maar die veelal teruggaan op de traditie van de oude kerk:
  - de kerk heeft een zuiver geestelijk karakter;
  - er is geen hiërarchie tussen bisschoppen onderling; alle bisschoppen, inclusief die van Rome, hebben een gelijk gezag;
  - bisschoppelijke bestuursmacht wordt niet ingeperkt anders dan door de algemene verbindende decreten van de kerk;
  - kerkelijke bestuursmacht wordt ontleend aan de kerk waarover zij wordt uitgeoefend; onder kerk wordt verstaan het geheel van geestelijken en gelovigen;

3. beginselen die de Kerk van Utrecht deelt met de Centraal-Europese oud-katholieke kerken:
  - kerkelijke bestuursmacht wordt op landelijk (kerkprovinciaal) niveau gedeeld met vertegenwoordigers van de leken en lagere geestelijken (in Nederland: Collegiaal Bestuur);
  - er bestaan daarnaast vormen van medezeggenschap door vertegenwoordigers van leken en lagere geestelijken (in Nederland: Synode);
  - de universaliteit van de kerk wordt zichtbaar in de Unie van Utrecht, die fungeert als een noodverband zolang de eenheid met de Oosterse kerken en met Rome (nog) niet is hersteld.

Deze gedachtegang is in de kern nu terug te vinden in de Preambule, in het deel dat gaat over de ecclesiologische beginselen.

Jan Hallebeek heeft ook behartigenswaardige woorden geschreven over de verhouding tussen het Nederlandse Statuut en het *Statut* of de *Vereinbarung* van de IBC<sup>4</sup>:

Ik blijf erbij dat het *Statut* IBC in sommige opzichten haaks staat op zeer wezenlijke kerkrechtelijke en ecclesiologische beginselen uit onze traditie. Dit voel ik het sterkst in de inmenging van de IBC bij bisschopswijdingen (bepalingen als dat de IBC wijdingsbeletselen heeft vastgesteld en dat de IBC een wijding kan weigeren, B art. 9 sub a en g). In dit opzicht meen ik dat wij als Nederlandse kerk moeten opkomen voor onze eigen (overigens oudkerkelijke) principes en het *Statut* IBC laten voor wat het is. Wij mogen niet erkennen dat 'toestemming' van de IBC nodig zou zijn voor onze bisschopswijdingen. Als wij dat doen, worden wij volslagen ongeloofwaardig. In 1724 meenden wij het te kunnen stellen zonder confirmatie van de paus. Als wij toen zonder het mindere (confirmatie) konden, kunnen wij nu onmogelijk aan het meerdere (toestemming) gebonden zijn. De bisschoppen hebben mondeling toegezegd de formulering in het Kerkboek<sup>5</sup> bij de presentatie van een bisschopswijding niet te gebruiken. Dit mijns inziens terecht. Deze presentatie heeft een sterk ecclesiologisch en kerkrechtelijke gehalte, is gebaseerd op een onjuiste vertaling van het woord *Zustimmung*, en is in het Kerkboek terechtgekomen zonder enige consultatie van de Commissie Kerkrecht of de Synode. In de praktijk wordt echter de formulering van p. 544 toch gebruikt (wijding Wirix door Glazemaker) of iets dat er sterk op lijkt (wijding Vercammen door Wirix). In alle drukte rond de wijding denkt niemand aan de formulering van de presentatie en volgt men eenvoudigweg het rode Kerkboek. Wellicht is het te overwegen de formulering van de presentatie bij de bisschopswijding in het Statuut vast te leggen. De IBC mag daar overigens best in worden genoemd, daar gaat het niet om, maar men moet niet de indruk wekken dat de Nederlandse Kerk van iemand toestemming nodig heeft om een bisschop te kiezen en die te laten wijden.

Het betreft hier naar mijn gevoel een buitengewoon lastige materie. Natuurlijk heeft Jan Hallebeek gelijk als hij stelt dat de keuze van de bisschop een zaak is van het bisdom, waarin geen bemoeienis van buiten past. Anderzijds, waar het gaat om een unie van bisschoppen, is het voorstelbaar dat onder omstandigheden de IBC kan besluiten dat men een bisschop niet als lid zou willen opnemen, bijvoorbeeld vanwege onregelmatigheden in de verkiezing. Wellicht is het beter dan te regelen dat de instemming wordt gegeven tenzij zich nader te noemen kerkrechtelijk relevante omstandigheden voordoen.

---

<sup>4</sup> Ik citeer uit een notitie van zijn hand van 23 januari 2001, besproken in de Commissie voor het Kerkrecht op 11 augustus 2001.

<sup>5</sup> Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, 1993, 544.



Bij de destijds in de *PNCC* gangbare procedures zou dit wellicht zinvol zijn geweest. Aldaar was toen gebruikelijk dat de Synode (bestaande uit afgevaardigden van alle vijf bisdommen) personen koos die bisschop konden worden en dat de *Prime Bishop* bepaalde of de kandidaat bisschop werd in welk bisdom; in het Canadese bisdom kon dan zo een Amerikaan worden benoemd. Een werkwijze die wel ver af staat van het principe dat het bisdom de eigen bisschop kiest.

Aan de hand van de werkstukken en de besprekingen in de Commissie Kerkrecht, en gehoord de inbreng van de Commissie voor Geloof en Kerkorde in de persoon van dr. Dick Schoon, heeft Jan Hallebeek een geheel nieuwe tekst voor het Statuut geschreven, die de grondslag voor de beraadslagingen in de Commissie is geweest. Deze tekst is artikelsgewijs besproken in de Commissie voor het Kerkrecht op 15 mei 2004. De huidige tekst van het Statuut is praktisch de tekst zoals toen besproken.

### **Verdere procedure**

Omdat vaststelling van het Statuut is onderworpen aan het adviesrecht van de Synode, was het raadzaam de leden van de Synode met enige regelmaat op de hoogte te houden van de voortgang en van de voorliggende keuzen. In een notitie van 30 september 2003, bestemd voor de Synode van november van dat jaar, werd de stand van zaken, inclusief het vorenstaande, aangegeven, en ook de wijze van afkondiging van rechtsregels, naamgeving van kerkelijke commissies, de benamingen Episcopaat en Collegiaal Bestuur en het opnemen van bestaande regelingen omtrent huwelijk, echtscheiding en uitvaart. Bij de aanbidding aan de Synode formuleerde de Commissie voor het Kerkrecht als uitgangspunt dat het nieuwe Statuut niet beoogde enige fundamentele wijziging in de bestaande regelingen aan te brengen. Het was naar de verwachting van de Commissie zo dat wanneer gehoor zou worden gegeven aan wensen van allerlei aard uit vele verschillende richtingen, men nooit aan een vaststelling toe zou komen. Het is bewonderenswaardig dat de Synode dit heeft aanvaard en zich zeer terughoudend heeft betoond bij het vragen om aanvullingen of belangrijke aanpassingen. De aanbiedingsbrief van 18 mei 2004 luidde daarom als volgt:

De Commissie voor het Kerkrecht (Commissie) heeft, in samenwerking c.q. afstemming met de Commissie voor Geloof en Kerkorde, aanvankelijk in de persoon van dr. K. Ouwens, later in de persoon van drs. D. Schoon, in samenspraak bovendien met uw secretaris, beoogd het Statuut vooral qua structuur en transparantie te vernieuwen, maar is daarbij zoveel mogelijk neutraal te werk gegaan, in die zin dat inhoudelijk omstrede of tot fundamentele discussie aanleiding gevende onderwerpen uit het concept zijn gelaten.

Waar de Commissie twijfelt of de nieuwe redactie een wezenlijke verandering inhoudt, is dit in het concept aangegeven.

De Commissie wil uw College in overweging geven de behandeling van het concept te agenderen voor de Synode van 23 november 2004. Ter voorbereiding van deze Synode zijn leden van de Commissie voornemens werkgroepen van de Synode uitleg te geven over het concept. Deze uitleg zal worden gegeven door Bert Maan en/of door Jan Hallebeek. Het spreekt vanzelf dat deze leden van de Commissie steeds gaarne bereid zijn tot nadere toelichting aan uw bestuur.

Vervolgens heeft de Synode, voorgelicht door Jan Hallebeek en ondergetekende, de voorstellen besproken in de zittingen op 22 november 2005 en 21 november 2006 en een positief advies uitgebracht. Dit heeft geresulteerd in het besluit van het Collegiaal Bestuur van januari 2007 tot vaststelling van het nieuwe Statuut dat in werking trad op 1 september 2007.

### **Aanpassing reglementen**

Uit hoofde van het Statuut – zowel het oude als het nieuwe – bestaan er tal van reglementen en uitvoeringsregelingen, vermeld in het Vademecum, een losbladige uitgave bijeengebracht in 1996. Die moesten dus alle worden aangepast. Een van de belangrijkste betreft het Reglement Pastores dat door Jan Hallebeek en mijzelf aan een kritische blik is onderworpen. In dat reglement is een bepaling opgenomen, die twijfel doet rijzen of hier bisschoppelijke bevoegdheden niet beperkt zouden kunnen worden

#### **Art. 2 Statutaire grondslag**

Dit reglement bevat de regelingen bedoeld in het artikel 125 van het Statuut. Het kan met instemming van de Provinciale Synode der geestelijkheid worden gewijzigd door een besluit van het Collegiaal Bestuur, nadat in voorkomende gevallen de pastorale werkers zijn gehoord.

Besluitvormingsprocessen in een organisatie plegen wel te worden onderscheiden in drie fasen: meedenken, meepraten en meebeslissen. In het onderhavige geval zou het beter zijn geweest dit te beperken tot de eerste twee elementen, maar het laatste aan de bisschoppen over te laten. Dit reglement bevat immers tal van regelingen die de wijze van taakuitoefening van de geestelijken regelen. Uiteindelijk zou het tot de verantwoordelijkheid van de bisschop behoren het laatste woord te spreken, maar de wijziging van de regeling is – zoals de tekst laat zien, onderworpen aan de instemming van de Provinciale Synode van de geestelijkheid, die dus in feite een vetorecht heeft. Het lijkt geen twijfel dat regelingen als de onderhavige zoveel mogelijk met inbreng vanuit de geestelijkheid vastgesteld dienen te worden.

Daarnaast waren er nog tenminste 24 andere documenten die door de genoemde leden van de Commissie zijn gezien en waar nodig van wijzigingsvoorstellen voorzien. Ook deze arbeid is thans ten einde.

## **De toekomst**

Het mag vanwege onze verschillende ervaring en achtergrond geen verbazing wekken, dat voor mij aanleiding bestaat tot soms zeer fundamentele discussies met Jan Hallebeek. Er behoeft geen twijfel over te bestaan, dat wij beiden trachten inhoud te geven aan Gods inspiratie en aan de vorm die we gebruiken om zijn boodschap in onze wereld invulling te geven. Van mijn kant probeer ik te betogen, dat de structuur die wij op basis van deze inspiratie hebben gevormd, niet steeds een onveranderlijke is, al ben ik de laatste die zou willen tornen aan het drievoudig ambt bijvoorbeeld. Als het echter gaat om wat nu werkelijk wenselijk is, denk ik dat de bestaande structuren wel leidend maar niet steeds bepalend mogen zijn, waarbij ik doel op de situatie van de twee bestaande bisdommen in de Nederlandse kerkprovincie.

In de organisatiewereld is het niet ongebruikelijk de volgende vraag te stellen, toegepast op onze kerk: 'Als we de kerk opnieuw zouden uitvinden, hoe zou die er dan uitzien?' Dan zouden er vast geen twee bisdommen zijn. Dat zo zijnde, ligt de vraag voor of niet langzamerhand een zakelijke discussie gevoerd moet worden over de wenselijkheid van een samenvoeging van beide bisdommen. Natuurlijk rijst dan de vraag of dat nodig is. Ik zou die bevestigend willen beantwoorden. Op de eerste plaats is de huidige structuur met twee bisdommen en één kerkprovincie, met tal van organen die op landelijk – kerkprovinciaal – niveau opereren: het Collegiaal Bestuur, de Synode, de Provinciale Synode van de Geestelijkheid. Overblijvende bevoegdheden op het niveau van het diocees, leveren alleen maar een scheiding der geesten op. Het is nu eenmaal zo dat een eenheid met een eigen autonomie, hoe bepekt ook, de neiging heeft om de eigen identiteit te versterken en zich dientengevolge af te zetten tegen het grotere geheel als dat goed uitkomt. Dat levert negatieve energie op en heeft soms ongewenste gevolgen. Een bisschop zal zich daaraan moeilijk kunnen onttrekken. Een voorbeeld mag dit duidelijk maken. Een van de meest essentiële functies in de kerk betreft die van de pastoor. De huidige situatie laat toe dat wisseling van pastoors binnen het bisdom kan worden geregeld, terwijl het juist goed zou zijn wanneer dat over de gehele kerkprovincie zou plaatsvinden, waardoor geen nodeloze obstakels bestaan voor een goed personeelsbeleid en voor een goed pastoraal beleid.

Een tweede onderwerp dat bestudering verdient, betreft de huidige topstructuur van de kerk. Als er een evaluatie zou plaatsvinden, zou onder meer naar voren kunnen komen dat de niet-professionele leden van het Collegiaal Bestuur een grote mate van inzet hebben laten zien die uitsluitend respect en bewondering verdient. Aan de andere kant, kijkend naar de portefeuilles van de leden – vooral de gekozen leken – dat daarmee verwachtingen worden gewekt, die onmogelijk kunnen worden waargemaakt, met alle teleurstelling van dien. Zoals

bekend: kwaliteit is het verschil tussen verwachting en prestatie. Logisch gevolg is dat door een te hoge verwachting de kwaliteit toch als matig wordt gewaardeerd. En dat doet onrecht. Bovendien is de gedachte achter de wijze van samenstelling van het Collegiaal Bestuur tweeledig: vertegenwoordiging tegenover kwaliteit. En die gaan niet altijd samen. Ik maak daarbij uitdrukkelijk een uitzondering voor de vervulling van de positie van thesaurier-generaal. We hebben ons gelukkig mogen prijzen in de afgelopen decennia uitstekende thesauriers te hebben gehad, maar op hen werd wel vaak een onevenredige wissel getrokken.

Daarom verdient het aanbeveling het formele bestuur te leggen in handen van *full time* bestuurders, in de huidige situatie de bisschoppen, aan welk college kan worden toegevoegd de thesaurier-generaal, wanneer het mogelijk blijft die functie te bezetten zoals de laatste decennia mogelijk bleek, dit bijgestaan en ondersteund door een professionele directeur van het Bisschoppelijk Bureau. Het bestek van deze bijdrage laat niet toe dat ik over die laatste functie verder uitweid, maar ik denk dat het belang van een goed bestuur van de kerk medebrengt dat een dergelijke functie nodig is met het oog op de uitdagingen waarvoor de kerk staat, op zowel organisatorisch als financieel gebied. De vertegenwoordigingsgedachte kan adequaat worden vormgegeven door het huidige Collegiaal Bestuur om te zetten in een Raad van Toezicht, een model dat men in meer non-profitorganisaties tegenkomt.

## ANGLICANEN EN OUD-KATHOLIEKEN OP HET EUROPESE VASTELAND

### Is een 'oecumenisch kerkrecht' noodzakelijk?

Joris Vercaemmen

Deze verklaring heeft de intentie de basis en reikwijdte van de nu bestaande relatie tussen de kerken van de Anglicaanse Gemeenschap en de Unie van Utrecht te verhelderen, teneinde de mogelijkheid van een verdere ontwikkeling in samenwerking en samen leven, in het bijzonder op het Europese continent, te verkennen en na te gaan.

Hiermee opent de nieuwste publicatie van de Anglicaans Oud-Katholieke Internationale Coördinerende Raad (*Anglican Old-Catholic International Coordinating Council – AOCICC*).<sup>1</sup> Daarmee gaat de Raad na meer dan tachtig jaar in op een belangrijke intentie van de Overeenkomst van Bonn, die in 1931 de intercommunie tussen anglicanen en oud-katholieken bezegelde. Die Overeenkomst stelt namelijk wel wat de intercommunie niet inhoudt, maar blijft vaag over wat deze dan wel betekent.<sup>2</sup> De Overeenkomst van Bonn mag dan wel het kortste oecumenische verdrag ooit zijn, het impliceert de opdracht, niettegenstaande iedere kerk haar eigen katholiciteit en onafhankelijkheid behoudt, de intercommunie verder gestalte te geven. De laatste twee gemengde anglicaans – oud-katholieke theologenconferenties hebben de gemeenschappelijke ecclesiologische visies van beide kerkelijke gemeenschappen nogmaals gedocumenteerd en beklemd.<sup>3</sup> Men is ervan overtuigd geroepen te zijn om samen katholieke kerk te zijn en daarom kan het niet dat men zich zou opsluiten in ideeën van autonomie of onafhankelijkheid. 'Catholicity calls us towards a deeper unity. So I believe that there is an imperative to go "beyond Bonn" to a more richly textured form of communion that makes the unity of the Church more visible', stelt de

<sup>1</sup> *Belonging together in Europe. A Joint Statement on Aspects of Ecclesiology and Mission.* By the Anglican Old Catholic International Coordinating Council, York 2011. In: *IKZ* 102 (2012), 141; vertaling citaat: *JV*.

<sup>2</sup> Vgl. paragraaf 3 van de *Bonn Agreement*: 'Intercommunion does not require from either communion the acceptance of all doctrinal opinion, sacramental devotion, or liturgical practice characteristic of the other, but implies that each believes the other to hold all the essentials of the Christian Faith.' In: *Belonging together* (*supra*, n. 1), 142.

<sup>3</sup> Zie: U. von Arx, P. Avis, M. Ploeger (ed.), *Towards Further Convergence: Anglican and Old Catholic Ecclesiologies. The Papers of the Anglican-Old Catholic Theologians' Conference, Leeds 2005*, bijlage bij: *IKZ* 96 (2006). En: A. Berlis, P. Avis (ed.), 'Ecclesiology and Mission in Today's Europe' *Proceedings of the International Old Catholic – Anglican Theologians' Conference, Neustadt/Weinstrasse (Germany) 2011*, in: *IKZ* 102 (2012), Heft 1-2.

anglicaanse theoloog en oecumenicus Paul Avis.<sup>4</sup> De auteur legt er verder de nadruk op dat beide gemeenschappen wel 'kerkelijke gemeenschap' hebben met elkaar, maar dat het deze gemeenschap aan structuren en instrumenten ontbreekt opdat ze ook effectief zou kunnen zijn.<sup>5</sup>

Het is precies op dit punt dat het kerkrecht ons tegemoet zou kunnen komen. Daarom werd er op kerkjuristen ook een beroep gedaan om een oplossing te bedenken voor een van de voornaamste problemen die de effectivering van deze kerkelijke gemeenschap verhindert, namelijk de overlappende jurisdicties. Uitgaande van het gegeven dat anglicanen en oud-katholieken geroepen zouden zijn om één kerk te vormen, moet het naast elkaar bestaan van verschillende jurisdicties in dezelfde geografische gebieden als een anomalie gezien worden. Temeer daar beide geloofsgemeenschappen ook uitgaan van het principe dat de lokale kerk, gedacht als diocees in een bepaald territorium, een centrale plaats heeft in het christelijk getuigenis. Ik kom hierop terug als ik mijn ecclesiologische uitgangspunten schets.

In een eerste paragraaf ga ik in op de relatie kerkelijk recht en ecclesiologie en pleit ik voor een wat meer uitdagende aanpak van het eerste. Daarna volgt een schets van wat anglicanen en oud-katholieken verbindt én scheidt, zowel ecclesiologisch als sociologisch en cultureel. Dan concentreer ik mij op de verkenning van het begrip 'lokale kerk' als 'cruciale ecclesiologische notie'. Tegen die achtergrond schets ik in een vierde paragraaf het probleem van de parallelle jurisdicties en de initiatieven die in de afgelopen decennia genomen zijn om tot een oplossing ervan te komen. Bij die initiatieven werden ook kerkjuristen betrokken. Ook hun advies wordt besproken. In de laatste paragraaf ga ik door op het spoor van het kerkrecht en formuleer de verwachting dat uit die hoek wellicht een bijdrage zou kunnen komen die de *status quo* waarin we gevangen zitten zou kunnen doorbreken. Of zou dat teveel gevraagd zijn?

Ik schrijf dit artikel als bijdrage voor de feestbundel van de uitstekende kerkjurist die Jan Hallebeek is en met hem in gedachten. Niet alleen met juridisch vakmanschap maar vooral ook een grote betrokkenheid levert hij een belangrijke bijdrage aan onze gezamenlijke opdracht om gestalte te geven aan onze kerk op een wijze die de verkondiging van het evangelie ten goede komt.

### **Kerkrecht en ecclesiologie**

De relatie tussen kerkelijk recht en theologie is altijd spannend. 'Kerkrecht is altijd verankerd in een theologische visie op de kerk die in een bepaalde gemeenschap, meer of minder expliciet, bepalend is of althans bepalend was ten

---

<sup>4</sup> P. Avis: A Pathway to Deeper Unity in Mission for Old Catholics and Anglicans. In: *IKZ* 102 (2012) 119.

<sup>5</sup> Avis, A Pathway (*supra*, n. 4), 120-121.

tijde van het aanvaarden van die kerkorde.<sup>6</sup> Waar dat gegeven met nadruk geldt voor het particuliere kerkrecht van een protestantse kerk, gaat het ook op voor het oud-katholieke kerkrecht, ook al maakt dat aanspraak op universaliteit. Die universaliteit is immers niet het punt, maar wel het feit dat aan het kerkrecht het leven van de kerk en de reflectie daarop voorafgaat. Deze verankering van het kerkrecht is fundamenteel. Kerkrecht is het concreet vorm geven van de ecclesiologie en daarbij worden altijd keuzes gemaakt.<sup>7</sup> Ook in zijn Inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland legt Jan Hallebeek voortdurend de relatie met de ecclesiologie. Het derde hoofdstuk van deze zeer gewaardeerde publicatie is uitdrukkelijk gewijd aan de ‘ecclesiologische grondslagen van het kerkelijk recht’.<sup>8</sup>

Wil men echter ecclesiologie en kerkrecht op een constructieve wijze met elkaar verbinden, dan kan men het onmogelijk houden bij een ‘recht zoals dat nu eenmaal bestaat’, noch bij een recht dat uitsluitend relateert aan de geschiedenis. Kerkrecht en theologie zijn opgenomen in een dynamisch proces waarbij ze elkaar beïnvloeden. De theologie verschaft het kerkrecht haar basis, maar slechts uit het samenspel van beide ontstaan concrete rechtsregels.<sup>9</sup> Kerkrecht moet beantwoorden aan ecclesiologische vooronderstellingen, maar vervolgens moeten uitgedachte structuren en regels ook nog functioneren. Vooral op dat laatste punt is het kerkrecht van belang, want het is zijn opdracht structuren te ontwerpen die het mogelijk maken de theologische identiteit van de kerk concreet en zichtbaar te maken.<sup>10</sup> In die zin situeert het kerkrecht zich in de voorwaardenscheppende sfeer, maar zijn bijdrage is daarom niet minder fundamenteel. Het kerkrecht heeft dus ook te maken met de praktische theologie. In haar zoektocht naar ‘agogische en strategische handelingsmodellen’ als pogingen om een antwoord te vinden op de actuele uitdagingen waarvoor de kerk staat, heeft de praktische theologie het kerkrecht nodig omwille van de ‘vertaling in kerkjuridische categorieën’ zonder welke een uitgezette aanpak niet kan beklippen.<sup>11</sup> Koffeman bepleit terecht dat ‘het kerkrecht als theologische discipline methodisch dichtbij de oecumenica dient te worden gehou-

---

<sup>6</sup> L.J. Koffeman, *Het goed recht van de kerk. Een theologische inleiding op het kerkrecht*, Kampen 2009, 11.

<sup>7</sup> Aldus G.D.J. Dingemans, Kerkorde als ecclesiologische vormgeving. In: L.C. Van Drimmelen, W. van 't Spijker, *Inleiding tot de studie van het kerkelijk recht*, 1992, 215-228, geciteerd in: Koffeman, *Het goed recht* (supra, n. 6), 12.

<sup>8</sup> J. Hallebeek, *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, [POKS 49] Amersfoort/Sliedrecht 2011, 57-107.

<sup>9</sup> Aldus H.M.D.A.L. Torfs, Liefde en recht gaan hand in hand. Een denkoefening over de verhouding tussen theologie en recht, in: *Tijdschrift voor Theologie* 36 (1996), 270-289, hier: 273, geciteerd in Koffeman, *Het goed recht* (supra, n. 6), 18.

<sup>10</sup> Koffeman, *Het goed recht* (supra, n. 6), 16.

<sup>11</sup> Koffeman, *Het goed recht* (supra, n. 6), 24.

den.<sup>12</sup> Het kerkrecht dient immers de resultaten van dialogen door te vertalen naar haalbare en functionerende ordeningen die concreet bijdragen aan de eenheid van de kerk. Met andere woorden: een kerkrecht dat slechts de *status quo* dient, heeft een verstikkende werking, omdat het delen van de kerk opsluit in een confessionele identiteit die op de lange duur altijd sektarische trekken krijgt.

Tegen die achtergrond wordt de behoefte aan het ontwikkelen van een oecumenisch kerkrecht duidelijk. De Commissie Dialoog Reformatie-Catholica, die in Nederland van 1991 tot 2003 functioneerde, deed verslag van haar bevindingen in het rapport 'De lokale en de universele dimensie van de kerk'.<sup>13</sup> Dit rapport stelt, dat er drie soorten oecumenisch kerkrecht te onderscheiden zijn. (1) Er is het kerkrecht van de eigen kerk met het oog op de oecumenische relaties van die kerk met andere kerken. (2) Maar er zijn ook regelingen die voortkomen uit bereikte overeenkomsten. (3) Een stap verder kan echter gezet worden als men zou overgaan tot het ontwikkelen van 'een gezamenlijk kerkrecht, waarbij de kerken bepaalde bevoegdheden overdragen aan oecumenische organisaties, aan arbitragecommissies of aan andere instanties'.<sup>14</sup> Hoewel de eerste twee soorten van oecumenisch kerkrecht niet zonder belang zijn, heeft de oecumene vooral behoefte aan de derde soort. Een en ander vraagt echter de nodige moed, vooral van degenen die aan de leiding staan van de kerken. Ten aanzien van de samenwerking tussen anglicanen en oud-katholieken heb ik dit reeds eerder en ook meermaals opgemerkt.<sup>15</sup>

### **Ecclesiologische convergenties, culturele en sociologische verschillen**

De AOCICC werkte in het kader van haar tweede mandaat aan een tekst die de bedoeling heeft een theologische basis te bieden voor toekomstige samenwerking.<sup>16</sup> De tekst schetst de overeenkomsten en de verschillen zoals zij die ziet tussen de Kerk van Engeland en de kerken van de Unie van Utrecht.

'Belonging together in Europe' stelt een fundamentele overeenkomst vast op zes ecclesiologische aspecten: (16) dat de lokale kerk verstaan als het bisdom, dat wil zeggen de gemeenschap van gelovigen rond de bisschop als hoofd ervan en rond de eucharistische tafel waarvan de bisschop de voorzitter is, de voornaamste en constitutieve uitdrukking is van het kerk-zijn; (17) dat het bisschopsambt gestalte krijgt op een personele, collegiale en communale of

<sup>12</sup> Koffeman, *Het goed recht* (*supra*, n. 6), 45.

<sup>13</sup> Commissie Dialoog Reformatie-Catholica: *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*, Utrecht 2003.

<sup>14</sup> Dialoograpport Reformatie-Catholica (*supra*, n. 13), nr. 95.

<sup>15</sup> Vgl. J.A.O.L. Vercammen, Opening Address: 80 Years Bonn Agreement, 10 Years Charta Oecumenica, in: *IKZ* 102 (2012) 3-5.

<sup>16</sup> *Belonging together* (*supra*, n. 1), 140-141.



synodale wijze (leken worden dus betrokken bij het bestuur); (18) dat het drievoudig ambt-in-apostolische-sucessie wordt uitgeoefend in naam van het volk van God en ten aanzien van het geheel van dat volk; (19) de kerk is een apostolische gemeenschap die haar oorsprong vindt in de missie van Jezus Christus and van de apostelen; (20) de kerk is zowel een historische en zichtbare realiteit als een mystiek lichaam en de kerk is sacramenteel in zoverre ze concreet verwijst naar de incarnatie van Jezus en leeft van de Heilige Geest; (21) de kerk is een eschatologische gemeenschap die uitkijkt naar het komen van het koningschap van Christus in waarheid en gerechtigheid.<sup>17</sup>

Maar er zijn ook verschillen. Deze slaan op culturele en sociologische aspecten, zoals de kwestie van de Engelse taal, maar ook de totaal verschillende maatschappelijke positie van de Kerk van Engeland en de oud-katholieke bisdommen. Verder vermeldt het document verschillen in de geloofsleer, zoals de relevantie van de Reformatie die voor Anglicanen veel belangrijker is dan voor oud-katholieken en de *comprehensiveness* van het anglicanisme, waardoor men erin slaagt de evangelicale richting in de kerk te integreren. Wat de sacramenten betreft belijden beide geloofsgemeenschappen de doop en de eucharistie als heilsmiddelen, terwijl oud-katholieken daarnaast nog vijf andere sacramenten kennen, over de status waarvan de anglicanen het onderling niet eens zijn. Verder zijn er de verschillen in morele kwesties. Het gaat dan vooral om de houding tegenover de zegening van homo- en lesbische relaties. Tot slot is er ook nog de totaal andere opvatting van de Kerk van Engeland in vergelijking met de oud-katholieke bisdommen met betrekking tot de verhouding tussen kerk en staat.<sup>18</sup>

In een voordracht die David Hamid in 2011 in York heeft gegeven voor de jaarvergadering van de Engelse tak van de *Society of Saint Willibrord*, de vereniging die zich beijvert voor goede contacten tussen anglicanen en oud-katholieken, schetst deze hulpbisschop van het Bisdom Gibraltar in Europa de ontwikkeling van de anglicaanse *chaplancies* op het Europese vasteland.<sup>19</sup> Feitelijk ontstonden deze geloofsgemeenschappen in kringen van *expats*. De sociale functie van deze *chaplancies* is dan ook altijd zeer groot geweest. Overigens deden alle kerken van de Reformatie hetzelfde. Daarom vindt men in het buitenland naast Zweedse, Finse, Noorse, enzovoort, ook Nederlandse gemeenten, die de eigen gelovigen in bijvoorbeeld London, Parijs of Berlijn van een kerkelijk onderdak voorzagen en voorzien. Het moge duidelijk zijn dat de geschetste aanpak christenen uit het buitenland eerder isoleerde van andere christenen in dezelfde stad, zowel sociaal als kerkelijk. Sociaal omdat men vooral de relaties met landgenoten zoekt, kerkelijk omdat men zich binnen de grenzen van de eigen confessie terugtrok. Het 'clubgehalte' van deze parochies was en is

<sup>17</sup> *Belonging together* (*supra*, n. 1), 148-150, nrs. 16-21.

<sup>18</sup> *Belonging together* (*supra*, n. 1), 150-154, nrs. 24-31.

<sup>19</sup> D. Hamid, *From Anomaly to Opportunity: Diaspora and National Churches with a Common Mission*, in: *IKZ* 102 (2012), 127-139.

groot.<sup>20</sup> Wat de Kerk van Engeland betreft, wordt deze ontwikkeling nu verbreed naar alle Engelstaligen toe. Dat maakt dat er internationale parochies ontstaan waar de christenen uit de hele wereld van een Engelstalige liturgie en pastoraat worden voorzien. Daarbij gaat het vaak niet meer om *expats* die tijdelijk in het buitenland verblijven, maar om migranten die zich definitief in den vreemde vestigen, als het al niet gaat om tweede-, derde- en zelfs vierdegeneratiemigranten.<sup>21</sup> In 1982 werden al deze parochies samengebracht in een diocesane structuur: het Bisdom Gibraltar in Europa, het 44<sup>e</sup> bisdom van de Kerk van Engeland. Het betreft een personenbisdom dat alle Engelssprekende christenen van het Europese continent wil verzamelen. De TEC (*The Episcopal Church*) kent een soortgelijke structuur die echter een veel kleinere omvang heeft: *the Convocation of American Churches in Europe*.

### De lokale kerk:

#### een cruciaal ecclesiologisch concept voor 'eenheid in verscheidenheid'

Zoals reeds geschetst delen anglicanen en oud-katholieken de visie dat de lokale kerk een centraal ecclesiologisch gegeven is. Het *Statut* van de Internationale oud-katholieke Bisschoppenconferentie (IBC) voegt in dat verband nog toe:

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).<sup>22</sup>

De lokale kerk is dus de gemeenschap van het volk dat door Heer geroepen wordt om in een concrete sociale en culturele context van zijn liefde te getuigen. De lokale kerk is die spirituele ruimte waar Gods roep wordt gehoord als een uitnodiging om zich te geven voor het welzijn van de mensen die op deze concrete plek leven.<sup>23</sup> De universaliteit van de christelijke boodschap maakt dat

<sup>20</sup> Hamid, *From Anomaly* (*supra*, n. 19), 131.

<sup>21</sup> Hamid, *From Anomaly* (*supra*, n. 19), 129.

<sup>22</sup> Statuut van de in de Unie van Utrecht verenigde oud-katholieke bisschoppen, bijlage bij: *IKZ* 91 (2001) 44, Preambule 3.1. Zie ook: *Die ökumenische Aufgabe der Altkatholischen Utrechter Union heute. Eine Standortbestimmung der Internationalen Bischofskonferenz*, in: *IKZ* 102 (2012), 307, nr. 6.

<sup>23</sup> Vgl. J.A.O.L. Vercammen, *Common witness of Anglicans and Old-Catholics on the European Continent. Adress to the open meeting of Affirming Catholics in General Synod, July 9<sup>th</sup>, 2006*. Deze voordracht voor de *Society of Saint Willibrord* werd bewerkt gepubliceerd in: *Newsletter of the Society of Saint Willibrord* (Lente 2005), 2-7; zie verder: [www.affirmingcatholicism.org.uk](http://www.affirmingcatholicism.org.uk); J.A.O.L. Vercammen, *Die Hoffnung unserer Berufung*, in: *IKZ* 96 (2006): 194-206, hier vooral 204-205.

deze gestalte kan krijgen in alle culturen: in specifieke verwoordingen, metaforen en gebeden, kunstwerken en ideeën. De lokale kerk is dus kerk in de context van een specifieke cultuur. Daarbij blijft de gastvrijheid een van de fundamentele kernmerken van het christen-zijn, dus elke lokale kerk dient open te staan voor christenen uit andere culturen die om welke reden dan ook voor kortere of langere tijd in den vreemde verblijven.

Sinds de Reformatie echter is de ene lokale kerk eigenlijk verdwenen en vervangen door een diversiteit aan confessionele groeperingen die alle de ambitie koesteren van kerk te zijn, maar dat om de eenvoudige reden van hun verdeeldheid niet waarmaken. Het herstellen van de lokale kerk als de ene gemeenschap van christenen die in eenzelfde stad en/of streek leven zou daarom prioriteit dienen te zijn. Die lokale kerk is immers ook verantwoordelijk voor het opvangen en integreren van christenen uit andere delen van de wereld. Dat kan ze onder meer doen door hun de ruimte te bieden voor het ontwikkelen van een eigen parochieleven en het faciliteren van het vieren van een eigen liturgie, maar men zal erop toezien dat er voldoende verbindingen worden gemaakt met de gelovigen van de andere parochies die deel uitmaken van dezelfde lokale kerk. Op die wijze wordt ook in de lokale context de universaliteit van de kerk zichtbaar en ervaarbaar.

Ook Hamid stelt dat de kerk een spirituele gemeenschap is die per definitie multi-etnisch en multicultureel is. 'The building blocks of the Church may have been territorial, but not *national* or *ethnic*.' De auteur betoogt verder dat ook al zijn de anglicaanse gemeenschappen op het Europese vasteland diasporagemeenschappen, ze nog steeds geroepen zijn om open te staan voor alle christenen die zich bij hen willen aansluiten. 'So even if founded upon some diaspora reality, we must be open in principle to welcoming and serving the faithful of any national origin, including those of the host nations. To do less would be a sect, not an expression of the One Holy Catholic and Apostolic Church.'<sup>24</sup> Verder stelt Hamid vast dat het de opdracht is van de *chaplancies* van het Bisdom Gibraltar in Europa samen met hun zusterkerken uit andere denominaties te tonen dat 'the catholic Church of Christ transcends national boundaries, ethnicity and language.' Hij tendeeert er echter naar de eigen realiteit van de anglicaanse *chaplancies* tot een soort van prototype van multi-etnische en multiculturele gemeenschap te maken, waarbij hij voorbijgaat aan het streven om de lokale kerk opnieuw op te bouwen als een geloofsgemeenschap waarin niet alleen een verscheidenheid aan spiritualiteiten, maar ook aan nationaliteiten en culturen met elkaar geïntegreerd kunnen worden. De lokale kerk zou de gestalte moeten zijn van de eenheid van alle christenen! De auteur lijkt zich overigens enigszins bewust te zijn van de contradictie in zijn betoog waar hij schrijft: 'Anglicans are aware of our obligation to be faithful to the First Ecumenical Council which stated that there shall not be two bishops in the

---

<sup>24</sup> Beide citaten in: Hamid, *From Anomaly* (*supra*, n. 19), 132 (cursivering: *JV*).

same town. But we are also aware of our pastoral obligation to minister to communities which have migrated to the Continent.' Ik geloof echter niet dat het Bisdom Gibraltar in Europa de expressie moet worden van het 'trans-national character to the Church of God'<sup>25</sup>, omdat elke lokale kerk deze universaliteit van de kerk gestalte dient te geven. Het isoleren van dit aspect in een eigen structuur doet afbreuk aan de roeping van de lokale kerk. In die zin is de rooms-katholieke politiek om anderstalige parochies in te richten binnen het lokale bisdom een betere optie.

Hamid meent echter dat de oud-katholieke bisdommen niet in staat zijn de diversiteit aan spiritualiteiten zoals die in de anglicaanse context bestaan te integreren. De verscheidenheid van anglicaanse *chaplancies*, van *anglo-catholic* tot *evangelical*, ervaart hij als een rijkdom die geheel en al hoort bij het katholieke aspect van de kerk. Dat brede anglicanisme wordt gevoed door de anglicaanse gelovigen die elkaar in de Europese diaspora-parochies treffen, maar van over heel de wereld komen. Hamid wil dat gegeven veiligstellen en vraagt zich af of oud-katholieken deze verscheidenheid wel aankunnen: 'Anglicans in continental Europe have sometimes felt that there is further work to be done to enable the varied richness of this inheritance of Faith to be taken more seriously by our sisters and brothers of the Old Catholic Communion.'<sup>26</sup> Ongetwijfeld vindt deze mening haar oorsprong in sommige ervaringen van de auteur, daartegenover staat uitdrukkelijk dat ook oud-katholieken zich principieel willen openen voor andere gestalten van christen-zijn, maar daarbij ook willen streven naar een reële eenheid.<sup>27</sup> Het moge duidelijk zijn: de lokale kerk mag dan als een cruciaal ecclesiologisch concept wel met de mond beleden worden, de vraag is echter of anglicanen en oud-katholieken bereid zijn om in de context van het Europese continent concrete stappen te zetten die het realiseren ervan dichterbij brengen.

### Het probleem van de parallelle jurisdicties

De vriendschappelijke banden die tussen sommige anglicaanse *chaplancies* en oud-katholieke parochies bestaan, kunnen niet verhelen dat beide deel uitmaken van onderscheiden kerkelijke structuren die volledig autonoom ten aanzien van elkaar functioneren. Uitgaande van het gegeven dat het over zusterkerken gaat, moet men dus vaststellen dat de jurisdicties van de verantwoordelijke bisschoppen parallel lopen. In eenzelfde stad of streek zijn meer bisschoppen bevoegd, maar hun bevoegdheid is beperkt tot die gemeenschappen die tot de eigen denominatie behoren.

<sup>25</sup> Voor de laatste drie citaten, zie: Hamid, *From Anomaly* (*supra*, n. 19), 134-135.

<sup>26</sup> Hamid, *From Anomaly* (*supra*, n. 19), 138.

<sup>27</sup> Vgl.: *Die ökumenische Aufgabe* (*supra*, n. 22), 309-310, nr. 15.

De Lambeth Conferentie riep reeds in 1958 op tot samenwerking en verklaarde in 1968 dat het bestaan van parallelle jurisdicties op het Europese vasteland betreurenswaardig was en dat het probleem zo snel mogelijk uit de wereld geholpen diende te worden.<sup>28</sup> Tien jaar later stelde diezelfde conferentie dat de inspanningen daartoe vermeerderd zouden moeten worden.<sup>29</sup> De *Anglican Consultative Council* ontwikkelde in het jaar daarop de nodige principes om het probleem aan te pakken. Deze werden echter nooit geëffectueerd.<sup>30</sup> In 1988 en 1998 benadrukte de Lambeth Conferentie dat de kerken op het Europese vasteland naar meer verbinding met elkaar zouden moeten streven. In 1998 werd een resolutie goedgekeurd waarin de anglicaanse bisdommen op het Europese vasteland ertoe werden aangemaand 'to continue the exploration towards appropriate provincial structures for Continental Europe in partnership with other churches in the service of the common mission of the church.'<sup>31</sup>

Tegen deze achtergrond werkte John Hind, toen Bisschop van Gibraltar in Europa, een voorstel uit voor een anglicaanse kerkprovincie op het Europese vasteland. Het plan werd bediscussieerd op een door hem georganiseerde consultatie in Frankfurt in het jaar 2000. Voor deze consultatie waren alle anglicaanse bisschoppen met jurisdictie op het Europese vasteland uitgenodigd: de bisschoppen van de Convocatie van de Episcopale Parochies, de Spaans-hervormde Episcopale Kerk, de Lusitaanse Kerk in Portugal en de suffragaanbisschop van Gibraltar in Europa. Ook de Duitse bisschop Joachim Vobbe, de toenmalige oud-katholieke co-voorzitter van de AOCICC was aanwezig. De consultatie leidde niet tot een doorbraak voor een meer geformaliseerde samenwerking. Wel werd besloten een gezamenlijk project '*Partners in Mission*' op te zetten, waarin men zou proberen de parochies meer gevoelig te maken voor een intensievere samenwerking, die wel degelijk als een noodzaak werd gezien. Ten behoeve van deze consultatie werkte de IBC het '*Statement about the setting-up of an Anglican Church Province on the European Continent*'<sup>32</sup> uit. In 2003 werd een nieuwe en uitgebreidere versie van datzelfde *statement* door de IBC goedgekeurd. Deze dient vanaf dan als richtsnoer bij de verdere besprekingen van de anglicaanse plannen. Het document stelt het volgende voor: (1) voor elke regio of land moet een van de bisschoppen als 'eerst verantwoordelijke bisschop' worden aangeduid; (2) alle parochies van alle anglicaanse en oud-katholieke denominaties vallen dan onder het gezag van die ene bisschop;

<sup>28</sup> Zie: *Report of the Lambeth Conference 1958*, Resolution 47, die zich beperkt tot de Nederlandse situatie, en: *Report of the Lambeth Conference 1968*, Resolution 63, die uitdrukkelijk spreekt over de parallelle jurisdicties.

<sup>29</sup> *Report of the Lambeth Conference 1978*, paragraph 3.

<sup>30</sup> *Resolutions of ACC-4 (1979)*, paragraph III, 10.

<sup>31</sup> *Report of the Lambeth Conference 1988*, Resolution 4; *Report of the Lambeth Conference 1998*, Resolution IV4 en Resolution V6. Het citaat is afkomstig uit de laatste.

<sup>32</sup> IBC, *Statement about the setting-up of an Anglican Church Province on the European Continent*, Utrecht/Amersfoort 2000 (2 p., niet gepubliceerd).

(3) de parochies worden verder ook begeleid door een bisschop uit de eigen traditie teneinde de ontwikkeling van de eigen identiteit te garanderen; (4) er moet een 'Europese bisschopsraad' komen die de samenwerking onder de bisschoppen mogelijk maakt; (5) er zal een informatiecampagne voor de parochies opgezet worden teneinde ook het grondvlak voor de samenwerking te winnen en na verloop van tijd moet er een 'synodale ontmoeting op Europees niveau' komen; (6) de parochianen van alle denominaties moeten gevoelig worden voor het samen gestalte geven aan een 'lokale kerk'; (7) en ook de geestelijkheid moet gesensibiliseerd worden en daartoe moeten gezamenlijke educatieprogramma's opgezet worden.<sup>33</sup>

In een poging om een doorbraak te bewerken naar een meer formele samenwerking werd op de bijeenkomst van de anglicaanse en oud-katholieke bisschoppen in 2006 in Madrid een voorstel op tafel gelegd om de vacante zetel van de Bisschop van Deventer in de Utrechtse kerkprovincie ter beschikking te stellen voor een suffragaanbisschop van de Bisschop van Gibraltar in Europa. De opzet impliceerde dat deze zetel zou worden bekleed door een bisschop uit de anglicaanse context. Daarmee zou feitelijk het voorstel van de Frankfurter consultatie voor de territoria van de oud-katholieke bisdommen gerealiseerd worden: de oud-katholieke bisschop zou de eerst verantwoordelijke zijn en de Bisschop van Deventer zou de anglicaanse parochies inhoudelijk kunnen begeleiden. Er werd besloten over dit voorstel advies te vragen aan een groep van kerkjuristen onder wie Jan Hallebeek.<sup>34</sup>

Het voorstel wordt door de juristen niet alleen als onhaalbaar, maar ook als principieel fout geëvalueerd. In het commentaar valt bovendien te lezen dat de Overeenkomst van Bonn helemaal niet de intentie had om tot de gezamenlijke uitoefening van jurisdictie te komen of het bisschoppelijke gezag met elkaar te gaan delen. Verder voorziet men grote problemen als eenzelfde bisschop tot zowel het episcopaat van de Kerk van Engeland als tot de IBC gaat horen. Hoe kan aan deze dubbele loyaliteit gestalte worden gegeven als er tussen beide kerkgemeenschappen zulke diepgaande verschillen bestaan? Het advies van de kerkjuristen stelt, dat van anglicaanse zijde het probleem van de parallelle jurisdicties eigenlijk als niet bestaand wordt gezien, omdat diepgaande verschillen tussen beide kerkgemeenschappen verschillende jurisdicties precies rechtvaardigen! Op dit punt wordt het thema van het zegenen van homoen lesbische relaties genoemd, waarbij vermeld wordt dat de openheid die oud-

---

<sup>33</sup> IBC, *The Problem of the overlapping jurisdictions on the European Continent. An Old-Catholic view*, Praag 2003 (5 p., niet gepubliceerd).

<sup>34</sup> *Meeting of Anglican and Old Catholic Canonists*, Amsterdam 10 December 2007 (intern rapport voor de IBC). Deelnemers: Rev. Kevin O'Brien (Chaplain to the Bishop of Gibraltar in Europe), prof.dr. Mark Hill (hoogleraar kerkelijk recht aan de Universiteit van Cardiff), Rev. Oliver van Meeren (docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie van Bonn) en prof.dr. Jan Hallebeek (docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie van Utrecht).

katholieken op dat punt nastreven niet door de parochies van de Kerk van Engeland gewenst wordt. Bovendien is het Bisdom Gibraltar in Europa zeer weigerachtig ten aanzien van de eventuele overdracht van parochies aan oud-katholieke bisschoppen. In alle parochies zou daarvoor een te groot verlangen heersen om tot de Kerk van Engeland te behoren en daarmee ook tot de wereldwijde Anglicaanse Gemeenschap. In de conclusie stelt het advies dat het Bisdom Gibraltar in Europa een permanent karakter heeft gekregen en dat indien de migratiestroom van Engelsprekenden naar het Europese vasteland aanhoudt, het mogelijk zou zijn dat het uitgroeit tot een autonome kerkprovincie. In dat laatste geval zou opnieuw gekeken kunnen worden naar een nieuwe verdeling in bisdommen en dan zou een Bisdom Deventer voor de anglicaanse parochies in Nederland opnieuw tot de opties horen.

Tegen de achtergrond van wat ik eerder schreef met betrekking tot het ontwikkelen van een 'oecumenisch kerkrecht', kan ik niet zeggen dat het advies van de kerkjuristen werkelijk deuren probeerde te openen. Het is een typisch voorbeeld van een oecumenisch kerkrecht van het eerste soort: het beweegt zich binnen de grenzen van de eigen denominatie en van daaruit bepaalt het hoe men de oecumenische relaties gestalte geeft. Waar het voorstel een revolutionair element bevatte dat het doorbreken van denominationele grenzen zou bewerken, wordt precies dat element in het advies afgewezen als niet gewenst! De vraag is of we op deze wijze ooit verder komen in het oplossen van de anomalie van de parallelle jurisdicties, of zien we deze ondertussen als een realiteit die we maar moeten aanvaarden, zoals het advies van de kerkjuristen ons feitelijk voorstelt?

### **Een uitdaging aan het kerkrecht**

Paul Avis combineert zijn poging om de resultaten van de Anglicaans-Oud-Katholieke Theologenconferentie van 2012 samen te vatten met het uitzetten van een perspectief voor de ontwikkeling van de verdere samenwerking tussen anglicanen en oud-katholieken op het Europese vasteland.<sup>35</sup> Volgens Avis moeten en kunnen we meer werk maken van het feit dat we 'kerken in gemeenschap' zijn. Principieel is er wel de erkenning van elkaars ambtsdragers en elkaars sacramenten en we participeren ook aan elkaars sacramentele leven. Het ontbreekt echter nog grotendeels aan gezamenlijke missionaire actie en het gezamenlijk optrekken bij evangeliseringswerk. Het episcopale niveau kan op deze punten een stimulerende dan wel een remmende factor zijn. Avis onderscheidt drie niveau's in de samenwerking van bisschoppen (en synodes): (1) gezamenlijke reflectie, (2) gezamenlijke besluitvorming, en (3) gezamenlijk bestuur waarbij middelen gezamenlijk worden ingezet. Als uiteindelijk doel ziet hij een 'Verenigde Anglicaanse Oud-katholieke Kerk'. Zoals dat ook het

---

<sup>35</sup> Avis, A Pathway (*supra*, n. 4), 120-123.

geval is voor de kerken die samen de 'United Churches of South Asia' vormen, is het niet noodzakelijk dat de oud-katholieke kerken daarbij de eigen structuur zouden opgeven. Deze kerkenbond zou, zoals haar Zuid-Aziatische voorbeeld, lid kunnen zijn van de Anglicaanse Gemeenschap. Om dat perspectief reëel te maken moet volgens Avis gewerkt worden aan meer convergentie en wel op de niveaus van de theologische reflectie en research, de samenwerking tussen bisschoppen en het samen optrekken van parochies.

Vermoedelijk is zo'n volledige integratie van het anglicaanse Bisdom van Gibraltar in Europa, de Convocatie van Episcopale Parochies en de oud-katholieke bisdommen op langere termijn nastrevenswaardig. Daarmee zou in alle Europese landen waar dat zou plaatsvinden een bijdrage geleverd kunnen worden aan het herstel van de lokale kerk als gemeenschap van een verscheidenheid van christenen. Of deze kerk ook lid zou moeten worden van de Anglicaanse Gemeenschap of eerder de kleine onafhankelijke internationale christelijke gemeenschap van de Unie van Utrecht zou moeten versterken en bijdragen aan het oecumenische streven, is wellicht van later zorg en vooral een kwestie van strategie. Het perspectief van de volledige integratie is echter van belang omdat het de nodige oriëntatie biedt voor stappen die nu moeten worden gezet. Het moge duidelijk zijn dat de intensivering van de samenwerking van de bisschoppen en het gevoelig maken van het grondvlak voor het geschetste perspectief de actuele uitdagingen vormen. In de voorstellen die gedurende het afgelopen decennium door de IBC zijn uitgewerkt hebben beide punten eveneens een prominente plaats. Het motiveren van de parochies lijkt trouwens grotendeels afhankelijk te zijn van het streven van de bisschoppen naar meer en intensievere samenwerking. Ik kom onvermijdelijk terug bij de vaststelling dat nu vooral op het punt van die samenwerking een en ander in beweging zou moeten komen, meer dan totnogtoe het geval is.

Dat lijkt ook het aanvoelen te zijn van David Hamid, waar hij in zijn lezing voor de *Society of Saint Willibrord* 'Co-ordinate jurisdiction' noemt zoals die in bisdommen van de Kerk van Engeland bestaat, waar voor gewetensbezwaarden ten aanzien van vrouwelijke priesters in episcopaal opzicht door een andere bisschop dan de ordinarius wordt voorzien. Uitgaande van dat model – dat echter volgens de auteur in de context van de relatie tussen oud-katholieke en anglicaanse bisdommen niet adequaat zou zijn en in de *Church of England* niet is geaccepteerd door de *General Synod* – zou er wel gezocht kunnen worden naar een 'coördinerend lichaam',

to provide pastoral and ecclesiological ways to manifest our fundamental unity, (...) we should be able to consider some model of a quasi-synodical body to coordinate our work, share resources, facilitate communication between ourselves, and promote joint witness and action in each place, demonstrating to a much greater degree to the world that we are, in fact, one Communion.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Hamid, *From Anomaly* (*supra*, n. 19), 136.



Uitgaande van deze ideeën valt te denken aan het opzetten van een Europese bisschoppenconferentie, zoals die reeds in het Statement van de IBC uit 2003 voorgesteld wordt. Deze stap zal echter alleen kans op slagen hebben als die conferentie ook effectieve bevoegdheden krijgt. Dat wil meteen zeggen dat bepaalde bevoegdheden (en financiële middelen?) aan haar moeten worden overgedragen. Dat impliceert dat daarvoor de nodige steun en motivatie van het grondvlak nodig is en daarom lijkt het tot stand komen van een bredere internationale synodale structuur waarin ook leken zitting hebben, noodzakelijk te zijn.

Het is waarschijnlijk uitermate boeiend voor het kerkrecht om op deze belangrijke punten voorstellen te ontwikkelen. Daarbij moet het idee van de lokale kerk als concrete geloofsgemeenschap die een verscheidenheid aan christenen in een bepaalde stad of streek herbergen kan, leidend zijn. Daarmee is alvast een duidelijke ecclesiologische basis gegeven. Het ontbreekt echter aan 'agogische en strategische handelingsmodellen'<sup>37</sup> die effectief kunnen zijn in het doorbreken van de grenzen waarbinnen anglicanen en oud-katholieken elkaar opgesloten houden. Deze modellen moeten in staat zijn beide kerkgemeenschappen ook formeel met elkaar te verbinden. Dat vraagt om een duidelijke kerkjuridische vertaling.

De recente geschiedenis leert ons dat het probleem van de parallelle jurisdicties niet zo eenvoudig opgelost kan worden. Gelukkig blijft het mij en anderen voorkomen als een gegeven dat afbreuk doet aan de integriteit van ons christelijk en oecumenisch getuigenis. Wellicht moeten we naar een tussenstadium zoeken en de vraag is of het realiseren van een 'Europese Bisschoppen Conferentie' en een 'Europees Synodaal Overleg' goede tussenstadia zijn op weg naar meer eenheid. Zullen dat soort van structuren de vruchtbare bodem bieden waarop de genoemde handelingsmodellen ontwikkeld kunnen worden? Het zou interessant zijn als van de kant van de kerkjuristen hierover ideeën ontwikkeld zouden worden!

---

<sup>37</sup> Koffeman, *Het goed recht* (*supra*, n. 6), 24.

## OVER GEZAG, KERKGEMEENSCHAP EN PRIMAAT

*Jan Visser*

‘Wat is het kenmerkende van de Oud-Katholieke Kerk?’ Met die vraag word je nogal eens geconfronteerd wanneer ter sprake komt dat je tot die bescheiden, kleine en daarmee betrekkelijk weinig bekende geloofsgemeenschap behoort. Meestal luidde en luidt het antwoord de opsomming van uiterlijke verschijnenselen waardoor die kleine geloofsgemeenschap zich van de grotere zusterkerk(en) onderscheidt. In mijn jeugd was dat: we vieren de liturgie niet in het Latijn, maar het Nederlands; we kennen geen verplicht celibaat voor de geestelijken; we kennen geen pauselijke centraal leergezag noch neo-scholastieke theologie en wijzen oecumenische toenadering niet af. Kortom, in negatieve termen maakte je duidelijk wat je wél was. Inmiddels is dat veranderd dankzij de ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke Kerk na het Tweede Vaticaanse Concilie, nu al weer een halve eeuw geleden. Niet met negatieve, maar met positieve kenmerken laten we het verschil zien: ook niet-geestelijken hebben een stem in het bestuur van de kerk, wij kiezen onze eigen bisschoppen, het ambt staat ook open voor vrouwen. Vanwaar die omslag en wat is nu uiteindelijk het kenmerkende en eigene van die oud-katholieke geloofsgemeenschap?

Zoals bekend bracht het Tweede Vaticaanse Concilie grote veranderingen voor de Rooms-Katholieke Kerk met zich mee. Een ingrijpende liturgievernieuwing, een verrassende openheid naar andere kerken, een theologische heroriëntering waardoor ook vroeger aangescherpte verschillen in een nieuw licht kwamen te staan, meer stem voor leken in de kerk, meer ruimte voor bisschoppen en hun kerken en wat minder nadruk op de Romeinse leiband. Ook voor oud-katholieken was dat niet alleen verrassend, maar ook enigszins overdonderend. Zo zelfs, dat men niet meer op de vertrouwde manier kon aangeven wie men nu uiteindelijk was in vergelijking met de grote zusterkerk. En dat bracht verlegenheid met zich mee in het aangeven waaruit nu uiteindelijk de oud-katholieke eigenheid bestond. Willem Barnard (1920-2010) typeerde ooit de nieuwe situatie van de oud-katholieken als die van een ‘achtergebleven voorhoede’. Totdat na het concilie in de Rooms-Katholieke Kerk vanuit Rome een beleid op gang kwam dat de als onstuimig ervaren ontwikkeling inbond, waarbij in onderscheid met de Oud-Katholieke Kerk de handhaving van het verplichte celibaat voor de geestelijken een keerpunt bleek. Daar, bij de ambtsstructuur, lag voor verdere vernieuwing de grens. En nu kregen oud-katholieken opnieuw grip op wie ze waren: ze somden nu op waar het bij hen verder ging, namelijk waar men in Rome ophield en verdere ontwikkelingen blokkeerde. En weer bleek de ambtsstructuur daarbij bepalend: deze stond geen grotere inspraak van leken toe in het kerkelijk beleid, sloot vrouwen uit van het ambt en verbood het dat leken en vrouwen, ook al waren ze pastorale werkers, als

voorgangers voorgingen in communiediensten, die bij gebrek aan priesters de eucharistievieringen vervingen. Daarbij werd allengs duidelijk niet wat de uiterlijke verschillen waren tussen rooms- en oud-katholieken, maar waar het wezenlijk verschil tussen beide gemeenschappen lag en ligt. Dat betreft de ambtsstructuur en daarin met name het gezag en daarmee de gezagsrelaties binnen de katholieke kerk. Een thema dat Jan Hallebeek in zijn colleges en artikelen historisch en juridisch-systematisch verhelderend aan de orde heeft gesteld. Binnen de westerse katholieke kerk is daarbij een grondthema de met de katholiciteit gegeven ruimte voor verscheidenheid in relatie tot de met de kerk gegeven eenheid. En daarmee de verhouding van de lokale, regionale en universele dimensie van de kerk.<sup>1</sup>

### **Van Vaticanum I (1870) naar Vaticanum II (1962-1965)**

Zoals bekend ontstond de oud-katholieke kerkgemeenschap – de Unie van Utrecht – vanuit het verzet tegen een centralistische en monarchale nadruk op het gezag van de bisschop van Rome, de paus, als bewaarder en hoeder van de kerkelijke eenheid. Al in het begin van de achttiende eeuw verdedigde het Utrechts Vicariaat als opvolger van de kapittels de rechten van de lokale Utrechtse katholieke kerk bij de keuze van een bisschop. Het werd daarbij ondersteund door Franse theologen die in de traditie stonden van gallicaanse, conciliaire en synodale opvattingen. Maar het was vooral de Leuvense canonist Zeger Bernard van Espen (1646-1728) die dankzij zijn studies van de oude kerk het recht van de lokale kerk verdedigde tegenover een te grote pauselijke centralistische invloed.<sup>2</sup> In de negentiende eeuw met zijn ingrijpende staatkundige veranderingen en zijn sociale en wetenschappelijke doorbraken, zochten en vonden grote groepen zich heroriënterende katholieken steun bij het pauselijke gezag waarvan de invloed zich dankzij het ultramontanisme binnen de westerse katholieke kerk had verspreid. Bovendien riepen de moderne maatschappelijke en wetenschappelijke ontwikkelingen binnen de kerk onzekerheid op die men

<sup>1</sup> Vgl.: *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch - Altkatholischen Dialogkommission (IRAD)*, Paderborn/Frankfurt am Main 2009, 19 vv. Vertaald als: *Kerk en kerkelijke gemeenschap. Verslag van de internationale Rooms-katholieke / Oud-katholieke dialoogcommissie*. In: *Kerkelijke Documentatie* 37, 9-10, 2009, 32vv.

<sup>2</sup> Vgl. o.m.: G. Leclerc, *Zeger-Bernard van Espen (1646-1728) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansénisme*, Zürich 1964; M. Nuttinck, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728)*, Louvain 1969; G. Cooman, M. Van Stiphout, B. Wauters (red.), *Zeger-Bernard van Espen at the crossroads of canon law, history, theology and Church-State relations*, Leuven 2003, (met bijdragen van J. Hallebeek en J. Visser); J. Hallebeek, *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* [POKS, 49], Amersfoort/Sliedrecht 2011, 59-61.

dacht te kunnen bedwingen met een onbetwifelbaar gezag. In meer verlichte katholieke kringen, voornamelijk in Duitstalige gebieden, verzette men zich met een beroep op de oude kerk tegen het streven om het gezag van de paus te versterken. Toen uiteindelijk op het Eerste Vaticaans Concilie (1870) ondanks kritiek van een minderheid het pauselijke gezag 'gedogmatiseerd' werd, vormden zich vanuit dat verzet oud-katholieke kerkgemeenschappen die zich met de bescheiden Utrechtse Oud-Bisschoppelijke Cleresie verenigden in de Unie van Utrecht (1889). Een intern katholiek schisma met als inzet de verhouding van de bisschop van Rome, de paus als primaat, tot de overige bisschoppen als leiders van relatief zelfstandige katholieke kerken. Of moderner gezegd: de plaats en het gezag van de primaat binnen de katholieke *communio* (gemeenschap).

Meende na 1870 menig rooms-katholiek theoloog/canonist dat de spanning die er vanaf de Middeleeuwen tussen paus en bisschoppen als leiders van hun kerken had bestaan ten gunste van de primaat beslist was, niets bleek minder waar. Tot ieders verrassing was de episcopale conciliaire traditie op het Tweede Vaticaans Concilie nog levendig genoeg om tot felle discussies te leiden. Reden daarvan was de hernieuwde historische oriëntatie op en studie van de kerk en de kerkvaders in het eerste millennium. De historicus Victor Conzemius betitelde die verrassende ontwikkeling als: '*Die Minorität auf dem ersten Vatikanischen Konzil*' (die zich op de oude kerk beriep! – JV) '*: Vorhut des zweiten Vatikanums*'.<sup>3</sup> Dit leidde ertoe dat de kerk in de dogmatische constitutie *Lumen Gentium* (1964) primair beschouwd wordt als een gemeenschap van allen – het volk Gods – waarna pas de hiërarchische structuur van de kerk ter sprake komt. Grote nadruk valt daarbij op de verantwoordelijkheid van de bisschoppen binnen de hun toevertrouwde lokale kerken (bisdommen) en de eigen plaats daarin van de leken. Na het concilie kwam op grond van dit inzicht de zogenaamde *Communio*-theologie over de kerk op met haar nadruk op de relatieve zelfstandigheid van de lokale kerk en een getrapte opbouw van de universele kerkgemeenschap van onderop naar boven toe. Dat houdt niet in dat de universele kerk opkomt uit de band van de lokale kerken en de daaruit voortvloeiende kerkprovinciale en patriarchale structuren, maar wel dat op deze wijze de universele kerk zich manifesteert als een wezenlijk kenmerk van katholiciteit.

In deze nieuwe accenten in de ecclesiologie zagen de verdedigers van het primaat zoals door het Eerste Vaticaans Concilie vastgesteld een bedreiging. Zij wisten te bewerkstelligen dat aan de constitutie een verklaring werd toegevoegd – de zogenaamde *nota explicativa praevia* – waarin een niet mis te verstane monarchische interpretatie van Vaticanum I is verwoord. Dit komt ook tot uitdrukking in een wijziging in paragraaf 22 van de constitutie, waardoor de paus ook los gezien kan worden van het college van bisschoppen. Het resultaat is volgens Klaus Schatz dat de ecclesiologie van de pauselijke juris-

<sup>3</sup> In: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 419-431.

dictie en de herontdekte ecclesiologie van de kerk als gemeenschap door het concilie onverbonden naast elkaar zijn geplaatst, wat in de praktijk ernstiger uitwerkte dan in de theologische ontwikkelingen. In het beleid van na 1970 wordt de bepleite bisschoppelijke collegialiteit immers in dienst gesteld van het centrale pauselijke gezag.<sup>4</sup>

### **Bij wie berust het gezag in de kerk?**

In recente studies over de plaats en functie van het primaat van de bisschop van Rome binnen de kerk wordt duidelijk, dat de vorm die dit primaat in het Westen heeft aangenomen niet te vinden was in het eerste millennium van de kerkgeschiedenis.<sup>5</sup> Pas in het tweede millennium en voornamelijk in de West-Europese kerk krijgt het primaat als dienst aan de eenheid van de kerk meer en meer een jurisdictioneel karakter. Dat leidt ertoe dat uiteindelijk alle gezag binnen de kerk aan de primaat wordt toegekend. Zo ontstaat er, aldus Klausnitzer,<sup>6</sup> mede dankzij het uiteenvallen van de sacramentele en bestuurlijke bevoegdheid van het ambt door het onderscheid van *Ordo* en *Jurisdictio*, een toenemende juridische versterking van het primaatschap van de paus. Dat vindt zijn hoogtepunt in de besluiten van Vaticanum I (1870) waarnaast, zoals reeds gezegd, Vaticanum II een corrigerende aanvulling wilde geven met meer nadruk op de kerk als gemeenschap. Na dat concilie leidt dat tot een onderscheid in de ecclesiologische bezinning, waarbij enerzijds de kerk primair gezien wordt als een gemeenschap van lokale kerken, anderzijds als een hiërarchisch geordende gemeenschap onder het gezag van de paus. Anders gezegd: een meer op de *Communio*, gemeenschap, gerichte en een meer op de *Jurisdictio*, bestuursrecht, gerichte kerk. De laatste loopt het risico de paus uiteindelijk niet meer primair te zien als bisschop van Rome, maar als een 'superbisschop' aan wie de andere bisschoppen hun gezag ontlenuen, of als een soort secretaris-generaal van de wereldkerk, eventueel los van de zetel van Rome.<sup>7</sup> In deze recente discussie

---

<sup>4</sup> K. Schatz, *Geschichte des päpstlichen Primates*, Würzburg 1990, 205.

<sup>5</sup> Na 1995, het jaar waarin de pauselijke encycliek *Ut Unum Sint* verscheen, waarin Johannes Paulus II vaststelde dat het huidige primaat van de bisschop van Rome een oecumenisch struikelblok vormde en opriep tot een interkerkelijke herbezinning op plaats en functie van het primaatschap, zijn vele studies over het primaat verschenen. Ik noem hier slechts: H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, in: *Quaestiones Disputatae (QD)* 179, Freiburg 1999; W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, ökumenische Zukunft*, Freiburg im Breisgau 2005; R. Radlbeck-Ossmann, *Vom Papstamt zum Petrusdienst, Zur Neufassung eines Ursprungs-treuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, Paderborn 2005.

<sup>6</sup> Klausnitzer, *Der Primat* (supra, n. 5), 52-57.

<sup>7</sup> W. Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche*, in: A. Brandenburg, H.J. Urban, *Petrus und Papst*

over de plaats en functie van de primate als bisschop binnen de kerk met de achterliggende vraag van de verhouding van de lokale tot de universele kerk en de daarmee gegeven gezagsverhoudingen komt een historisch kerkrechtelijk probleem aan het licht. Het is de vraag bij wie het gezag binnen de kerk uiteindelijk ten principale berust alsook hoe dat gezag op grond van het antwoord op die vraag uitgeoefend dient te worden. En daarmee heeft Jan Hallebeek zich in zijn bestudering van het kerkrecht uitvoerig beziggehouden, om te laten zien hoe hier het kenmerkende van de oud-katholieke traditie aan het licht komt.

### Het evenwicht van het conciliarisme

In zijn uitvoerige studie 'Recht en religie' toont Bart Wauters aan hoe via de Oud-Romeinse rechtsbronnen er in de Middeleeuwen binnen het zich ontwikkelende rechtsdenken in kerk en staat een wederkerige invloed vast te stellen is.<sup>8</sup> Hij behandelt daarin uitvoerig de oorsprong van het vijftiende-eeuwse conciliarisme als een samengaan van de corporatistische structuur, kenmerkend voor de Middeleeuwse samenleving, met de uit de rechtstraditie stammende overtuiging dat de macht in beginsel berust bij een gemeenschap, die voor de uitoefening ervan ter wille van de eenheid en harmonie een leider of procuratiehouder aanwijst. Aan hem worden daartoe de administratieve en juridische bevoegdheden van het gezag toevertrouwd. Valt deze leider weg, dan keert het gezag terug naar hen die hem aanstelden. Dit corporatisme stoelt op de overtuiging dat het geheel als som der delen meer is dan één der delen. Vandaar dat het begrijpelijk was dat men ten tijde van het grote schisma (ca 1378) waarin drie pausen elkaar de macht betwistten, aan het concilie als vertegenwoordiging van de gemeenschap het gezag toekende om de strijdende pausen af te zetten en een nieuwe te benoemen. Dit vanuit het besef dat het gezag van het geheel, in dit geval de gemeenschap, groter was dan dat van één der leden, zelfs wanneer deze paus was. Deze ontwikkeling stond naast die van een toenemende gezagstoekenning aan de paus als hoeder van de kerkelijke eenheid. Maar tegelijk werd duidelijk dat, als de paus of pausen deze taak niet naar behoren vervulden, het gezag nodig voor het bewaren en bewaken van de eenheid van de gemeenschap bij haar terugkeerde. Dit bracht het Concilie van Konstanz (1414-1418) tot uitdrukking in het decreet *Haec Sancta*, waarna het Concilie van Basel (1431-1449) duidelijk verder ging door in het decreet *Sacrosancta* te bepalen dat het gezag van de paus ondergeschikt was aan het gezag van het concilie en wie dat aanvocht als ketter bestempeld diende te worden.<sup>9</sup>

---

Band II: Neue Beiträge. Münster 1978, 119-141. Met zijn bezoeken aan de kerkprovincies heeft paus Johannes Paulus II dat beeld van 'superbisschop' wellicht opgeroepen.

<sup>8</sup> B. Wauters, *Recht als religie. Canonieke onderbouw van de vroegmoderne staatsvorming in de Zuidelijke Nederlanden*, Leuven 2005.

<sup>9</sup> Zie: F. Oakley, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford (2003) 2008; A. Black, *Council and Commune. The Conciliar*

De kern van dit conciliarisme is het uitgangspunt, dat wie gezag uitoefent ter wille en ten dienste van een gemeenschap, dit niet op absolute wijze kan doen zonder verantwoording af te leggen aan hen voor wie hij instaat. Veeleer is het zo dat dit gezag hem is toevertrouwd door de gemeenschap die in principe drager van het gezag is, zodat hij alleen beschikt over een afgeleid en te verantwoorden recht van bestuur. In geval van misbruik kan het verleende gezagsmandaat door de gemeenschap teruggenomen worden. Kortom, het gaat erom dat er door de gemeenschap vastgestelde wetten en regels zijn waaraan ten principale ook de gezagsdragers onderworpen zijn.<sup>10</sup> Daarvan is onder meer de constitutionele monarchie een sprekend voorbeeld. De verhouding van gemeenschap tot gezagsdragers is daarbij in het geding en kan ook op verschillende wijze worden geregeld, mits de ene pool – de gemeenschap of groep – de andere pool – de leider aan wie gezag is toevertrouwd – en omgekeerd, niet overheerst.<sup>11</sup>

Binnen de westerse katholieke kerk is het naar de mening van de oud-katholieken zo gebleven tot aan Vaticanum I. Op dat concilie is echter, zoals we boven al aangaven, de balans doorgeslagen naar een paapaal/monarchistische kant. Al geeft de uiteindelijke formulering van de besluiten van Vaticanum I aanleiding tot een uitleg waarbij de paus in de uitoefening van zijn gezag gebonden blijft aan de kerkgemeenschap, in de praktijk van het bestuur van de universele kerk blijkt steeds opnieuw dat de balans eerder doorslaat naar een centralistische gezagsuitoefening dan naar het in de praktijk toekennen van relatieve autonomie aan de kerkprovincies.<sup>12</sup> Dit komt duidelijk aan het licht in de wijze waarop vele recente bisschopsbenoemingen, zeker in de Nederlandse rooms-katholieke kerkprovincie, tot stand kwamen.

Ook al meende men dat met de beslissingen van Vaticanum I de met het conciliarisme gegeven constitutionele elementen voorgoed in de Rooms-Katholieke Kerk zouden zijn uitgewist zodat het hier zou gaan om een historisch fossiel, toch blijft de vraag naar de verhouding van een constitutionele of strikt monarchistische structuur van de kerk als een 'niet afgehandelde zaak en

---

*Movement and the Council of Basle*, London 1979; B. Tierney, *Religion, law and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge 1982; B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory, The contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge (1955) 1968.

<sup>10</sup> Tierney, *Foundations* (*supra*, n. 9), 4-5.

<sup>11</sup> Jan Hallebeek heeft aangetoond dat deze conciliaristische/constitutionele opvatting, zij het met nuanceringsen en accentverschillen, leidend is geweest voor het ontstaan van de Oud-Bisschoppelijke Cleresie, o.a. in: J. Hallebeek, *Over de oorsprong van jurisdictie*. [POKS, 23], Amersfoort 1992, en in: J. Hallebeek, *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*. [POKS, 29], Amersfoort 1997. De historische doorwerking van de conciliaristische uitgangspunten in de westerse katholieke kerk vinden we in: J. Hallebeek, *Canoniek Recht* (*supra*, n.2) en vooral bij: Oakley, *The Conciliarist* (*supra*, n. 9).

<sup>12</sup> Zie: Schatz, *Geschichte* (*supra*, n. 4) en: Pottmeyer, *Die Rolle* (*supra*, n. 5), 119-123.

een slepende kwestie' voortleven. Dat blijkt niet alleen uit de discussie over de historische waardering en de actuele betekenis van de concilies van Konstanz en Basel, maar ook uit de vraag hoe de ecclesiologie van Vaticanum II te interpreteren: als een noodzakelijke aanvulling op of een pure hernieuwing van Vaticanum I. Bovendien neemt in de dankzij Vaticanum II op gang gekomen oecumenische dialogen tussen de Rooms-Katholieke Kerk en andere kerken de vraag naar de plaats en functie van het primaat in de kerk een belangrijke plaats in, waarbij het duidelijk wordt dat bijna de helft van de christenen de dogmata van 1870 niet aanvaardden.<sup>13</sup> En het spreekt vanzelf dat deze vraag centraal stond en staat in de dialoog van rooms-katholieken met de oud-katholieken.

### Een actuele visie op gezag en gemeenschap: Kurt Stalder

Hebben we ons tot nu toe beziggehouden met de vraag bij wie het gezag in de kerk berust en de daarmee samenhangende vraag naar de rechts- en bestuursorde van de gemeenschap, van belang is voorts de vraag hoe het gezag uitgeoefend wordt. Daaraan heeft Kurt Stalder (1912-1996) een verhelderende studie gewijd, die gezien kan worden als grondslag voor zijn gedachten over gemeenschap en kerk-zijn. Daarin beschrijft hij gezag 'als een gebeuren waarin minstens twee subjecten betrokken zijn: één die gezag heeft en één die dat gezag erkent en daaraan hoe dan ook gevolg geeft.'<sup>14</sup> Wat betreft de inhoud of aard van het gezag volgt Stalder de inzichten van Joseph Bochenski met zijn onderscheid tussen gezag dat uitgeoefend wordt op grond van kennis en kunde – epistemisch gezag – of op grond van aanwijzingen en bevelen – deontisch gezag –.<sup>15</sup> Deontisch gezag berust veelal op een opdracht die men kreeg met daarbij behorende verplichtingen. Om dat goed uit te oefenen is enige kennis en kunde van belang. Voor epistemisch gezag is dit strikt genomen niet nodig, maar vaak is dit verbonden met een opdracht, zoals bij een leeropdracht. Maar dat laatste is op zich geen garantie voor 'epistemisch gezag': een leraar kan als niet goed worden ervaren omdat zijn kennis en kunde ontoereikend zijn, zodat hij niet datgene overdraagt wat hij beoogt.

Waarop berust het gezag dat van Jezus uitging? Niet op een formele opdracht: hij was geen officiële rabbi, noch horen we dat hij zich bekwaamde tot een bijzondere voorsprong in kennis en kunde. Jezus' gezag had een primair of oorspronkelijk karakter: in de ontmoeting met anderen gaf hij hun in een wederkerig elkaar verstaan een nieuwe kijk op hun relatie tot God en daarmee

<sup>13</sup> Oakley, *The Conciliarist* (*supra*, n. 9), 251 vv.

<sup>14</sup> K. Stalder, *Autorität im Neuen Testament*, in: K. Stalder, *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute*, Zürich-Köln 1984, 143. Naast dit fundamentele artikel bevat deze bundel ook bijdragen over het canoniek recht en de apostolische successie (193-272).

<sup>15</sup> J.M. Bochenski, *Was ist Autorität? Einführung in der Logik der Autorität*, Freiburg 1974.



op hun levenswerkelijkheid. Daardoor leerde men niet alleen Jezus, maar ook zichzelf en de medemens te begrijpen en te aanvaarden. Jezus' gezag was intersubjectief van aard en bewerkte zo gemeenschap. En met die gemeenschap ontstond er een onderpand voor de vervulling van de belofte dat God in Christus overwint wat mensen verdeelt en scheidt om alle mensen met elkaar te verenigen. In gesprekken waarin hij zijn partners betreft, in concrete leefregels, in zijn daden en genezingen, laat Jezus zien hoe het staat met God, met de mens, het leven en de werkelijkheid. Sommigen wijzen dat af, anderen voelen zich door Hem ten diepste begrepen. Zo krijgt Jezus door middel van zijn kijk op en kennis van de werkelijkheid gezag, dat, aldus Stalder, zoals de werkelijkheid zelf van God komt.<sup>16</sup> En door zijn wijze van optreden ontstaat er een gemeenschap die van zijn optreden en levensinzet getuigt en na zijn dood en verrijzen door de apostelen wordt geleid. De taak van die apostelen is niet alleen het leiding geven aan de gemeente/kerk, maar ook het getuigenis van en over Jezus uitdragen. Daarbij dienen zij de werkelijkheid van het leven uit te leggen vanuit wat in en met Jezus Christus is gebeurd, maar dat tegelijk te plaatsen in de context van onze wereld- en levenservaring. Kortom, het ging om een overdracht, een communicatie, waarin men de werkelijkheid die Christus ontsloten had, kon en kan ervaren in een wederkerigheid van boodschap en situatie.

De opvolgers van de apostelen, de bisschoppen en de door hen aangestelde ambtsdragers, dienen dat proces van overdracht voort te zetten, niet op grond van eigen ervaring van de ontmoeting met Jezus, maar op grond van het apostolisch getuigenis. Ook al geschiedt dat nu in opdracht van de kerkgemeenschap, die overdracht dient in die zin authentiek te zijn dat hij de traditie over Jezus in relatie brengt met de zich steeds veranderende vraag naar de werkelijkheid. En wel zo dat er een wederkerigheid ontstaat tussen de actuele wereldervaring en het historische Christusgebeuren zonder dat het één het ander overheerst. Dat houdt tevens in dat intersubjectiviteit en gemeenschap bepalend zijn voor het gezag in de kerk: dat kan niet strikt persoonlijk of subjectief door één persoon als een dictaat uitgeoefend worden.<sup>17</sup> Allen zijn bij dat proces van de vraag naar de werkelijkheid en het vinden van een antwoord in gemeenschap met elkaar verbonden, zij het met verschillende opgaven en verantwoordelijkheden. Daarbij gaat het om het streven om vanuit de verlossing in Christus het leven in gemeenschap met elkaar te verwerkelijken.<sup>18</sup> En daar gemeenschap in beginsel altijd aan het individu voorafgaat, ja men pas een individu wordt in gemeenschap, ligt voor het vinden van 'ware' antwoorden de verantwoordelijkheid primair bij de gemeenschap die in een open proces van

<sup>16</sup> Stalder, *Die Wirklichkeit* (supra, n. 14), 156,157.

<sup>17</sup> Stalder, *Die Wirklichkeit* (supra, n. 14), 161-166.

<sup>18</sup> Dit maakt Stalder duidelijk in zijn korte en compacte bijdrage aan een nummer van het tijdschrift *Concilium* 17 (1981), gewijd aan de vraag: 'Hoe blijft de kerk in de waarheid?' Dit artikel is opgenomen in Stalder, *Die Wirklichkeit* (supra, n. 14), 239-244.

communicatie tot eenstemmigheid komt.<sup>19</sup> Een eenstemmigheid die men ervaart als een gave van de Geest. Deze gedachten bepalen Stalders opvatting over het canonieke recht: daarin kan of mag men niet uitgaan van beschikkingsrecht dat machts- en concurrentieverhoudingen regelt. Men dient uit te gaan van een rechtsordening waarin opdrachten en verplichtingen vastgesteld worden. Dat houdt in dat men niet over elkaar heersen kan en/of dat aan de een grotere of hogere competentie wordt verleend dan aan de ander. Men heerst niet over elkaar, maar draagt wederkerig de verantwoordelijkheid voor elkaar, opdat ieder zijn opdracht en taak adequaat volbrengt. Volgens Stalder heeft de ambtsdrager dus tot opdracht de 'werkelijkheid van Christus' te doen ervaren binnen de context waarin de huidige gelovigen leven. Dat houdt in dat hij of zij dat niet kan doen als een bevel van bovenaf, maar dient in te gaan op hun existentiële situatie en vragen. En dat de gelovigen de ambtsdragers daarop mogen aanspreken wanneer zij zo'n overdracht niet tot stand brengen.

Het moge duidelijk zijn dat Stalder hier op actuele wijze het oud-katholieke standpunt over het primaatschap en de plaats van conciliair overleg in de kerk argumentatief uiteenzet. Voor een ambt dat los van of boven de gemeenschap staat of functioneert kan geen plaats zijn in de kerk.

### **Op weg naar een nieuw evenwicht?**

Wanneer wij het kenmerkende van datgene waar de oud-katholieke kerken voor staan willen omschrijven in het licht van de traditie waarin ze staan en met het oog op de huidige situatie waarin we verkeren, dan kom ik dankzij Stalders inzichten tot het volgende. Beleving van de werkelijkheid die Christus ontsloot, wordt mogelijk door wederkerigheid in omgang met elkaar op alle niveaus en vraagt om een overzichtelijke gemeenschap. De wederkerigheid stempelt de gezagsverhoudingen. De beleving vraagt concreet om niet al te grote door bisschoppen geleide – lokale – kerkgemeenschappen. Waar het echter gaat om het ver-één-igen van alle mensen, dient er in wederkerigheid een band te bestaan tussen deze lokale kerken die uitmondt in de opgave aan een primaat om hun eenheid te dienen en te behoeden. Maar dat altijd binnen het wederkerige verband van de kerken en niet daarbuiten of daarboven. Dat kan op verschillende

---

<sup>19</sup> Stalder onderbouwt deze in zekere zin communitaristische overtuiging met wijsgerige en theologische argumenten en weerlegt daarbij ieder neiging tot absolutisme. Hij schetst een op intersubjectiviteit gebaseerde ontologie die hij gefundeerd ziet in de Triniteit. Zie: Stalder, *Die Wirklichkeit* (supra, n. 14), 177-185. Ik volsta hier met deze korte aanduiding. Een aanzet tot nadere ontvouwing van de door Stalder compact geformuleerde ontologische, antropologische en theologische onderbouwing vindt men bij: A. Krebs, *Erlösung zur Freiheit. Die »doppelte Freiheit« Gottes und des Menschen in der Theologie Kurt Stalders*, Münster 2011. Alsook in mijn op het Staldersymposium in Bern in 2012 gehouden lezing: *Tradition und Gemeinschaft der Kirche(n)*, die gepubliceerd zal worden in het *Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ)*.

niveaus plaatsvinden: van regionaal tot universeel. Dat brengt in de verdeelde situatie waarin de kerken zich thans bevinden de oecumenische opdracht met zich mee om in dialoog en wederkerigheid de band van eenheid te herstellen, waarbij een primaat een leidende rol dient te spelen. Gezag binnen de kerk dient aan dat proces dienstbaar te zijn. Daarin is uiteindelijk plaats voor een universeel primaatschap dat – onmiskenbaar – in de geschiedenis is toegekend aan de bisschop van Rome. Maar dat dient dan, zoals het *IRAD*-rapport uit 2009 omschrijft, gezien te worden en te functioneren ‘in het kader van de synodaliteit en collegialiteit van de lokale kerken en hun bisschoppen, meer bepaald in een theologie van de lokale kerken of, nog preciezer, in dat van de *pentarchie* in de oude kerk, zodat de paus als eerste van de patriarchen het universele primaat uitoefent’.<sup>20</sup> Uit die overeenstemming vloeit voort dat ‘Als de paus niet uit de communiostructuur (van de kerk) wordt losgemaakt, dan hoeft de op het Eerste Vaticaans Concilie geformuleerde leer over het primaat van de paus, (...) in tegenstelling tot vroeger niet meer het gewicht te hebben van een meningsverschil dat oorzaak van scheiding is.’<sup>21</sup>

Niet alleen in de interkerkelijke gesprekken gericht op herstel van de volle gemeenschap met elkaar komt het zoeken naar een nieuw evenwicht tussen het lokale en universele aspect van de kerk, haar verscheidenheid en eenheid, de verhouding van episcopaat tot primaat naar voren, maar ook binnen de Rooms-Katholieke Kerk zelf is daarover een discussie op gang gekomen. Niet in het minst door de encycliek *Ut Unum Sint* (1995) van paus Johannes Paulus II, waarin hij zijn verantwoordelijkheid ter sprake brengt om te zorgen voor een gepaste vernieuwing van de uitoefening van zijn primaatschap.<sup>22</sup> Van de op gang gekomen interne discussie van rooms-katholieke theologen geeft behalve

---

<sup>20</sup> Zie: ‘Kerk en’ (*supra*, n. 1), 36 en: *Kirche und* (*supra*, n. 1), 24-25.

<sup>21</sup> ‘Kerk en’ (*supra*, n. 1), 39, en: *Kirche und* (*supra*, n. 1), 28. Ook in de dialogen van de Rooms-Katholieke Kerk met de anglicaanse en lutherse kerken kwam men met betrekking tot het primaat van de paus tot een vergelijkbare consensus. Voor de anglicanen, zie: *The Final Report*, ARCIC, London 1982, waarin de twee rapporten *Authority in the Church I* (1976), *Elucidation and Authority in the Church II* (1981); en: *The Gift of Authority. Authority in the Church III, An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC)*, London, Toronto, New York 1999. Voor de lutheranen, zie: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000; en: Klausnitzer, *Der Primat* (*supra*, n. 5), 451 vv.

<sup>22</sup> Radlbeck-Ossmann, *Vom Papstamt* (*supra*, n. 5), 24. Daarbij geeft ze aan dat de paus hierbij wel de collegialiteit van het bisschoppencollege waarvan ook hij deel uitmaakt benadrukt, naast zijn eigen verantwoordelijkheid als primaat, zonder echter aan te geven hoe de verhouding tussen beiden geregeld dient te zijn.

Klausnitzer ook Walter Kasper een overzicht.<sup>23</sup> Daarbij stelt Kasper, dat het erom gaat mede terwille van oecumenische toenadering de Petrusdienst<sup>24</sup> in de Rooms-Katholieke traditie 'aus einer geschichtlich bedingten Engführung herauszuführen und ihn wieder in die katholische Weite der communio ecclesiarum einzuordnen. In dieser Hinsicht hat das Zweite Vatikanische Konzil einen wichtigen Schritt nach vorne gemacht.' Om daarbij echter ook vast te stellen: 'Die nachkonzilaren Wirren haben zusammen mit den modernen Kommunikationsmöglichkeiten zu einem neuen kurialen Zentralismus geführt, wie ihn die Konzilsmehrheit eben nicht wollte.' Daarom pleit hij niet alleen voor een nieuwe receptie van Vaticanum I – vaak in het interkerkelijke gesprek gezien als mogelijkheid om tot overeenstemming te komen op het punt van de uitoefening van het primaat van Rome – , maar ook van Vaticanum II en een verdere ontwikkeling van de conciliebesluiten die zijns inziens vandaag de dag – een halve eeuw later! – nog in de kinderschoenen staat.<sup>25</sup>

Klausnitzer laat verscheidene recentelijk gedane voorstellen uit rooms-katholieke kring de revue passeren.<sup>26</sup> Deze gaan van het 'afschaffen of niet langer erkennen van de besluiten van Vaticanum I als dogma' zoals voorgesteld door Hasler<sup>27</sup> en Bermejo<sup>28</sup> tot aan herinterpretatie en aanvulling van de besluiten van Vaticanum I door een nieuw concilie op grond van nieuwe historische omstandigheden. Zo pleitten in 1983 Karl Rahner en Heinrich Fries in het licht van een hernieuwde kijk op de Petrusdienst voor een vrijwillige beperking of afzien door de paus van zijn door Vaticanum I toegekende juridische prerogatieven terwille van een hereniging van de christenen en het uitoefenen van een oecumenische dienst aan de eenheid.<sup>29</sup> Dit naast nog vele andere mogelijkheden van herinterpretatie op pastorale en historische gronden. En tenslotte is er de wens dat in een nieuw concilie nadrukkelijk bevestigd wordt hoezeer de pauselijke dienst voor de eenheid van de kerk niet los te denken is

<sup>23</sup> Klausnitzer, *Der Primat* (supra, n. 5), 427-450 vv. Hij gaat uitgebreid in op de ecclesiologische ontwikkelingen voor en na Vaticanum II. W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg im Breisgau 2011, 371 vv.

<sup>24</sup> De term Petrusdienst is in het kader van de herbezinning in binnen- en interkerkelijk verband opgekomen om los te komen van de juridische invulling van het primaatschap van de bisschop van Rome uit 1870 en om het in breder oecumenisch verband te zien als dienst aan de eenheid.

<sup>25</sup> Kasper, *Katholische Kirche* (supra, n. 23), 368, 370.

<sup>26</sup> Klausnitzer, *Der Primat* (supra, n. 5), 442-450.

<sup>27</sup> A.B. Hasler, *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart 1977, toont aan hoe manipulatie en onvrijheid het concilie bepaalden en volgt daarin Von Döllinger.

<sup>28</sup> L.M. Bermejo, *Infallibility on Trial. Church, Conciliarity and Communion*, Maryland 1990, voert het argument aan, dat het dogma door vele katholieken en 48% van de christenen die niet rooms-katholiek zijn praktisch niet is gerecipieerd.

<sup>29</sup> H. Fries, K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. In: *QD 100*, Freiburg 1983, 98-107.

van en verworteld is in de gemeenschap van de kerk en de kerken. Kortom, dat deze alleen functioneren kan in de *communio*, de gemeenschap die de lokale kerken met elkaar vormen mede met het oog op een actualisering en het doorgeven van de christelijke boodschap voor onze tijd.<sup>30</sup>

Maar niet slechts in rooms-katholieke kring pleit men voor een passende herinterpretatie van de verhouding primaat en kerkgemeenschap terwille van het behoeden, bewaren en versterken van de onderlinge band en eenheid. Onder verwijzing naar de rapporten van de *ARCIC* pleitte Wolfhart Pannenberg voor een erkenning van de historische opdracht van de bisschop van Rome dienstbaar te zijn aan de eenheid van de kerken, zodat hij namens alle christenen zou kunnen spreken. En dat niet op grond van de aanspraken op een ambtsgezag dat concurreert met dat van andere bisschoppen of lokale kerken, maar op grond van een historisch gegroeide functie als vertegenwoordiger van alle christenen.<sup>31</sup> En recentelijk pleit Bram van de Beek, onder de indruk van de wijze waarop in de vroege of oude kerk de eenheid onder de verscheidene lokale kerken en kerkprovincies werd bewaard, voor een primair zich voegen onder het gezag van de paus voor het broodnodig herstel van de kerkelijke eenheid. Daarbij vereist de eenheid van de kerk dat verzoening voorrang heeft op alle oecumenische dialoog: schisma is in de kerk naar zijn overtuiging erger dan heresie of leerverschil.<sup>32</sup> Daarom pleit hij ervoor eerst de stap tot hereniging te zetten en pas daarna te spreken over een herinterpretatie van de in de Rooms-Katholieke Kerk heersende pauselijke prerogatieven. Een nogal verstrekkend voorstel in vergelijking met wat er in bilaterale oecumenische gesprekken bereikt werd.

En ten slotte is van oud-katholieke zijde door Urs von Arx het voorstel gedaan meer inhoud te geven aan het primaatschap van Rome. De erkenning van de paus als *primus inter pares* kan in het licht van het afwijzen van *Vaticanum I* leiden tot een nietszeggende interpretatie. Als men de historische opdracht van de paus als behoeder van de eenheid van de kerk(en) serieus neemt en die ingebed ziet in de synodale en conciliaire structuur van de kerk, zal men hem ook bevoegdheden dienen toe te kennen. Die dienen er dan op gericht te zijn om bij een bedreiging van die eenheid het initiatief te nemen om in collegiaal verband die eenheid te bewaren of te herstellen.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Vgl. ook van Franse zijde: J.M.R. Tillard, *L'évêque de Rome*, 1982; J.M.R. Tillard, *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, 1987; B. Sesboué, *Le magistère à l'épreuve. Autorité, vérité et liberté dans l'Église*, Paris 2001.

<sup>31</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 3, Göttingen 1993, 457-469.

<sup>32</sup> A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*, Zoetermeer 2012, passim.

<sup>33</sup> U. von Arx, Ein "Petrusamt" in der *Communio der Kirchen*. Erwägungen aus altkatholischer Perspektive, in: *IKZ 93* (2003), 1-42. Zijn visie bepaalde mede de in het *IRAD*-rapport (*supra*, n. 1) geformuleerde consensus over het primaat, alsook de oud-katholieke ideeën over de vorm van een mogelijke kerkelijke gemeenschap.

Het verrassende in dit streven naar herstel van de kerkelijke eenheid is, dat in de actuele situatie waarin de kerken zich bevinden een historische herbezinning op het gemeenschappelijke en eigen verleden een weg naar verzoening laat zien. Het is te hopen dat de verantwoordelijke ambtsdragers samen met hun gelovigen in durf en vertrouwen die weg ook zullen opgaan. Waarbij de een meer recht zal dienen te geven aan het constitutionele aspect van de kerkgemeenschap en de ander aan de ambtsopdracht de eenheid van de kerk te behoeden en te bewaken. Het lijkt me voor oud-katholieken een opdracht daartoe het voortouw te nemen. Als kerkjurist heeft Jan Hallebeek met zijn historische beschouwingen het zijne daartoe bijgedragen.

## WIDERSPRUCH ALS GEHORSAM? Überlegungen zu einem dialogischen Autoritätsverständnis<sup>1</sup>

Andreas Krebs

‘Autorität’ ist ein viel missbrauchter Begriff. Allzu oft wurde er herangezogen, um einen blinden Gehorsam einzufordern, der nötigenfalls gewaltsam durchzusetzen sei. Die kritische Sozialforschung fasst entsprechend die Neigung zur Unterwürfigkeit gegenüber Macht und Stärke im Begriff des ‘autoritären Charakters’. Bedingungslose Fügsamkeit verbindet sich nach Erich Fromm mit einer Selbsterhöhung, die aggressiv nach aussen und gegen Schwächere gekehrt wird: Der autoritäre Charakter ‘bewundert die Autorität und strebt danach, sich ihr zu unterwerfen; gleichzeitig aber will er selbst Autorität sein und andere sich gefügig machen’<sup>2</sup>. Die Diktaturen des vergangenen Jahrhunderts wären ohne dieses sozialpsychologische Muster kaum denkbar gewesen. Es ist nicht zuletzt eine Folge solcher Erfahrungen, dass Autoritätsansprüche nicht mehr fraglos hingenommen werden. In rechtsstaatlichen Demokratien gilt als Selbstverständlichkeit, dass Autorität jedweder Art legitimiert, kontrolliert und begrenzt werden muss.

### Zum Dilemma kirchlicher Autorität

Heute bewertet man vor diesem Hintergrund auch kirchliche Autoritätsansprüche. Wenn das römisch-katholische Lehramt in Glaubens- und Sittenfragen von den Gläubigen ‘religiösen Gehorsam des Verstandes und des Willens’<sup>3</sup> verlangt, wird das kaum nachvollzogen. Was könnte dazu berechtigen, solch eine weitreichende und unbedingte Gefolgschaft einzufordern? Doch nicht allein die römisch-katholische Amtsautorität ist von dieser Schwierigkeit betroffen. Verkündigung und öffentliches Zeugnis sind Formen autoritativen Sprechens,<sup>4</sup> die generell auf Unbehagen stossen. Eine Pfarrerin mag kontrover-

<sup>1</sup> Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Ökumenischen Forschungskolloquiums für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät Bern (Frühjahressemester 2013) für wertvolle Kritik und Anregungen.

<sup>2</sup> E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* [Escape from Freedom, New York 1941], Frankfurt (Main) 1978<sup>10</sup>, 163. Siehe auch: Th.W. Adorno u.a., *Studien zum autoritären Charakter* [The Authoritarian Personality, New York 1950], Frankfurt (Main) 1973.

<sup>3</sup> *Codex Iuris Canonici* (1983), can. 752: ‘(...) religiosum (...) intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent’.

<sup>4</sup> Dieser im evangelischen Kontext, wie mir scheint, bisweilen verdrängte Sachverhalt wird klar gesehen von K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/2: Die Lehre vom Wort Gottes, § 20.2: Die Autorität unter dem Wort, Zürich-Zollikon 1938, 652-740.

se Standpunkte vertreten, wenn sie als engagierte Bürgerin spricht; aber was, wenn sie behauptet, ihre streitbare Stellungnahme sei Verkündigung des Wortes Gottes? Wo sind Legitimation, Kontrolle und Begrenzung eines *solchen* Anspruchs auf Gehör – oder gar Gehorsam? Kirchenleitungen finden Beachtung, sofern sie gesellschaftlich relevante Gruppen repräsentieren; aber würde man sie auch verstehen, wenn sie – in Debatten um Krieg und Frieden etwa, Armut und Reichtum, Einwanderung und Asyl – mit der Autorität des Zeugnisses sprechen wollten? Und inwieweit könnten sie *selbst* ihr Sprechen so verstehen, nicht zuletzt gegenüber Mitgliedern ihrer Kirchen, die einer anderen Meinung sind? – Auch in den altkatholischen Kirchen gibt es Unsicherheiten dieser Art. Mit Stellungnahmen zu politischen und ethischen Problemen ist man traditionell ohnehin zurückhaltend.<sup>5</sup> Aber auch bezüglich innerkirchlicher Fragen ist die Autorität von Synoden, Bischöfen, der Internationalen Bischofskonferenz und ihr Verhältnis zueinander immer wieder Gegenstand der Diskussion.<sup>6</sup>

Der repressive und totalitäre Missbrauch von Autorität, der Grundverdacht gegen unkontrollierbare Autoritätsansprüche jeder Art und die allseitige Unsicherheit dort, wo *de facto* (ob implizit oder ausdrücklich, ob zu Recht oder Unrecht) autoritative Rede zur Geltung gebracht wird – folgt man Hannah Arendt, sind all diese Phänomene Ausdruck eines fundamentalen Autoritätsverlustes. Ihren bekannten Aufsatz zur Frage ‘Was ist Autorität?’ beginnt sie sogleich mit der Bemerkung, dass man eigentlich in der Vergangenheitsform

---

<sup>5</sup> Begründet wird dies gewöhnlich mit dem Respekt vor der Gewissensfreiheit der Einzelnen. Zur Bedeutung der Gewissensfreiheit im Altkatholizismus vgl.: J.H. Reinkens, IX. Hirtenbrief (1885), in: J.H. Reinkens, *Hirtenbriefe*, Herausgegeben von der Synodal-Repräsentanz, Bonn 1897 [Reprint Bonn 2002], 106-125. Kritisch zur Tradition des ‘unpolitischen Katholizismus’: M. Ring: ‘Katholisch und deutsch’: *Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus*, Bonn 2006, 15-36. Allerdings hat sich die Christkatholische Kirche der Schweiz aktuell einem ökumenischen Protest gegen Verschärfungen des Asylrechts angeschlossen. Und in seinem jüngsten Hirtenbrief ‘Von den letzten Dingen. Gedanken zur zeitgenössischen Bestattungs- und Sterbekultur’ äussert sich Bischof Harald Rein auch zu kontrovers beurteilten Problemen bei der Begleitung Sterbewilliger.

<sup>6</sup> Ein wichtiges Beispiel hierfür ist die langanhaltende Debatte um den Status des Beschlusses der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) aus dem Jahr 1976, wonach man ‘in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen’ könne (Erklärung der IBK zur Frage der Frauenordination, in: U. Küry, *Die Altkatholische Kirche: Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihre Anliegen, Ergänzte und mit einem Nachtrag versehene 3. Aufl.*, hg. von C. Oeyen, Frankfurt 1982, 460-461). Obwohl nicht im Konsens, sondern mit einer Gegenstimme gefasst, wurde der Entscheid der IBK mit Autoritätsanspruch vertreten – aber letztlich doch nicht rezipiert.



reden müsste: 'Was war Autorität?'<sup>7</sup> Das, was man in der westlichen Welt für sehr lange Zeit unter Autorität massgeblich verstanden habe, sei nämlich eigentlich verschwunden. Darum werde es schon schwierig, 'Autorität' überhaupt zu definieren und beispielsweise vom Begriff der Herrschaft hinreichend abzugrenzen. Denn Autorität im Sinne jener Tradition, an die Arendt erinnern möchte, trete zwar mit dem Anspruch des Gehorsams auf, sei darum aber nicht mit Machtausübung zu verwechseln; sie schliesse gerade den Gebrauch jeglichen Zwanges aus: 'wo Gewalt gebraucht wird, um Gehorsam zu erzwingen, hat Autorität immer schon versagt'. Ebenso aber sei sie mit Argumentieren und Überzeugen unvereinbar, denn hierbei werde Gleichheit angenommen: 'Argumentieren setzt Autorität immer ausser Kraft.'<sup>8</sup>

Jenseits von Zwang und Überzeugung nähre sich die Kraft der Autorität vielmehr aus einer für unverfügbar gehaltenen Quelle – etwa einem 'Gesetz, das (...) von Menschen überhaupt nicht erlassen wurde (wie das Naturrecht oder die Gebote Gottes oder die platonischen Ideen)' oder aus 'uralte(n), durch Tradition geheiligte(n) Bräuche(n)'.<sup>9</sup> Wer in diesem Sinne Autorität behauptet, hat sich bereits einem Unverfügbaren untergeordnet; und weil er gerade so dem Unverfügbaren eine Sprache gibt, fordert er Gehorsam. Solche Autorität *kann* sich mit geistlicher und politischer Herrschaft verbinden – exemplarisch hierfür ist nach Arendt die institutionelle Gestalt der Römisch-Katholischen Kirche.<sup>10</sup> Ein Autoritätsanspruch, der sich auf Unverfügbares beruft, kann aber auch *gegen* menschliche Verhältnisse und Einrichtungen gewendet werden: 'Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen' (Apg. 5,29). Und doch ist diese kritische Inanspruchnahme von Autorität so wenig ein Argument wie ihre affirmative Verwendung eine Ausübung von Macht. Was hier ins Spiel gebracht wird, greift über beides hinaus.

Es mag sein, dass sowohl die totale Herrschaft als auch der radikale Antiautoritarismus selbstreferentielle Reaktionen auf den Verlust einer Autoritätsvorstellung sind, nach der Gefolgschaft wie Verweigerung auf eine transzendente Grösse, einen 'höheren' Gehorsam verweisen. Hannah Arendt legt diese politische Schlussfolgerung nahe – und erklärt zugleich eine konservative Restauration der Autorität für aussichtslos. Wie weit diese Thesen tragen, sei hier dahingestellt. In jedem Fall aber lässt Arendts Analyse die Verunsicherung begreifen, für die kirchliche Vollzüge des Verkündens, Bekennens oder Bezeugens regelmässig sorgen, unabhängig von Konfession und in Frage stehender Sache. Denn hier handelt es sich nicht um Meinungsäusserungen (damit wüss-

---

<sup>7</sup> H. Arendt, Was ist Autorität?, in: H. Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im Politischen Denken, I, München 1994, (158-199) 158.

<sup>8</sup> Arendt, Autorität (*supra*, Anm. 7).

<sup>9</sup> Arendt, Autorität (*supra*, Anm. 7), 161.

<sup>10</sup> Arendt, Autorität (*supra*, Anm. 7), 191-193. Arendt übersieht, dass sich (wie ich oben im Folgenden andeute) auch die anti-institutionellen Züge des Christentums mit dem von ihr herausgearbeiteten Autoritätsbegriff in Verbindung bringen lassen.

te man umzugehen), sondern um genuin autoritative Rede im Arendtschen Sinne: Man spricht im Namen Gottes, seiner Schöpfungsordnung, seiner Gebote, seines Evangeliums, der Tradition seiner Kirche. Und viele sehen nicht mehr, was ein solcher Anspruch bedeuten soll – und wie er zu beantworten wäre.

Freilich scheint mir Arendts These vom Verschwinden jeglicher Autorität zu weit zu gehen. Wir kennen etwa nach wie vor die Autorität von Lehrenden gegenüber Lernenden – der Logiker Joseph Bocheński hat hierfür den Begriff der ‘epistemischen’ Autorität geprägt. Ebenso kennen wir die Autorität Weisungsbefugter, denen im Rahmen gesetzlicher Regeln Folge zu leisten ist – Bocheński spricht in diesem Zusammenhang von ‘deontischer’ Autorität.<sup>11</sup> Allerdings sind beide Autoritätstypen einer grundlegenden Transformation unterzogen worden. Mit Arendt ist festzuhalten, dass man Autorität nicht länger transzendent begründet und damit auf unverfügbare Grössen wie das Göttliche, das Heilige, die Tradition bezieht.<sup>12</sup> Dafür ist Autorität nunmehr auf *immanente* Rechtfertigung angewiesen. Die Astrophysikerin, die mich über erdähnliche Planeten informiert, besitzt für mich insofern epistemische Autorität, als diesbezügliche Aussagen, deren Wahrheitsgehalt ich selbst nicht beurteilen kann, für mich wahrscheinlicher werden, wenn sie von der Expertin beglaubigt sind.<sup>13</sup> Möglichst wahrscheinliche Aussagen zu ihrem Fachgebiet zu machen, ist aber ihrer Rolle als Expertin immanent; ich akzeptiere also ihren Autoritätsanspruch mit Gründen, die sich auf eine *innere*, konstitutive Eigenschaft ihrer Position beziehen. Ebenso besitzt eine Polizistin für mich deontische Autorität, sofern ich einer Gesellschaft angehöre, die ein friedliches, gleichberechtigtes und demokratisches Miteinander zum Ziel hat, und sofern dazu das Befolgen von Anweisungen unabdingbar ist, die zum Zuständigkeitsbereich der Polizistin gehören.<sup>14</sup> Auch hier ist es also die *innere* Zweckbestimmung ihrer Rolle,

---

<sup>11</sup> J.M. Bocheński, *Was ist Autorität?: Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg im Breisgau 1975, 57-69.81-90. Bocheński gibt nebenbei ein triftiges Argument dafür, warum sich der Autoritäts- nicht, wie gelegentlich vorgeschlagen, durch den Kompetenzbegriff ersetzen lässt: ‘Beiläufig gesagt, ist Kompetenz nicht dasselbe wie Autorität. Kompetenz ist nämlich eine zweistellige Relation zwischen einem Träger und einem Gebiet – jemand ist z.B. in Mikrobiologie kompetent (...). Dagegen ist die epistemische Autorität dreistellig, (also nicht nur auf einen Träger und ein Gebiet, sondern auch) immer auf ein Subjekt bezogen. So kann es vorkommen, dass jemand in einem Gebiet wirklich kompetent ist und doch keine Autorität für mich in ihm ist: denn ich weiss ebensoviel oder mehr als er’, 60.

<sup>12</sup> Mein Gebrauch der Worte ‘transzendent’ und ‘immanent’ hat nichts mit demjenigen Bocheńskis zu tun, wenn er im Zusammenhang der deontischen Autorität von ‘transzendenten’ und ‘immanenten’ Zielen spricht. Vgl. Bocheński, *Autorität?* (*supra*, Anm. 11), 101-103.

<sup>13</sup> Bocheński, *Autorität?* (*supra*, Anm. 11), 59-60.

<sup>14</sup> Bocheński, *Autorität?* (*supra*, Anm. 11), 81-90. In der Soziologie spricht man hier sachgerecht von ‘funktionaler Autorität’: H. Hartmann, *Funktionale Autorität: Systematische Abhandlung zu einem soziologischen Begriff*, Stuttgart 1964. – Bocheńskis

die mir Gründe liefert, die Autorität der Polizistin anzuerkennen. Wo solch eine immanente Rechtfertigung nicht länger gegeben ist – wo Experten Lügen verbreiten oder die Polizei politische Willkür durchsetzt – ist der Autoritätsanspruch hinfällig. Hierauf beruhen Legitimation, Kontrolle und Begrenzung von Autorität, wie wir sie heute in westlichen Gesellschaften kennen.

Vor diesem Hintergrund wäre das Befremden, das kirchliches Verkünden und Bezeugen auslöst, womöglich aus dem Aufeinandertreffen inkommensurabler Autoritätsbegriffe zu erklären: Ein transzendent begründeter Anspruch auf Gehör trifft Hörende, die solch einen Anspruch nach immanenten Kriterien zu beurteilen gewohnt sind. Verwirrende Missverständnisse können die Folge sein – etwa zwischen römisch-katholischem Lehramt, Kirchenvolk und Öffentlichkeit. Aber es ergeben sich auch andere Verwicklungen: Darf sich ein Pfarrer überhaupt noch hinstellen und Gottes Wort verkündigen? Und wenn nicht: Was ist dann der Status seiner Rede? Was sollte eine Bischöfin in Kirche und Öffentlichkeit sagen – und wozu lieber schweigen? Dass sie vom 'lieben Gott' reden, gesteht man Kirchenleuten selbstverständlich zu; vor allem anderen aber schrecken sie oftmals selbst zurück – weil ihnen und den Adressaten unklar ist, was sie hierzu 'autorisieren' mag.

### **Authentizität und Intersubjektivität**

Kann man diesem Dilemma entkommen? Vielleicht hilft ein Autoritätsverständnis weiter, das sowohl mit transzendent wie mit immanent begründeter Autorität Ähnlichkeiten hat, sich aber auch in beide Richtungen unterscheidet. Es ist in der Tradition der östlichen Orthodoxie lebendig geblieben und begreift Autorität primär als *Authentizität*.<sup>15</sup> Der christkatholische Theologe Kurt Stal-

---

Denkanstoss wurde vor allem in der angelsächsischen Diskussion weitergeführt. Exemplarisch: R.T. De George, *The Nature and Limits of Authority*, Lawrence 1985; M. Fricker, *Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology*, *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)* 98 (1998), 159-177; L. Zagzebski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy of Belief*, Oxford et al. 2012.

<sup>15</sup> A. Kallis, *Institution und Gemeinschaft: Überlegungen zur Autorität und Authentizität in orthodoxer Sicht*, in: E. Pankoke, J.C. Papalekas (red.), *Institution und technische Zivilisation: Symposium zum 65. Geburtstag von Johannes Chr. Papalekas*, Leipzig 1990, 67-84; siehe auch: A. Kallis, *Orthodoxe Identität im ökumenischen Kontext: Kommunikationsprobleme des theologischen Dialogs*, in: K. Nikolakopoulos, A. Vletsis, V. Ivanov (red.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West: Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou*, Frankfurt am Main 2002, 669-685; sowie: A. Vletsis, *Autorität oder Authentizität? Das Ringen der orthodoxen Theologie um die Erkenntnis und die Träger der kirchlichen Lehre vor der Herausforderung des dritten Millenniums*, in: C. Böttigheimer, J. Hofmann (red.), *Autorität und Synodalität: Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten*, Frankfurt am Main 2008, 147-168. Authentizität im hier massgeblichen

der hat den Versuch unternommen, dieses Autoritätsverständnis in westliche Sprach- und Denkformen zu übertragen. Dazu setzt er bei jenem 'ursprünglichen' Autoritätsphänomen an, dem alle nachfolgende Autorität in der Kirche untergeordnet sei: dem 'vollmächtigen' Handeln und Reden Jesu. Was beinhaltet diese Vollmacht, die *exousia* des scheinbar unbedeutenden Menschen aus Nazareth? 'Noch nie hat ein Mensch so gesprochen', heisst es in Johannes 7,46. Jesus behauptet, die Tora im ursprünglichen Sinne auszulegen: 'Ich aber sage euch' (Mt. 5,22). Der Kraft des Verkündens entspricht eine bezwingende Gewalt selbst über lebensfeindliche Mächte (Mk. 1,21-28). Nicht weniger als die Herrschaft Gottes selbst kommt darin zum Ausdruck: 'Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen' (Lk. 11,20; vgl. Mt. 12,28). Wer dieser Autorität Gehorsam schenkt, kann sie aber nicht wie der 'autoritäre Charakter' dazu nutzen, um andere sich selbst zu unterwerfen – im Gegenteil: 'Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken (...). Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch gross sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein' (Mk. 10,42-44).

Stalder nähert sich dem Phänomen dieser erstaunlichen, alltägliche Massstäbe sprengenden Autorität zunächst mit Bocheńskis Konzeption. Vor dieser Folie entdeckt er an Jesu 'Vollmacht' sowohl Züge deontischer als auch solche epistemischer Autorität: Jesus gab Weisungen und wirkte als Lehrer. Zugleich schien es, als sei beides überboten: Selbst die Dämonen, meinte man, gehorchten Jesus, und in seinen Worten hörte man Gott selbst sich aussprechen. Doch blieb das alles auch nicht unbestritten: Jesu Heilungen galten nicht jedem als unmissverständliches Zeichen (Lk. 11,19), und viele Zeitgenossen verwiesen auf seinen Mangel an formeller Bildung (Mk. 6,2f.; Mt 13,53f.; Joh. 7,15). Die einzige Rechtfertigung, die Jesus solchen Zweifeln entgegensetzte, war die Berufung auf seine göttliche Sendung (z.B. Mk. 2,17parr; Mt. 10,34, Lk. 12,49 u.ö.). Aber woher konnte er dieser Sendung so gewiss sein, und wie konnten seine Zuhörer sie anerkennen, wo doch keine unabhängige Evidenz sie bestätigen konnte? Immanent begründet, um es mit der eben entwickelten Begrifflichkeit zu sagen, war Jesu Autorität mangels Qualifikation und Befugnis jedenfalls nicht – und transzendent ebenso wenig: Irritierend an Jesu Vollmachtsanspruch war vielmehr, dass er sich nicht nur auf Unverfügbares und Heiliges bezog, sondern in gewisser Weise selbst an dessen Stelle trat. Jesus sprach und handelte mit einer Direktheit, die man als Blasphemie ablehnen oder als Gottes Gegenwart glauben konnte – und wie sollte man da entschei-

---

Sinn hat, wie im Folgenden deutlich wird, nichts mit der zeitgenössisch anzutreffenden Haltung einer unbedingten Treue zu je eigenen Meinungen und augenblicklichen Befindlichkeiten zu tun. Im spätantiken Griechisch ist die Bedeutung von *authentia* ungefähr deckungsgleich mit lateinisch *auctoritas*: K.H. Lütcke, 'Auctoritas' bei Augustin: Mit einer Einleitung zur lateinischen Vorgeschichte des Begriffs [Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 44], Stuttgart 1968, 59-62.

den? Die Stimme, die bei Jesu Taufe sagte: 'Du bist mein geliebter Sohn'; der Geist Gottes, der in Gestalt der Taube auf ihn herabkam – sie waren womöglich nur für Jesus hörbar oder sichtbar (Mk. 1,11; Mt. 3,16). Oder gab es Zeugen (Lk. 1,22; Joh. 1, 32)? Wie auch immer, Stimme und Taube kamen 'aus dem Himmel'. Jesu Autorität hing, irdisch betrachtet, 'in der Luft'.<sup>16</sup>

Dennoch wurden Entscheidungen getroffen; und es gab Menschen, die Jesus begegneten und seine Autorität *bejahten*: Sie folgten seinem Ruf und taten, was sein vollmächtiges Auftreten verlangte. Und eben darin konnte Jesu Autorität 'sich durch sich selbst zur Geltung bringen': 'In Gesprächen, in konkreten Weisungen, in einzelnen Taten (Heilungen) bringt er [Jesus] zum Ausdruck, wie es ist mit Gott, den Menschen, dem Leben, der Wirklichkeit. (...) Es entsteht ein gegenseitiges Sich-verstanden-Fühlen, eine Intersubjektivität der Erkenntnis: Er ist im Medium der Wirklichkeitserkenntnis zur Autorität geworden. (...) Seine Autorität wird im gegenseitigen Verstehen und Verstandenwerden entdeckt; sie ist intersubjektiv und gemeinschaftsbildend'.<sup>17</sup> Folgt man Stalder, ist Jesu Autorität also weder immanent noch transzendent begründet, sondern *unmittelbar* und in diesem Sinn uneingeschränkt authentisch. Mit ihm entdecken die Jüngerinnen und Jünger einander neu in Licht einer 'Intersubjektivität' wechselseitiger Erschlossenheit. Die dadurch gestiftete Gemeinschaft ist nicht bloss äusserer Erfolg der Lehren und Unterweisungen Jesu, sondern konkrete *Teilhabe* an dem, was er verkündet und verkörpert.

Jesu Autorität ist freilich stets prekär und scharfen Widerständen ausgesetzt. Durch sein Scheitern, seine Hinrichtung am Kreuz, wird sie widerlegt. Und doch hat Gott sie durch die Auferweckung Jesu endgültig ins Recht gesetzt: Das ist die Erfahrung von Ostern. Gott, der den Tod besiegt hat, setzt Jesus 'als Herrscher und Retter an seine rechte Seite' (Apg. 5,31). Im Erklären der Schrift und Brechen des Brotes ist Jesus Christus gegenwärtig (Lk. 24,13-35), und im Geist bleibt er denen nahe, die sich in seine Lebens-Wirklichkeit hineinziehen lassen. Aber bald stellen sich neue Fragen, die Entscheidungen erfordern und das Problem aufwerfen, wie man dem Grund dieses Lebens treu bleiben kann. Eine wichtige Rolle spielen hierbei zunächst Augenzeuginnen und Augenzeugen, die den Auferstandenen noch selbst gesehen haben. Dann bilden sich eine kanonische Überlieferung und ein ekklesiales Amt heraus, das die Kontinuität mit den Ursprüngen durch Handauflegung vollzieht und Einzelnen und Gruppen besondere Verantwortungen zuweist. Bei Fragen von überörtlicher Bedeutung kommt man zusammen und sucht den Konsens. So entstehen – orientiert an der Richtschnur der apostolischen Lehre – verschiedene Formen personaler, kollegialer und synodaler Autorität,<sup>18</sup> die sich nun freilich nicht

<sup>16</sup> K. Stalder, *Autorität im Neuen Testament* (1978), in: K. Stalder, *Die Wirklichkeit Christi erfahren: Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute*, Zürich 1984, (142-188) 150.

<sup>17</sup> Stalder, *Autorität* (*supra*, Anm. 16), 157-158.

<sup>18</sup> Vgl. Konvergenzerklärung von Lima (1982), Nr. 26.

mehr wie bei Jesus einzig 'durch sich selbst zu Geltung bringen' können, sondern auch auf äussere Beglaubigungen angewiesen sind.

Dennoch bleibt auch hier nach Stalder der Charakter des Authentischen entscheidend. Denn kein Amt und kein äusseres Zeichen kann garantieren, dass echte Autorität im Namen des Evangeliums Jesu Christi zustandekommt. Das geschieht nur, wo es gelingt, 'im Medium der Frage nach der Wirklichkeit Kommunikation zu gewähren' und 'Intersubjektivität in der Erkenntnis des Glaubens und Gemeinschaft zu erreichen'.<sup>19</sup> 'Wo (hingegen) Intersubjektivität und Gemeinschaft ausbleiben', schreibt Stalder, 'ist vielleicht Autorität und Überlegenheit, wahrscheinlicher aber eine subjektive oder diktatorische, sicher jedoch keine ekklesiale Autorität im Gang'.<sup>20</sup> – Also hängt auch diese ekklesiale Autorität letztlich 'in der Luft': Zwar ist die Kirche durch Aufgaben und Verantwortlichkeiten strukturiert, und es braucht ein Vertrauen darauf, dass durch die Trägerin des Amtes, ihre Verkündigung, auch durch das Zeugnis von Synoden und Konzilien in besonderer Weise gemeinschaftsstiftende Autorität zur Geltung kommt. Aber es könnte anders sein. Ekklesiale Autorität ist nicht gleich Hierarchie, ist weder Institution noch juristische Garantie, sondern *Ereignis*.

Authentische Autorität, wie sie hier verstanden wird, hat mit transzendent begründeter Autorität den unverfügbaren Ursprung gemeinsam, der auch der Kontrolle ihrer 'Trägerin' entzogen ist. Der immanent begründeteren Autorität wiederum ähnlich ist der Umstand, dass authentische Autorität nicht beiläufig, sondern wesentlich mit Intersubjektivität verbunden ist: Sie muss sich in der Kommunikationsgemeinschaft Kirche an diesem *inneren* Mass bewähren. Diese Bewährung ist aber nicht als *Begründung* vorwegzunehmen; sie kann nur von Fall zu Fall *zustandekommen*. Weil Intersubjektivität dabei kein bloss äusserliches Zeichen von Wirklichkeitserkenntnis ist, sondern – als Gegenwart jenes Gottes, der seinerseits Beziehungsreichtum und Gemeinschaft ist – zum Inhalt der gewonnenen Einsicht selbst gehört, kann für Stalder so etwas wie eine 'höchste' Autorität in der Kirche allenfalls einem allgemeinen Konzil zukommen: 'Wo sich das so ereignet, dass (...) jeder Teilnehmer im Sinn der Versammlung und im Sinn jedes andern Teilnehmers, also in bewusster Intersubjektivität zu sprechen, zu denken und zu handeln vermag, da ist die Versammlung kirchliche Autorität geworden'.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Stalder, *Autorität* (*supra*, n. 16), 167.

<sup>20</sup> Stalder, *Autorität* (*supra*, n. 16), 166.

<sup>21</sup> Stalder, *Autorität* (*supra*, n. 16), 182. Die Ähnlichkeiten mit Dumitru Stăniloae's trinitätstheologisch begründetem Intersubjektivitätsbegriff fallen ins Auge: Vgl. D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* [Teologia Dogmatică ortodoxă, I, Bukarest 1978], Solothurn/Düsseldorf 1985, 272ff. Zum Gedanken, dass Erkenntnis zugleich Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft sei, vgl.: 210ff.

### Rede und Gegenrede als geselliger Gehorsam

Wäre es denkbar, mit diesem Autoritätsverständnis der allseitigen Ratlosigkeit abzuhelfen, wenn im Namen des Evangeliums Gehör gefordert wird? Solch eine Forderung würde dann bedeuten, dass man gegen jene Kräfte, die unsern Zugang zueinander und zur Welt verdunkeln, auf Teilhabe an Beziehung und Gemeinschaft hin das Wort ergreifen will. Das ist ein hoher Anspruch, der sich – wie unvollkommen auch immer – nur darin bewähren kann, dass die Angesprochenen sich ihrerseits dazu verhalten und im Licht des Evangeliums das Verstehen und Verstandenwerden suchen. Bevormundung, vor der man auf der einen Seite zurtückschrecken oder die man auf der andern Seite abwehren müsste, läge dann in autoritativer Rede gerade nicht. Sie wäre mit jedem *Autoritarismus* unvereinbar. Ihr Ernst bestünde darin, dass ich sie nicht übergehen könnte, sie annehmen und erwägen müsste – und umgekehrt gefordert wäre, in dialogischer Wahrheits- und Erkenntnisfindung meine Stellungnahme zu vollziehen.

Gäbe es auf dieser Linie zum schwierigen Thema kirchlicher Autorität auch Möglichkeiten ökumenischer Annäherungen? Was die Römisch-Katholische Kirche betrifft, hinge dies nicht nur von Fragen der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats des Papstes ab, sondern auch vom Verständnis des sogenannten 'gewöhnlichen' Lehramts. Könnte man sich vorstellen, 'Gehorsam des Verstandes und des Willens' als Höchstform eines verständigen und gutwilligen *Hörens* zu begreifen, das gerade als solches in eine *freie* Antwort münden muss? Und mit Blick auf Kirchen, die aus Trennungen von Rom hervorgegangen sind, wäre umgekehrt zu fragen, ob sie auch entschiedensten Widerspruch nicht als Höchstform eines *Gehorsams* begreifen könnten, der auf ein Ringen um *gemeinsame* Einsicht zielt.

Auf keinen Fall darf ein zeitgemässes Verständnis von Autorität als Authentizität – und das ist auch gegen gewisse 'anti-individualistische' Frontstellungen in östlich-orthodoxen Theologien festzuhalten – die, auf die sie zielt, mit einem spirituellen Kollektivsubjekt verwechseln, in dem der Einzelne auf- und untergeht. Kurt Stalder macht deutlich, dass selbst die 'höchste' Autorität in der Kirche, das allgemeine Konzil, die je persönliche Glaubens- und Gewissensverantwortung nicht erledigt. Zwar sei, so Stalder, das 'pneumatologische Gewicht' eines Konzils umso größer, je mehr Bischöfe zu einem einmütigen Bekenntnis kämen. Doch wachse damit zugleich das Risiko, einen verfehlten Anspruch zu erheben. Gerade weil dem ökumenischen Konzil höchste Autorität zukomme, setzt es auch am meisten aufs Spiel: 'Sein Zeugnis muss als Wort der Wahrheit entgegengenommen werden; und es gibt keine fehlbare Wahrheit. Man darf ihm nicht widersprechen. Aber gegebenenfalls *muss* man ihm widersprechen'.<sup>22</sup> Das gilt sogar für die Konzilien der Alten Kirche. Der Rezeptionsprozess, auf dem ihre Bedeutung beruht, ist vorläufige, auf Wahrheit

<sup>22</sup> K. Stalder, Der ekklesiologische und kirchenrechtliche Gehalt der Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen, in Stalder, *Die Wirklichkeit* (*supra*, n. 16), (193-238) 216.

vorlaufende Bewährung, aber kein Beweis. Rezeption findet, diesseits des Eschatons zumindest, niemals einen endgültigen Abschluss, und es wäre vergeblich, ihn mit bestimmten Formulierungen herbeiführen zu wollen: Die alten Fragen tauchen in wechselnden Sprachen und Begriffen immer wieder auf. Deshalb sind auch wir für die alten Konzilsaussagen verantwortlich<sup>23</sup> – in Zustimmung oder, nötigenfalls, begründetem Widerspruch.

Stalder betont immer wieder, dass Gott mit dem Menschen 'Partnerschaft in Freiheit' und 'Freiheit in Partnerschaft' will.<sup>24</sup> Als Mose vor dem brennenden Dornbusch die Stimme Gottes vernimmt, die ihn beim Namen nennt, antwortet er: 'Hier hast du mich' (Hebr.: *hinneeni* = 'sieh mich', von Buber/Rosenzweig übersetzt mit: 'da bin ich' – Ex. 3,4). In dieser Antwort, so der jüdische Exeget Benno Jacob, liegt Moses freie Zustimmung: Ohne sie könnte Gottes Ruf nicht an ihn ergehen.<sup>25</sup> Zugleich ist die vorlaufende Einwilligung kein Blankoscheck; vielmehr ermächtigt sie Mose nach ergangener Gottesrede zu kritischen Gegenfragen: 'Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?' (3,11); und weiter: 'Gut, ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: Wie heisst er? Was soll ich ihnen sagen?' (3,13). Und Gott lässt sich fordern, steht mit sich selbst für die Antwort ein: 'Ich bin mit dir' (3,12); 'Ich bin der "Ich-bin-da"' (3,14). Hätte sich der so gearteten 'Autorität' Gottes nicht alle menschlich beanspruchte Autorität unterzuordnen? Dann wäre letztere erst recht undenkbar ohne Mündigkeit der Angesprochenen und Gehorsam auch gegenüber *deren* Antwort.

Weil Gott keine Monologe hält, kann auch authentische Autorität nie monologisch sein. Nur in geselliger Rede und Gegenrede findet das Wort der 'geselligen Gottheit'<sup>26</sup> jenen Widerklang, in dem sie hörbar, in dem ihr zu gehorchen ist.

---

<sup>23</sup> K. Stalder, *Ekklesiologie und Rechtsstruktur der Utrechter Union der altkatholischen Bischöfe*, in Stalder, *Die Wirklichkeit* (*supra*, n. 16), (258-273) 268; K. Stalder, *Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit*, in Stalder, *Die Wirklichkeit* (*supra*, n. 16), (239-244) 243-244.

<sup>24</sup> K. Stalder, *Meine Theologie: Nachschrift einer Vorlesung* (1982/83), Kurt Schori (red.), in K. Stalder, *Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes: Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit*, hg. von U. von Arx, Freiburg (Schweiz) 2000, (255-431) 320.

<sup>25</sup> B. Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 48. Auch die reformierte Theologin Magdalene L. Frettlöh knüpft in einem Artikel zum Thema 'Gehorsam' an diese Auslegung an: M.L. Frettlöh, *Ganz Ohr und nicht minder mündig sein: Ein nachdenklicher Brief zum schwierigen Nachfolge-Motiv 'Gehorsam'*, *Junge Kirche* 74 (2013), (18-21) 20.

<sup>26</sup> K. Marti, *Die gesellige Gottheit: Ein Diskurs*, Stuttgart 1993<sup>2</sup>, 8-9.



# DIE GEMEINDE

## ORT DER LEBENDIGEN ERFAHRUNG VON KIRCHE

### Zur Gründungsgeschichte des Alt-Katholizismus in Deutschland

Günter Eßer

In der Vergangenheit wurde den Alt-Katholiken in Deutschland oftmals vorgeworfen, sie seien nicht mehr als eine 'Professorenkirche'. Das klingt so, als bestünde der real existierende deutsche Alt-Katholizismus lediglich aus einem akademischen Wasserkopf ohne eine genügend große Anzahl von Gläubigen; aus einer von Theologen in der Stille ihrer Universitäts-Institute entwickelten Lehre, mit der sie ihren Protest gegen die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils zum Ausdruck bringen wollten, ohne Rückbindung an eine echte Kirchenstruktur mit lebendigen Gemeinden. Ein Blick in die Gründungsgeschichte belehrt uns eines Anderen.

#### **Spannung zwischen Dogmatik und Kirchenrecht**

Zweifellos war die Initialzündung des späteren Alt-Katholizismus in Deutschland der Protest gegen die Dogmen vom 18. Juli 1870, mit dem das Konzil dem Papst den Universalprimat über die ganze Kirche, und – als eine Konsequenz daraus – unter bestimmten Voraussetzungen Unfehlbarkeit in Glaubensfragen zusprach.<sup>1</sup> Motor dieses Protests war Ignaz von Döllinger (1799-1800), der wohl bedeutendste katholische Kirchen- und Dogmenhistoriker dieser Epoche. Auf ihn gehen auch die wichtigsten Protestnoten in dieser Anfangszeit zurück, die von vielen Freunden und Weggefährten mitgetragen wurden.<sup>2</sup>

Döllingers Protest gründete in seiner Vorstellung, dass die Dogmen von 1870 einen Bruch mit Lehre und Struktur der Alten Kirche darstellten. Von daher muss auch seine emotionale Äußerung gegenüber dem Erzbischof von München verstanden werden. Als dieser nach seiner Rückkehr von Rom die Theologieprofessoren der Münchner Universität zu sich einlud und sie aufforderte, trotz der Papstdogmen zum Wohl der Kirche weiterzuarbeiten, entgegnete ihm Döllinger: 'Man hat eine neue (Kirche) gemacht!'<sup>3</sup> Das war das

<sup>1</sup> Die Dogmatische Konstitution *Pastor Aeternus* über die Kirche Christi, vgl. Denzinger-Hünermann, Freiburg 1999<sup>38</sup>, Nr. 3065-3075.

<sup>2</sup> Über die Entwicklung der alt-katholischen Protestbewegung in den ersten Jahren: F. von Schulte, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung, und rechtlichen Stellung in Deutschland*, (2. Neudruck der Ausgabe Giessen 1887) Aalen 2002, 97-420.

<sup>3</sup> J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses*, München 1901, III, 546.

ekklesiologische Schlüsselwort des alt-katholischen Protestes: Wir sind Alt-Katholiken, weil wir an den Strukturen dieser alten katholischen Kirche festhalten und sie gegen die Neuerungen, die durch die Dogmen in die Kirche gekommen sind, verteidigen wollen.

Aber der Alt-Katholizismus war eben nicht nur eine Angelegenheit des Professoren-Protests. Er war, und dies hauptsächlich, eine Bewegung engagierter Laien, die in dieser Zeit des Kulturkampfes eine andere katholische Kirche wollten, als die, die von ihnen als ultrakonservativ und rückwärts gewandt erlebt wurde. Sie waren bereit, sich für eine Kirche mit neuen Strukturen zu engagieren. Die Badische Landeszeitung, das zentrale Publikationsorgan der Liberalen in Baden, forderte denn auch die Laien unmissverständlich auf, die Initiative zu ergreifen, weil mit den Priestern nicht zu rechnen sei. Der Klerus sei 'mit Leib und Seele Rom unterthan'. So liege dann 'die notwendige altkatholische Reform der Kirche (...) fast ganz in den Händen der Laien.'<sup>4</sup> Als im September 1871 in München der erste Alt-Katholiken-Kongress zusammentrat, um den Protest der verschiedenen Gruppen zu bündeln und Perspektiven für die Zukunft zu entwickeln, war die überwältigende Mehrheit der über 300 Teilnehmer Laien.<sup>5</sup> Und als der Kongress dann mit dem Münchner Kongress-Programm gewissermaßen das Grundlagenpapier des alt-katholischen Selbstverständnisses verabschiedete, haben die Delegierten mit großer Überzeugung und überwältigender Mehrheit auch den für die Zukunft wichtigen III. Punkt angenommen, in dem es unter anderem heißt:

Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volkes auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde, wobei, unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können.<sup>6</sup>

Ohne Übertreibung können wir also den Münchner Kongress für den sich organisierenden Alt-Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern als eine vom Heiligen Geist bewegte 'Stunde der Laien' in der Kirche betrachten, die als katholische Christen begannen ihre Verantwortung für die Kirche als Volk Gottes wahrzunehmen.

---

<sup>4</sup> *Badische Landes Zeitung* 144, 23. Juni 1871; hier zitiert nach: G. Eßer, *Politik und Glaube. Ein Beitrag zur Gründungsgeschichte der altkatholischen Kirche in Baden*, Manuskript 1997, 130.

<sup>5</sup> Dies geht aus einer Liste der Teilnehmer des Kongresses in München 1871 hervor, vgl. *Verhandlungen des Katholiken-Congresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München*, München 1871, XVI-XX.

<sup>6</sup> Schulte, *Alt-katholizismus* (*supra*, Anm. 2), 23.

Einer der bedeutendsten Laien dieser alt-katholischen Gründungszeit war der Kirchenrechtler Friedrich von Schulte (1827-1914; ab 1855 Professor in Prag, seit 1873 in Bonn). Natürlich stand auch er zum alt-katholischen Protest gegen die Dogmen. Aber ihm waren auch zwei andere Aspekte wichtig: Nicht nur mit Blick auf die Römisch-Katholische Kirche, die die Protestkatholiken aus ihrer Sakramentsgemeinschaft exkommuniziert hatte, sondern auch mit Blick auf Interessenten aus dem eigenen, liberalen Lager, die die alt-katholische Protestbewegung eher als politisches Faustpfand gegen den ultramontanen Katholizismus betrachteten, stellte er unmissverständlich den Alt-Katholizismus als eine kirchlich-katholische Bewegung dar. Zu Beginn des zweiten Alt-Katholiken-Kongresses in Köln 1872 fand er dazu klare Worte:

Der Boden auf dem wir stehen, kann nur der Boden des positiven gläubigen Christenthums sein. Wer diesen Boden nicht einhält, wer nicht positives Christenthum bekennt, wie es die Schrift hat, wie es niedergelegt ist auf den wirklich allgemeinen Concilien der Kirche, den können wir nicht als einen Katholiken ansehen. Wer auf diesem gläubigen Boden nicht steht, der gehört als actives Mitglied uns nicht an. (...) Unser Standpunkt bleibt der katholische (...).<sup>7</sup>

Dem Alt-Katholizismus geht es um mehr als um Protest, will Friedrich von Schulte sagen. Dem Alt-Katholizismus geht es um Gestaltung von Kirche, um Reformen. Modern gesprochen könnte man sagen: Es geht darum die Kirche zukunftsfähig und auch ökumenefähig zu machen.

Dabei ist Von Schulte kein Traumtänzer. Als Kirchenrechtler ist und bleibt er durch und durch Realist. Schon bei den Diskussionen während des Münchner Kongresses hatte er allzu wilde Spekulationen über den Aufbau einer eigenen Kirchenstruktur zurückgewiesen. Eine solche Struktur könne man nicht dekretieren, betonte er.

Das also, daß sich factisch und practisch Gemeinden bilden, hängt einfach davon ab, ob Personen da sind. Wir wollen nichts thun, als den Grundsatz aussprechen, daß wir der Ansicht sind, es muß geschehen, was zu geschehen hat. Ob das nun der Fall ist, können wir hier nicht beurtheilen. Ich gestehe meine absolute Unfähigkeit und Ignoranz ein, über Orte irgend ein Urtheil abzugeben, die ich nicht genau kenne. Ich gestehe ebenso ein, daß an dem einen und anderen Orte gar kein Bedürfniß dazu vorliegt.<sup>8</sup>

Diese Diskussion machte zweierlei deutlich: Einmal war ein wirklich großes Interesse bei den Kongressteilnehmern vorhanden, als Katholiken, wie sie sich ja trotz ihrer Exkommunikation nach wie vor verstanden, ihren Glauben leben zu können. Und das war nur in Gemeinden möglich. Denn wie und wo sollten Gottesdienst gefeiert, das Wort Gottes verkündet und die Sakramente gespen-

<sup>7</sup> *Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses zu Köln*, Köln 1872, 8.

<sup>8</sup> *Verhandlungen des Congresses 1871* (*supra*, Anm. 5), 101.

det werden, wenn nicht in einer Gemeinde, die sich als Gemeinschaft des vom alt-katholischen Geist geprägten Glaubens verstand? Diese Gemeinden alt-katholischer Prägung sollten und mussten aber von Anfang an die 'verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten' garantieren. Dies war sowohl eine ekklesiologische und pastorale, aber nicht zuletzt auch eine kirchenrechtliche Herausforderung. Abgeschreckt durch die Papstdogmen, die sich für viele damals als Ausdruck eines kirchlichen Absolutismus darstellten, war und ist für Alt-Katholiken Kirche nur synodal vorstellbar, als Miteinander von Bischof, Priestern und Laien, die alle zusammen den Leib Christi, das Volk Gottes, die Kirche bilden. Als Kirchenrechtler war Friedrich von Schulte geradezu prädestiniert, zusammen mit anderen diese Forderung in einer neuen Kirchenstruktur, der Synodal- und Gemeindeordnung (SGO) für die Alt-Katholische Kirche in Deutschland zu verwirklichen.<sup>9</sup>

Zum anderen war gerade in der Anfangsphase, als sich die alt-katholische Protestbewegung hin zu einer kirchlichen Gemeinschaft entwickelte, der Priestermangel eines der gravierendsten Probleme. Die wenigen alt-katholischen Priester, wie Friedrich Michelis,<sup>10</sup> taten es oft den frühchristlichen Missionaren gleich und zogen als Wanderpriester von Ort zu Ort, um die entstehenden alt-katholischen Gemeinschaften seelsorglich zu betreuen. Erst nach und nach stießen reformfreudige Priester zur alt-katholischen Bewegung und halfen mit, dass aus alt-katholischen Protest-Vereinen wirkliche Gemeinden wurden. Diese waren dann Voraussetzung, dass neben den sogenannten Quereinsteigern, das heisst Priestern, die aus der Römisch-Katholischen Kirche zu den Alt-Katholiken kamen, auch eigener Priesternachwuchs gewonnen werden konnte. Das bedeutete aber, dass von Anfang an die Verantwortung für die Gemeinden, ihr kirchliches Leben und ihre Entwicklung weitgehend bei engagierten Laien lag. Diese selbstbewusste Haltung im Sinne von: 'Wir alle sind Kirche!' prägt das alt-katholische kirchliche Leben und Selbstverständnis bis heute.

Doch kehren wir noch einmal zum Münchner Kongress von 1871 zurück. Wenn der Kirchenrechtler Friedrich von Schulte bei den Diskussionen

---

<sup>9</sup> Zur Entwicklung der alt-katholischen Synodal- und Gemeindeordnung (SGO): G. Eßer, Keinen 'unfehlbaren Bischof' an die Stelle des 'unfehlbaren Papstes'. Die Alt-Katholische Kirche in Deutschland und ihre Synodal- und Gemeindeordnung, in: R. Althaus u.a. (Hg.), *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J.F. Reinhardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, Essen 2007, 111-127.

<sup>10</sup> Friedrich Bernhard Ferdinand Michelis, geb. 1815 in Münster, von 1864 bis zum I. Vatikanum Professor für Philosophie in Braunsberg/Ostpreußen. Er betreute die entstehenden alt-katholischen Gemeinden in Südbaden und war von 1875 bis zu seinem Tod 1886 Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde Freiburg/Breisgau. Vgl.: A. Berlis, Gesucht: Alt-Katholischer Pfarrer. Die mühsame Suche nach einem eigenen Pfarrer für die Freiburger Gemeinde in den Jahren 1873 bis 1875, in: *Eine Gemeinde auf dem Weg. 125 Jahre Alt-Katholische Gemeinde Freiburg*, Freiburg 1998, 21-40.

um eine mögliche kirchliche Struktur der alt-katholischen Bewegung in Deutschland auch Realismus forderte, so verschloss er seinen Blick doch nicht für die Notwendigkeit einer pastoralen Struktur, um nicht 'religiös zu verhungern', wenn jemandem, der seinen Protest gegen die Dogmen nicht widerruft, die Taufe seines Kindes oder die Eheschließung oder das kirchliche Begräbnis verweigert wird.

Wir läugnen (sic!) nicht, daß für normale Verhältnisse die Circumscription von Diöcesen nothwendig ist, wir läugnen nicht für normale Verhältnisse die Nothwendigkeit von Erzdiöcesen. Wir sind der Ansicht, daß die Pfarreintheilung u.s.w. nothwendig ist, aber alles bei normalen Verhältnissen. Es hat kein einziger Apostell einen Bisthumssprengel gehabt; sie sind hingegangen, wo sie es eben für gut fanden, sie haben überall lehren können. Bei unseren Verhältnissen existiren folglich diese Institutionen nicht. Eine andere Frage ist nun: wie können wir fertig werden? Wenn sie 2000 Priester haben, meine Herren, welche bereit sind, die Funktionen zu übernehmen, dann haben sie ja 2000 Pfarreien. Wir können aber nicht dekretiren, es sollen 2000 Pfarreien da sein.<sup>11</sup>

So stellte er denn auch den folgenden Antrag, der mit überwältigender Mehrheit von den Delegierten angenommen wurde: '1. An allen Orten, wo sich das Bedürfniß einstellt und die Personen vorhanden sind, ist eine regelmäßige Seelsorge herzustellen. Ob der Fall vorliege, können nur die Localkomités beurtheilen.' Der 2. Punkt seines Antrags betraf die Rolle der Pfarrer, die in vielen Regionen Deutschlands zur damaligen Zeit auch die Funktionen eines Standesbeamten ausübten, das heisst eine kirchliche Trauung wurde auch vom Staat als zivilrechtlich gültige Eheschließung anerkannt. Friedrich von Schulte forderte dieses Recht auch für die zukünftigen alt-katholischen Pfarrer. In einem 3. Punkt stellte er die Notwendigkeit einer staatlichen Anerkennung heraus, die nach Möglichkeit erreicht werden sollte.<sup>12</sup> Und erst in einem 4. Punkt sagte er: 'Wir sind berechtigt, sobald der richtige Moment gekommen ist, zu sorgen, daß eine regelmäßige bischöfliche Jurisdiktion hergestellt wird.'<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> *Verhandlungen des Congresses 1871* (supra, Anm. 5), 101-102.

<sup>12</sup> Diese staatliche Anerkennung erreichte Friedrich von Schulte durch die Altkatholikengesetze von Baden (1874) und Preußen (1875), vgl. Schulte, *Altkatholizismus* (supra, Anm. 2), 42-44ff. Auch der 1873 gewählte und geweihte Bischof Josef Hubert Reinkens wurde in Preußen, Baden und Hessen als katholischer Bischof anerkannt und damit den römisch-katholischen Bischöfen rechtlich gleichgestellt, vgl. Schulte, *Altkatholizismus* (supra, Anm. 2), 405.415-416.

<sup>13</sup> Schulte, *Altkatholizismus* (supra, Anm. 2), 104f., wobei er im 1. Teil dieses 4. Punktes seines Antrags durchaus auch die Möglichkeit in Betracht zieht, einen ausländischen Bischof zu bitten, in deutschen alt-katholischen Gemeinden bischöfliche Funktionen wahrzunehmen. Erzbischof von Utrecht Henricus Loos tat dies auf Bitten bayerischer Alt-Katholiken im Juli 1872, vgl. Schulte, *Altkatholizismus* (supra, Anm. 2), 352.

Interessant ist Von Schultes Gründungsperspektive. Zunächst ging es ihm um die Absicherung der Seelsorge vor Ort und deswegen ging es ihm um die Gründung alt-katholischer Gemeinden. Und erst dann, eben 'wenn der richtige Moment gekommen ist', wollte er eine 'eigene bischöfliche Jurisdiktion'. Wobei dieser Punkt bewusst vage blieb, denn was er unter dem 'richtigen Moment' verstand, ob er an eine genügend große Anzahl an Gemeinden dachte oder an die rechtlichen Voraussetzungen für eine staatliche Anerkennung des Bischofs, verrät er nicht. Von Schulte dachte hier also, wenn man so will, von unten nach oben, von der Basis, von den Gläubigen, vom Volk Gottes aus. Dazu passt auch sein erster Entwurf einer SGO, die mit Paragraphen über die Bistumssynode beginnen (§§ 1-11), dann die rechtliche Ordnung der Gemeinden festlegt (§§ 12-23) und erst dann, in einem dritten Abschnitt, vom Bischof handelt (§§ 24-29).<sup>14</sup> Sein Entwurf blieb nicht unumstritten. So kam aus München die Forderung, dass an die erste Stelle einer alt-katholischen SGO die Bestimmungen über den Bischof kommen müssten.<sup>15</sup>

Friedrich von Schulte hatte auch eine Zweiteilung der Synode in eine Kleriker- und Laienkammer vorgesehen. Der Alt-Katholikenverein in Köln sah darin jedoch eine Zerstörung alt-kirchlicher Grundsätze, 'da das kirchliche Lehramt auf diese Weise allein der geistlichen Abteilung zugewiesen würde'.<sup>16</sup> Also auch hier wieder die Forderung nach einem durch die Kirchenverfassung abgesicherten Mitentscheidungsrecht der Laien, hier der von den Gemeinden frei gewählten Synodalen, auch in Fragen des Glaubens und der Glaubenslehre. Friedrich von Schultes Vorschlag stieß auf heftigen Widerstand Ignaz von Döllingers, der in der Gründung eigener Gemeinden und – von seiner Theologie her vielleicht noch dramatischer – in der Wahl und Weihe eines eigenen Bischofs für die Alt-Katholiken, das Abrutschen der Protestbewegung ins Schisma sah, mit allen Konsequenzen, auch von staatlicher Seite. Die Protestkatholiken würden sich selbst durch einen solchen Schritt zur Sekte machen und damit den Anspruch verlieren, als Katholiken wahrgenommen und ernstgenommen zu werden, meinte er anmerken zu müssen.<sup>17</sup> Aber selbst getreue Freunde und Weggefährten versagten ihm in diesem Punkt die Gefolgschaft.

So setzte dann nur kurze Zeit später die Kirchwerdung der alt-katholischen Protestbewegung in Deutschland ein, die mit der Annahme der SGO durch die erste Synode 1874 einen ersten Abschluss fand.

---

<sup>14</sup> Kirchliche Synodal- und Gemeindeordnung, in: *Alt-Katholisches Bistumsarchiv Bonn*, Nr. 1.2.

<sup>15</sup> Eßer, Keinen unfehlbaren Bischof (*supra*, Anm. 9), 116, Anm. 28 und 29.

<sup>16</sup> Eßer, Keinen unfehlbaren Bischof (*supra*, Anm. 9), 116, Anm. 28.

<sup>17</sup> Ignaz von Döllinger meldete sich zu diesem Punkt zweimal zu Wort. Vgl. *Verhandlungen des Congresses 1871* (*supra*, Anm. 5), 108-111; 129-132.

## Bistum und Gemeinden – Ortskirche und Teilkirchen

Im Leben der Gemeinde wird die Kirche als Gottesvolk sichtbar und erfahrbar. Als Teil der Ortskirche gestaltet die Gemeinde im Rahmen der vorliegenden Ordnung in eigener Verantwortung das kirchliche Leben in ihrem Gebiet und nimmt ihre öffentlichen und sozialen Verpflichtungen wahr. Sie sorgt insbesondere für den Gottesdienst, ein lebendiges Gemeinschaftsleben und die Vertiefung und Weitergabe des Glaubens.

Mit dieser Aufgabenbeschreibung beginnt die aktuelle Fassung der SGO den großen Abschnitt über die Gemeinden.<sup>18</sup> Diese Aufgabenbeschreibung hilft die Gemeinde auch theologisch mehr in den Blick zu nehmen. Denn vom großen ekklesiologischen Rahmen her gesehen, wird die Gemeinde meist eher stiefmütterlich behandelt. Wenn Alt-Katholiken von Kirche sprechen und den Begriff der 'Ortskirche' (*ecclesia localis*) verwenden, dann ist dabei in der Regel das Bistum gemeint und eben nicht die Gemeinde.<sup>19</sup> Dabei gehören beide – Bistum und Gemeinden – zur Kirchenwirklichkeit. Vielfach wird 'Das Bistum' auch eher als eine über den Gemeinden schwebende Größe wahrgenommen, die zwar in der Gestalt des Bischofs erfahrbar wird, besonders wenn er die Gemeinden besucht, das Sakrament der Firmung spendet oder neu gewählte Geistliche als Pfarrer oder Pfarrerin einsetzt, aber sonst oft kaum wahrgenommen wird. Da ist dann die Fürbitte für den Bischof im Eucharistiegebet oft für viele Monate der einzige 'Kontakt'.

Die andere erfahrbare Bistumsrealität ist die Synode als 'Vertretung der ganzen Ortskirche. Sie kommt zusammen, um deren Leben und Wirken in geschwisterlicher Aussprache darzustellen und zu fördern. Sie beschließt als oberstes Organ die Ordnungen und Satzungen des Bistums und hat in allen die Ortskirche betreffenden Fragen die letzte Entscheidung, ausgenommen die Bereiche, die der Bischöfin oder dem Bischof kraft Amtes (§§ 20-24) vorbehalten sind. Ihr sind die anderen Organe für ihre Amtsführung verantwortlich.'<sup>20</sup> Aber da die Synode nur alle zwei Jahre zusammentritt, kann sie auch nur recht begrenzt als Erfahrung von Kirche im Sinne der alt-katholischen Ortskirchen-Ekklesiologie erhalten.

So besteht zweifellos eine gewisse Spannung zwischen dem Bistum, der Ortskirche, die nach katholischer Auffassung ganz Kirche ist und ihre

<sup>18</sup> *Synodal- und Gemeindeordnung*, Stand 1. Februar 2012, § 36,1.

<sup>19</sup> Das Statut der IBK umschreibt 'Ortskirche' als eine '(...) Gemeinschaft von Menschen, die durch die Versöhnung in Jesus Christus, und durch die Sendung und das andauernde Werk des Heiligen Geistes in einem Ortskreis um einen Bischof zur Einheit konstituiert ist und in der Eucharistie ihre Mitte hat, eine vollständige und ihre Aufgaben vor Ort eigenständig erfüllende Kirche (...)'; vgl. Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholische Bischöfe, Beiheft zu: *IKZ 91* (2001), 13, Präambel 3.1.

<sup>20</sup> *SGO (supra, Anm. 18)*, § 5, 1.

Aufgaben selbständig erfüllt,<sup>21</sup> und den Gemeinden, in denen 'die Kirche als Gottesvolk sichtbar und erfahrbar' wird. Diese Spannung ist ein Ergebnis der historischen Entwicklung. Der Begriff der Ortskirche wurde in den ersten Jahrhunderten der Alten Kirche geprägt, in der Zeit also, in der die kirchliche Struktur aufgebaut wurde. Sie richtet sich nach den Voraussetzungen der damaligen antiken Zeit, in der die *Polis*, also die Stadt, im Zentrum des Christentums stand. So wurden die ersten Kirchen in den Städten gegründet. Für sie war die Bezeichnung Orts-Kirche passend. Erst nach und nach setzte die Missionierung auf dem Land ein, ebenso die Gründung von Stadtteilkirchen in größeren Gemeinden wie zum Beispiel in Rom, weil die eine Bischofskirche nicht mehr ausreichte, um alle Gläubigen zum Gottesdienst zu versammeln und das Gemeindeleben zu organisieren. Die Priester des einen Presbyteriums dieser Ortskirche wurden dann in die Stadtteilgemeinden entsandt oder auch aufs Land, um dort zu missionieren oder Gläubige pastoral zu versorgen, sie waren aber stets rückbezogen auf das Gesamtpresbyterium der Stadt, dem sie angehörten. Ein Blick auf die kirchliche Landkarte Italiens mit den vielen kleinen Bistümern lässt uns die alte Struktur noch erahnen. Hier macht der Begriff von der Ortskirche im Sinne der Alten Kirche noch mehr Sinn als in einer Kirche wie der in Deutschland, die das ganze Land umfasst, und wo die räumliche Nähe und Gemeinschaft untereinander und mit dem Bischof nur unter erschwerten Bedingungen erlebt werden kann. Elektronische Medien oder Druckerzeugnisse, wie unsere Kirchenzeitung 'Christen heute' sind gute Hilfsmittel, um diese historisch gewordene ekklesiologische Schieflage abzubremesen, aber die Spannung bleibt. Selbst wenn der Bischof in seiner Erstverantwortung für die Einheit der Kirche und die Bewahrung des apostolischen Erbes ständig zwischen Nordstrand und Rosenheim, Berlin und Aachen unterwegs ist, bleibt die Realisierung dieser theologischen Wirklichkeit von Ortskirche eine ständige Herausforderung.

Mir scheint deshalb eine Theologie der Gemeinde ein echtes Desiderat zu sein, das es zu diskutieren gilt. Dies besonders auch, weil Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der liebenden Heilszuwendung Gottes in erster Linie in den Gemeinden erfahrbar wird. Hier realisieren sich die Grundvollzüge kirchlichen Lebens, nämlich *martyria*, *leiturgia* und *diakonia*.<sup>22</sup> Diese

<sup>21</sup> Alt-Katholische Theologie sagt, die Ortskirche ist *ganz* Kirche, aber *nicht die ganze* Kirche, weil zum vollen Kirchesein die Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen gehört, 'in denen sie ihr eigenes (katholisches) Wesen erkennt und anerkennt', vgl. Statut IBK (*supra*, Anm. 19), 13, Präambel 3.2.

<sup>22</sup> 'Martyria, leiturgia und diakonia der bischöflichen Ortskirche realisieren sich in erster Linie in den Pfarrgemeinden. In ihnen stehen die Presbyter (Priester) den Eucharistiefeiern in Vertretung des Bischofs vor und nehmen Diakone und andere getaufte Beauftragte ihren Dienst für das Evangelium Gottes wahr.', in: *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission*, Paderborn/Frankfurt a.M. 2009/2010<sup>2</sup>, 19, Nr. 15.



Trias des kirchlichen Handelns, die heute in der ekklesiologischen Reflexion ökumenische Verbreitung gefunden hat, kommt ursprünglich aus dem evangelischen Bereich. Es war Oskar Planck, einer der Väter der inzwischen ökumenisch geöffneten evangelischen Michaelsbruderschaft, der im Jahre 1935 diese drei neutestamentlichen Begriffe zusammengestellt und erstmals verwendet hat.<sup>23</sup> Und da in den Kirchen der Reformation Orts-Kirche im ursprünglichen Sinn des Wortes, die Kirche, das heisst die Gemeinde vor Ort ist, macht es für die evangelische Ekklesiologie Sinn, diese Trias des kirchlichen Lebens auch dort zu verorten. Die Kirchen katholischer Tradition, also auch unsere alt-katholische Kirche, bleiben hier – zumindest in ihrer Theologie – in einer gewissen Spannung zwischen dem Bistum und den Gemeinden, die ja lebendige Gemeinschaften von Gläubigen sind, in denen unter der geistlichen Leitung ihres Bischofs und des vom Bischof eingesetzten Pfarrers beziehungsweise der Pfarrerin das Evangelium verkündet und gelebt wird.

Aber auch das Pfarramt in vielen alt-katholischen Kirchen steht unter einer gewissen Spannung, denn Pfarrer oder Pfarrerin werden zwar von den Gemeinden gewählt, – das ist Ausdruck der Synodalität, die in unserer Kirche einen hohen Stellenwert hat – gleichzeitig ist es aber der Bischof, der ihre Wahl bestätigt und sie in ihren geistlichen Dienst einsetzt – und zwar als seine Stellvertreter. Pfarrerin und Pfarrer tun ihren Dienst nicht in eigener Vollmacht, sondern als Stellvertreter des Bischofs, der der eigentliche Pfarrer jeder alt-katholischen Gemeinde ist.

So ist der Bischof das Band der Einheit für alle Gemeinden des Bistums. Damit bekommt aber das, was wir unsere 'bischöflich-synodale Kirchenstruktur' nennen, auch noch einmal einen anderen Akzent. Wie schon angemerkt, soll in der synodalen Kirchenstruktur der Alt-Katholiken das Recht der Getauften auf 'verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Aufgaben erfüllt werden'.<sup>24</sup> Und – so die Ansicht der Mehrheit der Delegierten auf den ersten Altkatholiken-Kongressen der Gründungszeit – es galt damit auch einem absolutistischen bischöflichen Regiment von vorne herein einen Riegel vorzuschieben. Einer der Delegierten des Zweiten Alt-Katholikenkongresses 1872 in Köln brachte die damals herrschende Meinung auf den Punkt, als er formulierte: 'Der Bischof soll allerdings gewisse Rechte haben, aber auch wir bestimmte Rechte, ihm gegenüber. Wir wählen ihn; er soll aber nicht in die canonischen Rechte installiert werden, er soll nicht Selbstherrscher sein und wir blinde Diener. Ich meine, wir müssen eine Synodalverfassung entwerfen, damit wir nicht an die Stelle des unfehlbaren Papstes einen unfehlbaren Bischof erhalten'.<sup>25</sup> Soweit das Kirchenrecht.

<sup>23</sup> Vgl. H.-C. Schmidt-Lauber, *Martyria – Leiturgia – Diakonia*, in: Quatember 1981, hier zitiert nach: [www.quatember.de/J1981/q81160.htm](http://www.quatember.de/J1981/q81160.htm), 1.

<sup>24</sup> *Verhandlungen des Congresses 1871* (*supra*, Anm. 5), 101.

<sup>25</sup> *Verhandlungen des Congresses 1872* (*supra*, Anm. 7), 61.

Aber der Bischof ist ja nicht nur ein Objekt des Kirchenrechtes. Das Recht kann hier nur seine geistliche Funktion umschreiben und formale Kriterien für seinen Dienst in und für die Kirche, für die er gewählt und geweiht wird, festschreiben. Entscheidend ist sein geistlicher Dienst, für die Einheit im Glauben und für die Verkündigung des einen Evangeliums Sorge zu tragen. Und er steht dabei seiner Kirche nicht gegenüber, sondern ist von ihr beauftragt und erwählt, diesen Dienst zu tun; er steht also mitten in ihr. Ein Bischof ohne seine Kirche ist nach alt-katholischer Auffassung nicht denkbar. So können wir den eigentlich kirchenrechtlich verstandenen Ausdruck von einer bischöflich-synodalen Kirchenwirklichkeit auch zutiefst spirituell deuten. Hier bilden nämlich das Volk Gottes und der von ihr gewählte Bischof eine geistliche Einheit. Beide sind untrennbar aufeinander bezogen. Beide, die Kirche als lebendiger Organismus der Gemeinschaft der Glaubenden und ihr Bischof, tragen Verantwortung für das kirchliche Leben nach dem Evangelium, und dies eben gemeinsam. Die Theologie hat dafür die etwas sperrige Formulierung von einer 'personale(n), kollegiale(n) und gemeinschaftliche(n) Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit' geprägt.<sup>26</sup> Die personale Verantwortung trägt der Bischof, die kollegiale der Bischof mit seinem Presbyterium und die gemeinschaftliche Verantwortung ist der ganzen Kirche aufgetragen. Aber alle drei sind Ausdruck der einen und gemeinsamen Verantwortung für den Glauben.

Und die Gemeinden? Es macht Sinn, die Gemeinden, in denen sich zu einem großen Teil das kirchliche Leben realisiert und Gottes Heilswirken erfahrbar wird, als Teilkirchen zu bezeichnen.<sup>27</sup> Das heisst in den Gemeinden vor Ort ist Kirche, weil überall dort, wo zwei oder drei Menschen in Jesu Namen versammelt sind, ER mitten unter ihnen ist.<sup>28</sup> Und wo ER inmitten seiner Gemeinde ist, dort ist Heil, Heilung, Erlösung real präsent, dort geschieht Heil und Erlösung. Im Hören auf das Wort der Schrift und im Teilen des eucharistischen Mahles erfahren die Gläubigen seine liebende, vergebende und stärkende Gegenwart. Und ER ist es auch, der die Gläubigen sendet, weil der Gottesdienst nicht mit dem Schlusssegen endet, sondern dann erst die eigentliche Heraus-

<sup>26</sup> Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft* (*supra*, Anm. 22), 21-23, Kapitel 4.

<sup>27</sup> Dieser Begriff 'Teilkirche' wird im römisch-katholischen Kirchenrecht gebraucht, um die Zuordnung von Bistümern oder anderen territorialen kirchlichen Gliederungen zur 'Universalkirche' auszudrücken. Aber diese Formulierung ist auch in der römisch-katholischen Theologie nicht unumstritten, wie der Frankfurter Dogmatiker Medard Kehl in seiner Ekklesiologie anmerkt. Er plädiert dafür, auf diesen Begriff zu verzichten, 'weil er das Missverständnis nahelegt, die einzelnen Kirchen seien nur "Teile" der ganzen Kirche und diese wiederum sei nur die "Summe ihre Teile". Dies aber wird dem theologischen Selbstverständnis beider Seiten nicht gerecht.' Vgl. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994<sup>3</sup>, 45.

<sup>28</sup> Mt. 18,20.

forderung beginnt, nämlich das im Gottesdienst Erfahrene im Alltag und unter den Bedingungen des Alltags zu bezeugen.

Die Gemeinde ist also Kirche, aber da sich im Laufe der Kirchengeschichte, wie wir gesehen haben, die Struktur verändert hat, ist sie nicht die ganze Ortskirche, sie ist vielmehr ein Teil, ein Mosaikstein im Gesamt dessen, was wir Bistum nennen. Das Bistum ist die größere kirchliche Einheit, in der dann alle Elemente des kirchlichen Lebens entfaltet werden können, auch diejenigen, die vielleicht in einzelnen Gemeinden aufgrund ihrer Kleinheit oder ihrer beschränkten Möglichkeiten nicht oder nur schwer zu realisieren sind. Die Ortskirche ist somit auch in spiritueller, materieller und personeller Hinsicht geistliche Solidargemeinschaft, damit Kirche in den Gemeinden leben und ihren Auftrag erfüllen kann.

### **Herdenbriefe und Pastoralynoden**

Wie kann diese offensichtlich vorhandene Spannung zwischen dem Bistum und seinen Gemeinden, zwischen Ortskirche und Teilkirchen überwunden, wie kann die bischöflich-synodale Kirchlichkeit als geistliche Solidargemeinschaft erfahrbar und fruchtbar gemacht werden? Zweifellos würde eine Zusammenstellung bisheriger kirchlicher Aktivitäten eine Fülle von Initiativen aufzeigen: Dekanatstage, die Alt-Katholiken bei regionalen Treffen zusammenführen; gegenseitige Gemeindebesuche; Veranstaltungen des Bundes Alt-Katholischer Jugend (BAJ) oder des Bundes Alt-Katholischer Frauen (BAF). Hier sind der Phantasie keine Grenzen gesetzt. Immer geht es darum, Kirche als Solidargemeinschaft im Glauben zu erfahren. Auch das Alt-Katholische Seminar der Universität Bonn öffnet gerne seine Veranstaltungen für Interessierte aus den Gemeinden.

Nehmen wir unsere bischöflich-synodal verfasste Kirche als geistliche Solidargemeinschaft ernst, dann sind es auch Bischof und Synode, die hier besondere Akzente setzen müssen. Unsere Bischöfe tun dies vor dem Hintergrund ihres je eigenen Charismas. Durch Hirtenbriefe, in denen den Gemeinden geistliche Impulse mit auf den Weg gegeben werden, um christliches Leben vor Ort zu gestalten; mit Herdenbriefen, die in intensiven Wochen des Gebetes und der theologischen Reflexion zusammen mit Geistlichen und Gemeindemitgliedern entstehen; durch regelmäßige Treffs mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen, und immer wieder bei Gemeindebesuchen. Ein alt-katholischer Bischof soll ein Bischof 'zum Anfassen' sein und damit deutlich machen, was das Bischofsamt in der Kirche sein soll, nämlich ein Dienst an und für die Menschen, für die der Bischof bestellt ist.

Solidargemeinschaft wird auch durch die Synoden erfahrbar, die alle zwei Jahre gefeiert werden. Ja, Synoden werden nicht abgehalten, sondern gefeiert. Es wird heiß und oftmals kontrovers diskutiert, es wird um Entscheidungen gerungen, manchmal wühlen sich die Synodalinnen und Synodalen

auch in ermüdenden Sitzungen durch nicht enden wollende Anträge und Paragraphen. Aber dieses synodale Tagesgeschäft ist eingerahmt von Gottesdienst und Gebet. Es ist ein geistliches Tun, selbst wenn dies manchmal doch sehr verdeckt scheint durch eine übervolle Tageordnung, die abgearbeitet werden muss. Und es ist gut, dass geistliche Impulse, Morgen- und Abendgebete, Eucharistiefiern zu Beginn und am Ende immer wieder auf diesen spirituellen Charakter unserer Synoden verweisen. Eine Synode ist kein Kirchenparlament. Es geht, um es noch einmal zu sagen, um geistliche Solidargemeinschaft, die sich freilich manchmal auch sehr 'weltlich' zeigt, ja, zeigen muss, wenn entschieden werden muss, wie die Gemeinden in ihrer Aufgabe unterstützt werden können, das Evangelium zu verkünden und zu leben. Denn dies steht über allen synodalen Beratungen und Entscheidungen: Unsere Berufung zum Zeugnis für das Evangelium an den Orten, an denen wir Kirche sind.

Manchmal allerdings bricht eine Synode aber auch aus dem Alltagsgeschäft aus und widmet sich in ganz besonderer Weise ihrem geistlichen Auftrag. Das sind dann in der deutschen Alt-Katholischen Kirche die sogenannte Pastoralynoden. Die letzte dieser Pastoralynoden, die Synode von Bad Herrenalb im Jahr 2000, stand unter dem Leitgedanken 'Projekt Wachstum'. In sehr eindrücklicher Weise wurde gerade hier deutlich, dass dieses Projekt ein geistlicher Prozess der ganzen Kirche und aller ihrer Gemeinden ist und auch nicht durch eine Synoden-Tagesordnung gemacht werden kann. Diese Pastoralynode begann lange vor dem Beginn der eigentlichen Synode, die vom 29. September bis zum 3. Oktober 2000 zusammen kam. Sie begann in den Gemeinden, in denen das Leitthema miteinander bedacht und besprochen wurde, der Evangelien-Abschnitt vom Kleinen Senfkorn Hoffnung (Mk. 4,30-32). Und sie setzte sich noch lange nach ihrem Ende fort. Das Synoden-Vorbereitungsteam hatte dazu eigens ein Buch publiziert, das wichtige Impulse zur Weiterarbeit in den Gemeinden enthielt, auf die gerne und ausgiebig zurückgegriffen wurde.<sup>29</sup> Projekt Wachstum, damit war immer und zu allererst geistliches Wachstum gemeint, eine Vertiefung des Glaubens, ein Wachsen des Vertrauens in die Wirkkraft des Heiligen Geistes, der doch all unser menschliches Bemühen begleiten, ja, ihm zuvorkommen muss. Geistliches Wachstum, das nicht per Synodenbeschluss herbeigeführt werden muss, sondern das sich in den Gemeinden vor Ort, in den 'Teilkirchen' des Bistums ereignet und von dort ausstrahlt und der ganzen Kirche zum Segen werden kann.

### **Lebendige Steine**

In seiner Predigt im Eröffnungsgottesdienst zu dieser Pastoralynode 2000 sprach Bischof Joachim Vobbe über den Bibelvers: 'Lasst euch als lebendige

---

<sup>29</sup> *Projekt Wachstum. Themen und Impulse der Pastoralynode des katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland vom 29. September bis 3. Oktober 2000 in Bad Herrenalb.* Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2001.

Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen' (1 Petr. 2,5). Er brachte zunächst diesen Vers aus dem 1. Petrusbrief (2,5) in Verbindung zum Turmbau zu Babel (Gen. 11,4), der freilich wegen des Hochmuts ihrer Erbauer zerstört wurde. Im Neuen Testament, so fuhr er dann fort, ist von 'lebendigen Steinen' die Rede, wie im 1. Petrusbrief, oder vom 'Tempel Gottes', wie Paulus schreibt (vgl. 1 Kor. 3,9-17). Den Maßstab für diesen Tempel bestimme allerdings nicht der Mensch, sondern Gott. Der Mensch solle sich lediglich so einbringen, wie er ist: 'Große Steine, kleine Steine, die auffälligen und die unauffälligen, schwere und leichte, kunstvoll behauene und selbst mancher grobe Klotz, sie alle werden gebraucht, eingebaut' in den Tempel Gottes, in die Kirche, in die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden.<sup>30</sup> Diese 'lebendigen Steine' finden wir in unseren Gemeinden. Wir sind es, wenn wir uns öffnen für die Botschaft vom Leben, wie Christus es uns verkündet, wenn wir diese Botschaft mit unserem eigenen Leben erfüllen, wenn wir allein und mit denen, die diese Hoffnung teilen, Zeugen dafür sind, dass es sich lohnt, sein Leben auf die 'Karte Gottes' zu setzen. Aus diesen Steinen setzt sich schließlich das bunte Bild der Kirche zusammen, die wir sind, jede und jeder einzelne und wir alle zusammen.

---

<sup>30</sup> *Projekt Wachstum (supra, Anm. 29), 20f.*

## EKKLESIOLOGISCHE KONVERGENZEN im ORTHODOX-ALTKATHOLISCHEN DIALOG

Urs von Arx

Mein Beitrag,<sup>\*</sup> mit dem ich Jan Hallebeek zu seinem Jubiläum herzlich grüsse, gliedert sich in zwei Teile: Ich werde zuerst in einer geschichtlichen Perspektive über die orthodox-alkatholischen Beziehungen sprechen, die ihren vorläufigen Höhepunkt im 1975-1987 geführten theologischen Dialog gefunden haben<sup>1</sup>. In einem zweiten, kürzeren Teil gehe ich auf das ein, was sich im Dialog

---

<sup>\*</sup>Überarbeiteter und ergänzter Text einer Gastvorlesung, gehalten auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki (Theologische Abteilung) am 7. Mai 2010. Zum Genus ist zu beachten, dass er den vor einem Vierteljahrhundert vorläufig abgeschlossenen bilateralen Dialog einer orthodoxen Zuhörerschaft aus altkatholischer Perspektive nahezubringen versucht. Das erklärt auch die relativ ausführliche Einbettung des theologischen Dialogs im engeren Sinn in die weiteren orthodox-alkatholischen Beziehungen, die vermutlich Altkatholiken vertrauter sind als einer jüngeren orthodoxen Generation.

<sup>1</sup> Eine vollständige Gesamtpublikation der Dialogtexte besteht m. W. nur für die deutsche Fassung, vgl. U. von Arx (Hg.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975-1987*, mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zu *IKZ* 79 (1989), 229 S. (mit Korrekturen von Versehen). Die Texte in der griechischen, ebenfalls offiziellen Fassung, allerdings noch ohne diejenigen der letzten Sitzung von 1987, finden sich gesammelt in: Metropolit Papandreu Damaskinos (Hg.), *Theologikai Dialogoi. Mia Orthodoxos Prooptikē*, Thessaloniki 1986, 241-285. Eine neue Edition der Dialogtexte mit den beiden authentischen Fassungen in griechischer und deutscher Sprache sowie mit einer französischen, englischen, russischen und rumänische Übersetzung könnte vielleicht die konkreten Texte der Vergessenheit, in die sie mittlerweile geraten sind, entreissen.

Weitere Veröffentlichungen in: *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 238-291; H. Meyer u.a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene* 1: 1931-1982, Paderborn/Frankfurt a.M. 1983/1991<sup>2</sup>, 23-53; 2: 1982-1990, Paderborn/Frankfurt a.M. 1992, 19-49 (deutsch); H. Meyer, J. Gros u.a. (Hg.) *Growth in Agreement* I, New York/Geneva 1984, 389-419; II: 1982-1998, Geneva/Grand Rapids MI 2000, 248-268 (englisch – die Übersetzung, die sich von derjenigen der *IKZ*-Ausgabe unterscheidet, ist oft missverständlich oder schlicht falsch!); S.J. Voicu, G. Cereti u.a. (Hg.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologica interconfessionale* 1: Dialoghi internazionali 1931-1984, Bologna 1984, 1213-1254; 3: Dialoghi internazionali, Bologna 1995, 1149-1175 (italienisch). Eine polnische Übersetzung findet sich in: U. Küry, *Kościół Starokatolicki. Historia, nauka, dążenia. Tłumaczenie i opracowanie naukowe pod kierunkiem bpa. prof.dr.hab. Wiktora Wysoczańskiego*, Warszawa 1996, 556-601 (eine erweiterte Neuauflage soll 2013 erscheinen).

ekklesiologisch betrachtet als Konsens oder zumindest als Konvergenz herausgestellt hat und so ein gemeinsames Zeugnis im heutigen weltweiten ökumenischen Bemühen um Einheit der Christen und Gemeinschaft der Kirchen darstellt. Dabei berühre ich abschliessend zwei für den Altkatholizismus<sup>2</sup> schwierige Fragen im Rahmen der erwähnten Konvergenz.

## Phasen der altkatholisch-orthodoxen Beziehungen

Wir können vier verschiedene Phasen unterscheiden.<sup>3</sup> **Die erste Phase** umfasst die Jahre **1870-1889**, das heisst die Zeit, in der die altkatholische Bewegung sich im Gefolge der Auseinandersetzung um die Papstdekrete des Ersten Vatikanischen Konzils in den deutschsprachigen Ländern als Kirche zu organisieren begann. Sie stiess einerseits auf das frühe Interesse von orthodoxen Theologen, andererseits positionierte sie sich selbst auch in ihren ersten Verlautbarungen nahe zur orthodoxen Tradition.

Dazu einige knappe Hinweise. Der Erste Altkatholikenkongress vom September 1871 in München skizzierte eine kirchlich-theologische Programmatik, die sogenannte Münchener Erklärung. Im dritten Abschnitt wird zum Stichwort 'Reform' eine doppelte Zielsetzung formuliert: einerseits eine im Geist der Alten Kirche zu vollziehende 'verfassungsmässig geregelte Teilnahme' der Getauften, zumal der Laien, 'an den kirchlichen Angelegenheiten', andererseits ein differenziert gesehener Prozess der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft<sup>4</sup>. Im Blick auf die zweite (heute würden wir sagen: ökumenische) Zielsetzung werden drei Kirchenkörper genannt:

---

Die einzelnen Texte wurden jeweils nach ihrer Publikation griechisch und französisch veröffentlicht in: *Episkepsis* (Chambésy GE); russisch in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Moskau); rumänisch in: *Ortodoxia* (București), usw.

<sup>2</sup> Neuere Einführungen in: U. von Arx: *The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht*, in: P. Avis (Hg.), *The Christian Church. An Introduction to the Major Traditions*, London 2002, 157-185; J. Visser, *The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 3 (2003) 68-84. Speziell zur Ekklesiologie vgl. auch die altkatholischen Beiträge in: U. von Arx, P. Avis, M. Ploeger (Hg.), *Towards Further Convergence: Anglican and Old Catholic Ecclesiologies*, Beiheft zu *IKZ* 96 (2006).

<sup>3</sup> U. von Arx, *Vertane Chancen. Der Dialog zwischen der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche*, in: Bischof Evmenios von Lefka u.a. (Hg.), *Die orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Festschrift Anastasios Kallis*, Frankfurt 1999, 199-222, hier: 200-211.

<sup>4</sup> Der dritte Abschnitt lautet: 'Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und canonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Missbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volks auf verfassungsmässig geregelte Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde, – wobei, unbeschadet der kirch-

a) Hinsichtlich der Kirche von Utrecht, die letztlich wegen eines Konflikts mit dem Papst über die Rechte der Ortskirche seit 1723/24 nicht mehr in Gemeinschaft mit Rom stand, wird ausgeführt, es bestehe kein dogmatischer Unterschied. Das hat sich insofern bestätigt, als die Bischöfe der mit der Zeit sich konstituierenden altkatholischen Kirchen letztlich durch den niederländischen Episkopat in die apostolische Sukzession eingegliedert wurden. 1889 stellten die drei Bischöfe des Erzbistums Utrecht mit den Bischöfen der deutschen und schweizerischen Altkatholiken für ihre Kirchen die volle kirchliche Gemeinschaft fest. Diese Gemeinschaft erhielt später den Namen 'Utrechter Union der altkatholischen Kirchen'; ihr schlossen sich weitere bischöfliche Ortskirchen in anderen Ländern an.

b) Im Blick auf die Orthodoxie wird festgestellt, dass die Trennung 'in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden' begründet sei. Diese Formulierung zielt, wie sich später herausstellte, auf die *Filioque*-Frage, sie galt also den Verfassern des Münchener Programms als lösbar – deshalb die Hoffnung auf eine 'Wiedervereinigung'.

c) Hinsichtlich der protestantischen und bischöflichen, das heisst der anglikanischen Kirchen, wird mit einem längeren Weg gerechnet, der zur 'Verständigung' führen soll; was das genau heisst, bleibt undeutlich.

Für den ökumenischen Aspekt der deutschsprachigen altkatholischen Bewegung ist der Zweite Altkatholikenkongress vom September 1872 in Köln noch wichtiger gewesen als der erste in München. Professor Joseph Hubert Reinkens (1821-1896), der spätere erste deutsche altkatholische Bischof, stellte den Antrag, eine Unionskommission einzusetzen, die das ein Jahr zuvor skiz-

---

lichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können.

Wir erklären, dass der Kirche von Utrecht der Vorwurf des Jansenismus grundlos gemacht wird, und folglich zwischen ihr und uns kein dogmatischer Gegensatz besteht.

Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist.

Wir erwarten unter Voraussetzung der angestrebten Reformen und auf dem Wege der Wissenschaft und der fortschreitenden christlichen Cultur allmählig (= allmählich) eine Verständigung mit den protestantischen und den bischöflichen (= anglikanischen) Kirchen.' Vgl. Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München, München 1871, 221-223; J.F. von Schulte, *Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*, Giessen 1887 (Nachdruck: Aalen 1965 und 2002), 22-24, hier: 23f.; U. Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, 2. Auflage hg. von C. Oeyen, Stuttgart 1978 (=1982<sup>3</sup>), 450-452, hier: 451. Vgl. auch knapp Métropolitou Sardeōn Maximou, *Palaiokatholikosmos kai Orthodoxia*, in: ders., *Sylogē meletōn kai keimenōn* (hg. von Metropolit Damaskinos der Schweiz, Katerinē (1966<sup>1</sup>) 1998, 291-474, hier: 349.



zierte Programm vorantreiben sollte. Daraus sei die folgende, etwas pathetisch klingende Aussage zitiert:

Dabei bleiben wir in dem Bewusstsein, dass wir einen einigen Grund unter unseren Füßen haben, dass wir die heilige Schrift gemeinsam haben, dass wir die ökumenischen Bekenntnisse der ersten allgemeinen Concilien wie aus Einem Munde bekennen, dass wir die gesammte Wissenschaft der Kirchenväter einmüthig die unserige nennen, dass wir die Märtyrer des christlichen Alterthums in gleicher Weise als die unserigen verehren, dass das christliche Leben des Alterthums unser gemeinsames Leben ist, dass wir Eins sind in dem Gebete, dass wir uns als Brüder erkennen, dass wir einig sind in der Liebe.<sup>5</sup>

Diese Unionskommission, zu deren nominellen Vorsitzenden Professor Ignaz von Döllinger (1799-1890) gewählt wurde, traf sich (ohne den bereits abgereisten Döllinger) unmittelbar nach dem Kongress in Bonn mit Delegierten von orthodoxen und anglikanischen Vereinen. Diese hatten mit dem Wissen ihrer Kirchenleitungen am Kölner Kongress teilgenommen, was als eine positive Reaktion auf den Münchener Appell von 1871 zu werten ist. Es handelt sich einerseits um die Sankt Petersburger Sektion der Gesellschaft der Freunde geistlicher Aufklärung (*Obščestvo ljubitelej duhovnago prosveščeniija*), die als solche 1862 in Moskau gegründet wurde und deren Sankt Petersburger Zweig speziell den Kontakt mit der altkatholischen Bewegung pflegen sollte. Sie war in Köln vertreten durch den Rektor der Geistlichen Akademie in Sankt Petersburg, Protopresbyter Ivan Janyšev, und den Laientheologen Aleksandr Kireev (1832-1910). Andererseits vertraten auf anglikanischer Seite ein englischer und ein amerikanischer Bischof die *Anglo-Continental Society*, die 1853 von Revd. Frederick Meyrick (1827-1906) gegründet worden war und eine ältere *High Church*-Richtung der Kirche von England in Abgrenzung gegenüber *popery and puritanism* pflegte und diese in verschiedenen Ländern Europas als kirchliches Reformprogramm zu fördern suchte. Auf der Zusammenkunft wurde in allgemeiner Weise die Prinzipien der anstehenden gemeinsamen Arbeit umschrieben. Zentral ist die grundlegende Orientierung an der 'Alten Kirche'.

Die Arbeit kam freilich nur langsam in Gang, denn es gab ja noch keine praktische Erfahrung für ökumenische Gesprächsprozesse. Immerhin kam es zu einem Austausch von orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Entwürfen über die zu behandelnden Themen<sup>6</sup>. Sie wurden teilweise aufgenom-

<sup>5</sup> Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses zu Köln. Offizielle Ausgabe, Köln-Leipzig 1872, 73-79, hier: 78f.

<sup>6</sup> Vgl. etwa F. Meyrick (Hg.), *Correspondence Between Members of the Anglo-Continental Society and (1) Old Catholics, (2) Oriental Churchmen*, London 1874; ders. (Hg.), *Correspondence between the Secretaries of the Friends of Spiritual Enlightenment and the Anglo-Continental Society, containing Statements on the Validity of Anglican Orders, the Eternal Procession of the Holy Ghost, the Intercession and Invocation of Saints*, London 1875; ders. (Hg.), *Correspondence of the Anglo-Continental*

men in den bekannten Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875. Diese gelangten unter der magistralen Leitung von Döllinger zu einer Reihe von Thesen, die zum Teil anglikanisch-alkatholisch bilateral, zum Teil orthodox-anglikanisch-alkatholisch trilateral in konfessionell kontroversen Fragen einen Konsens formulierten. Die zweite Konferenz von 1875 war praktisch ganz der *Filioque*-Frage gewidmet. Eine geplante dritte Unionskonferenz kam nicht zustande, und so fand dieser beachtliche ökumenische Aufbruch ein frühes Ende. Beachtlich war er schon deshalb, weil sich in Bonn etwa zwei beziehungsweise vier Dutzend anglikanische und fünf beziehungsweise 22 orthodoxe Theologen<sup>7</sup> mit alt-katholischen<sup>8</sup> (und einigen wenigen evangelischen) Theologen trafen, um – wie es Döllinger 1875 in der Einladung formuliert hatte –

(...) ein erneuertes gemeinschaftliches Bekenntnis jener christlichen Hauptlehren herbeizuführen, welche die Summe der von der ursprünglichen ungeteilten Kirche in ihren Symbolen fixierten Glaubenssätze bilden und welche auch jetzt noch zur Lehrnorm der grossen, in der Continuität der frühern Christenheit stehenden religiösen Genossenschaften gehören.<sup>9</sup>

Ich bin deshalb etwas länger bei der ersten Phase des orthodox-alkatholischen Dialogs verweilt, weil diese in der alkatholischen Rückerinnerung zugleich auch als erste Phase der anglikanisch-alkatholischen Beziehungen gilt. Anders gesagt: Aus einer alkatholischen Perspektive sind die ökumenischen Zielset-

---

*Society with Oriental Churchmen and Old Catholics*, III, London 1876. Die wichtigsten Texte finden sich auf Deutsch in: *Deutscher Merkur* 5 (1874) 65-67. 113-114. 277-279. Die im Zusammenhang mit den Bonner Unionskonferenzen entstandene Broschürenliteratur, zumal in englischer Sprache, ist vom Umfang her beachtlich.

<sup>7</sup> Sie kamen aus Russland, Konstantinopel, Griechenland (Erzbischof Lykourgos von Syra und Tenos, die Professoren Nikolaos M. Damalas und Zēkos Rhōsēs), Rumänien sowie aus der serbischen Orthodoxie. Damalas gründete 1875 in Athen mit der *‘Adelphotēs tōn Christophilōn’* einen Verein, dessen Zielsetzungen mit denen der St. Petersburger Sektion der ‘Freunde’ weitgehend übereinstimmten; dem Zentralkomitee gehörten neben Rhōsēs, der allerdings dem Altkatholizismus gegenüber zunehmend kritisch eingestellt war, auch noch Nikēphoros Kalogeras und A. Diomēdes Kyriakos an. Dessen Tätigkeit anhand griechischer Quellen aufzuarbeiten, wäre ein Desiderat der Forschung.

<sup>8</sup> Das Erzbistum Utrecht war in diesem ganzen Prozess durch keinen Repräsentanten beteiligt! Dazu sei nur angemerkt, dass die niederländischen Altkatholiken erst 1922, nachdem sie die deutschsprachige alkatholische Programmatik der 1870er Jahre rezipiert hatten, in der Lage waren, ‘den katholischen Charakter der griechischen oder morgenländischen Kirche [zu] anerkennen’; vorher galten ihnen die Orthodoxen gemäss der nachtridentinisch-römischen Auffassung als Schismatiker (siehe unten).

<sup>9</sup> Vgl. *Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen*, hg. von H. Reusch, Nachdruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875, mit einer Einführung von G. Esser, Bonn 2002, S. 1 des 2. Bandes. Die beiden Berichte wurden auch ganz oder teilweise in andere Sprachen übersetzt.

zungen, wie sie erstmals im Münchener Programm formuliert wurden, mehr oder weniger konsequent trilateral mit den Orthodoxen *und* den Anglikanern vorangetrieben worden. Auf die Einzelheiten kann ich hier natürlich nicht eingehen.<sup>10</sup> Diese Einschätzung stimmt umgekehrt aber nur eingeschränkt für die orthodoxe und die anglikanische Seite, denn diese berücksichtigten kaum oder gar abwehrend die jeweils dritte (d.h. anglikanische<sup>11</sup> bzw. orthodoxe) Seite im Blick auf ihre bilateralen Beziehungen zu den Altkatholiken.

Die **zweite Phase** der orthodox-alkatholischen Beziehungen von **1889-1919** ist geprägt durch den kirchenamtlichen Dialog zwischen der seit 1889 konstituierten Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz der Utrechter Union (IBK) und der Russischen Orthodoxen Kirche. Zwei offizielle Kommissionen – die Sankt Petersburger und die Rotterdamer Kommission – tauschten zwischen 1893 und 1913 Gutachten aus. In ihnen wurden vorzüglich die *Filioque*-Frage, die angemessene Terminologie für die *metabolē* der eucharistischen Gaben und der Status der alkatholischen Weihen thematisiert. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die bolschewistische Machtergreifung liessen diese Phase irgendwie ergebnislos enden, auch wenn das Allrussische Landeskonzil von 1917/18 kurz vor seiner Auflösung eine Resolution verabschiedete, in der die Bemühungen von Altkatholiken (und Anglikanern) für eine kirchliche Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche erwähnt und Vorschläge zu ihrer raschen Umsetzung gemacht werden.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. meine noch nicht abgeschlossene Arbeit 'The Historical Background to the (Old Catholic – Anglican) Bonn Agreement' von 1931, deren Hauptergebnisse ich 2005 auf der Anglikanisch-Altkatholischen Theologentagung in Leeds 2005 vortrug (dort auch die hier fehlenden Belege für den historischen Teil des vorliegenden Referats). Die Arbeit bemüht sich um eine Korrektur der alkatholischen Historiographie, welche bisher die alkatholischen Beziehungen zur orthodoxen und zur anglikanischen Kirche in zu stark getrennten Darstellungen geboten hat. Das trifft teilweise auch noch zu auf die umfangreiche Arbeit von H. Rein, *Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz*, 2 Bände, Bern 1993/1994.

<sup>11</sup> Für eine frühe orthodoxe Kritik an der Einbeziehung der Anglikaner – genauer der Richtung, die in den *Thirty-Nine Articles* zum Ausdruck kommt – vgl. J. Janyschew, *Ueber das Verhältnis der Altkatholiken zur Orthodoxie*, Wiesbaden 1891, 27-29; ders., *Ist die Glaubenslehre der anglo-americanischen Kirche wirklich orthodox-katholisch?* Berlin 1892; vgl. auch (Ivan Sergeevič Aksakov) *Brief an Döllinger von einem Laien der russischen orthodoxen Kirche*, Berlin 1872.

<sup>12</sup> Vgl. G. Florovsky, *Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century*, in: ders., *Aspects of Church History. Collected Works IV*, Belmont MA 1975, 213-277 (300-313), hier: 272; G. Schulz, *Der Beschluss des Konzils der Orthodoxen Kirche in Russland 'Über die Vereinigung der Kirchen' vom 7./20.9.1918*, in: W. Brändle, R. Stolina (Hg.), *Geist und Kirche. Festschrift Eckhard Lessing*, Frankfurt a.M. 1995, 249-265.

Die **dritte Phase** von **1920-1960** ist gekennzeichnet durch neue Initiativen zur Wiederaufnahme der früheren Bemühungen um eine orthodox-alkatholische Kirchengemeinschaft. Von orthodoxer Seite ging sie nunmehr vom Ökumenischen Patriarchat aus. Die erste Hälfte dieser Phase ist zudem von einer neuen trilateralen Konstellation geprägt: In die intensiven orthodox-anglikanischen Kontakte nach dem Ende des Ersten Weltkriegs werden zunehmend auch die Altkatholiken einbezogen.<sup>13</sup>

Neu ist, dass diese dritte Phase sich im Kontext der Ökumenischen Bewegung abspielt. Wichtig ist die 'Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung', die 1910 aus einer Initiative der amerikanischen Episkopalkirche entstand. Die 'Vorkonferenz' von Genf 1920 und die erste 'Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung' 1927 in Lausanne waren wichtige Begegnungsorte für Christen aus ganz verschiedenen Traditionen. In jener Zeit galten Orthodoxe, Anglikaner und Altkatholiken als der katholische Flügel der Ökumenischen Bewegung<sup>14</sup> – Papst Pius XI. hatte bekanntlich 1928 jede Beteiligung der römisch-katholischen Kirche verboten.

1925 setzte der Internationale Altkatholikenkongress mit drei Resolutionen ein Signal für eine erwünschte Wiederaufnahme der trilateralen Bemühungen um kirchliche Gemeinschaft mit Orthodoxen und Anglikanern.<sup>15</sup> Das wurde dadurch möglich, dass der niederländische alkatholische Episkopat die Gültigkeit der anglikanischen Weihen offiziell anerkannt hatte<sup>16</sup> – übrigens zwei beziehungsweise drei Jahre nach entsprechenden Kundgebungen der orthodoxen Ortskirchen von Konstantinopel, Jerusalem und Zypern.<sup>17</sup> Die deutschsprachigen Altkatholiken hingegen hatten schon früher diesbezüglich keine Bedenken; aber erst jetzt konnte die alkatholische Bischofskonferenz mit einer Stimme sprechen. Zwei der Resolutionen (denen allerdings nur der Cha-

---

<sup>13</sup> Vgl. neben der in Anm. 3 erwähnten Arbeit auch: U. von Arx, Der orthodox-alt-katholische Dialog. Anmerkungen zu einer schwierigen Rezeption, in: *IKZ* 87 (1997) 184-224, hier: 185-187 mit den Anmerkungen 4-19.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. W.A. Visser't Hooft, *Le catholicisme non-romain*, Paris 1933.

<sup>15</sup> *IKZ* 15 (1925) 229; 242; 265. Der erwähnte trilaterale Charakter zeigt sich auch in einer damals veranstalteten Quellenpublikation: W. Herzog (Hg.), *Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus*, *IKZ* 15 (1925) 3-26.

<sup>16</sup> *IKZ* 12 (1922) 134.

<sup>17</sup> G.K.A. Bell (Hg.), *Documents on Christian Unity 1920-30*, Oxford 1930, 93-99. Allerdings haben diese Beschlüsse trotz einer ausführlichen Behandlung keine pan-orthodoxer Ratifizierung erfahren, vgl. *Actes de la conférence des chefs et des représentants des églises orthodoxes autocéphales, réunis à l'occasion de la célébration solennelle des fêtes du 500ème anniversaire de l'autocéphalie de l'église orthodoxe russe, 8-18 juillet 1948*, Moskau 1950, I: 292-381 (trois exposés); II, 242-296 (Délibérations de la Commission chargée de l'étude de la question 'De la Hiérarchie anglicane') bzw. 445-457 (Résolution sur la question 'De la Hiérarchie anglicane'). Eine entsprechende panorthodoxe Erörterung der alkatholischen Weihen hat es m.W. nie gegeben; dafür war der Altkatholizismus politisch auch viel zu unbedeutend.

rakter einer starken Empfehlung zukommt, die aber auch von den anwesenden Bischöfen unterstützt wurden) hoffen auf eine Neuaufnahme offizieller Kontakte mit Anglikanern und Orthodoxen; eine dritte Resolution begrüsst die Bestrebungen der 'Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung' und formuliert als erstes ökumenisches Ziel 'die Interkommunion der katholischen Kirchen' – was zu jener Zeit, wie gesagt, in erster Linie Orthodoxe, Anglikaner<sup>18</sup> und Alt-katholiken meinte.

In diesem Kontext ist dann auch – wiederum in altkatholischer Perspektive – einzuordnen, was die Jahre 1930/31 brachten: Auf der Lambeth Konferenz 1930 äusserten Delegationen von altkatholischen und orthodoxen Bischöfen ihr Interesse an einem fortgesetzten Dialog mit den Anglikanern; die altkatholische Delegation war angeführt vom Erzbischof von Utrecht, die orthodoxe (in Absprache mit dem Ökumenischen Patriarchat) vom Patriarchen von Alexandrien, dem *in oecumenicis* charismatischen Meletios Metaxakēs. Im Jahr 1931 kam es zu drei bilateralen Konferenzen offizieller Delegationen: Am 2. Juli trafen sich in Bonn Altkatholiken und Anglikaner, am 15.-20. Oktober in London Orthodoxe und Anglikaner und eine Woche später, am 27.-28. Oktober, wieder in Bonn Orthodoxe und Altkatholiken. Die Wahl von Bonn als Ort der Gespräche mit den Altkatholiken war natürlich eine Reverenz an die trilateralen Bonner Unionsgespräche von 1874/75. Die Ergebnisse der drei Dialogrunden entsprachen allerdings nicht den mehr oder weniger klaren Erwartungen, die ein Jahr zuvor geäussert worden waren. Auf die Hintergründe und Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen.<sup>19</sup>

Was die altkatholische Seite betrifft, so kam es mit den Anglikanern zur 'Bonner Vereinbarung', welche die Basis für die seither bestehende kirchliche Gemeinschaft (früher 'Interkommunion' genannt) mit der *Anglican Communion* ist. Auffällig im Blick auf die altkatholische Programmatik der 1870er Jahre ist, dass die Vereinbarung keine gemeinsame Glaubensgrundlage artikuliert, sondern nur festhält, jede Seite glaube, dass die andere 'alles Wesentliche des christlichen Glaubens festhalte'.<sup>20</sup> Auch das dazugehörige Protokoll der

---

<sup>18</sup> Ein Beispiel für die trilaterale Perspektive bietet das 1920 von der amerikanischen Episkopalkirche verabschiedete Grundlagendokument mit dem Titel 'Terms of Agreement between the Eastern Orthodox, Old Catholic and Anglican Churches, Proposed as Basis of Restoration of Corporate Unity and Intercommunion', das eine positive Antwort des *locum tenens* des Ökumenischen Thrones erfuhr, aber in der Kirche von England und ihren an den Orthodoxen interessierten Kreisen wenig Unterstützung fand; vgl. Bell (Hg.), Documents (*supra*, Anm. 17), 49-15.

<sup>19</sup> Vgl. die *supra*, Anm. 10, genannte Arbeit.

<sup>20</sup> '1. Each communion recognises the catholicity and independence of the other and maintains its own. 2. Each communion agrees to admit members of the other communion to participate in the sacraments. 3. Intercommunion does not require from either communion the acceptance of all doctrinal opinion, sacramental devotion, or liturgical practice characteristic of the other, but implies that each believes the other to hold all the essentials of the Christian faith.'

eintägigen Sitzung gibt darüber keine befriedigende Auskunft.<sup>21</sup> Das hat unter anderem damit zu tun, dass auf anglikanischer Seite – meines Wissens erstmals in den bisherigen bilateralen Beziehungen – auch die Richtung der *Evangelicals* explizit berücksichtigt wurde, um sie mit ins Boot zu holen.

Die Sitzung mit den Orthodoxen, die auch als Weiterführung von bilateralen Gesprächen im Rahmen der ‘Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung’ in Genf 1920 und Lausanne 1927 verstanden wurde, erbrachte gemäss dem Protokoll eine weitgehende Übereinstimmung in den (in eher unsystematischer Weise) aufgeworfenen theologischen Fragen. Einige der anwesenden Orthodoxen, darunter der Vorsitzende, Metropolit Germanos (Strēnopoulos), äusserten sich dahingehend, dass sie eine altkatholisch-orthodoxe ‘Interkommunion’ (*mustēriakē koinōnia*) befürworteten; allerdings könne dies nur die geplante panorthodoxe Prosynode beschliessen.<sup>22</sup>

Die altkatholische Seite war damals der festen Überzeugung, es bedürfe nur dieser orthodoxen Prosynode, um mit den Orthodoxen in einer Kirchengemeinschaft zu stehen, die irgendwie auch die Anglikaner einschliesst – entsprechend der trilateralen Dimension der 1870er Jahre, die um 1930 in einer neuen Weise anscheinend wieder auflebte.<sup>23</sup> Ihnen blieb die 1932 in der Zeitschrift *Orthodoxia* geäusserte in Kritik von Metropolit Germanos an der ‘Bon-

---

1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der andern und hält ihre eigene aufrecht. 2. Jede Kirchengemeinschaft stimmt der Zulassung von Mitgliedern der andern zur Teilnahme an den Sakramenten zu. 3. Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der ändern eigentümlich ist, sondern schliesst in sich, dass jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.’

<sup>21</sup> *Report of the Meeting of the Commission of the Anglican Communion and the Old Catholic Churches held at Bonn on Thursday, July 2, 1931*, London 1931 (wiederabgedruckt in: *Lambeth Occasional Reports 1931-8*, London 1948, 1-38, hier: 12-27); *IKZ* 21 (1931) 146-161.

<sup>22</sup> Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und der orthodoxen Kommission in Bonn am 27. und 28. Oktober 1931, *IKZ* 22 (1931) 18-27; Hai scheseis tōn ekklesiōn Orthodoxou kai Palaiokatholikēs, *Orthodoxia* 7 (1932) 156-162, 210-213; 504-515, 615-617; Relations between the Orthodox and Old Catholic Churches, *The Christian East* 13 (1932) 91-98.

<sup>23</sup> Ein weiteres Indiz für diese trilaterale Dimension ist der Umstand, dass die Anglikaner auf der Sitzung der gemeinsamen anglikanisch-orthodoxen Kommission vom 15.-20. Oktober das Ergebnis der altkatholisch-anglikanische Bonner Gespräche vom 2. Juli den Orthodoxen präsentierten und dass diese ihrerseits erklärten, sie würden das Ergebnis der (geplanten) Prosynode zur Begutachtung (*exetasis*) vorlegen; vgl. *Report of the Joint Doctrinal Commission Appointed by the Ecumenical Patriarch and the Archbishop of Canterbury for Consultation on the Points of Agreement and Difference between the Anglican and the Eastern Orthodox Churches*, London 1932, 20f. (englisch-griechisch); reprinted in: *Lambeth Occasional Reports 1931-8*, London 1948, 58f.

ner Vereinbarung' unbekannt<sup>24</sup>, wobei es schwer verständlich ist, warum dieser bei den wiederholten späteren Teilnahmen an Altkatholikenkongressen den Altkatholiken gegenüber die orthodoxen Vorbehalte nicht auf den Tisch gelegt hat.

Orthodoxe (wie übrigens auch anglikanische) Bischöfe und Referenten hielten weiterhin durch ihre Präsenz auf diesen von Geistlichen und Laien besuchten Kongressen die Erwartung eines nächsten Schrittes wach. Deshalb waren die verantwortlichen Altkatholiken – denen der Umstand anscheinend nicht hinreichend bewusst war, dass sie tendenziell mit den Orthodoxen eine maximalistische, mit den Anglikanern eine minimalistische Ausformulierung der Glaubenslehre verfolgten<sup>25</sup> – geradezu schockiert, als sie 1966 (neben den Übereinstimmungen) die Liste von Differenzen zur Kenntnis nehmen musste, welche die Interorthodoxe Theologische Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken in Belgrad erstellt hatte. Doch damit stehen wir bereits in der nächsten Phase.

Die **vierte Phase (ab 1960)**<sup>26</sup> ist gekennzeichnet durch die erstmals wirklich gesamtorthodoxe Dimension des Dialogs mit der Altkatholischen Kirche,<sup>27</sup> wie sie in der Absichtserklärung der Ersten Panorthodoxen Konferenz von 1961 auf Rhodos zum Ausdruck kam und 1964 durch die Bildung einer Interorthodoxen Theologischen Kommission bestätigt wurde. Deren 1966 aufgezählte Vorbehalte und Fragen konnte die altkatholische Bischofskonferenz weithin auffangen, indem sie sich entschloss, zu bestimmten Themen offizielle Aussagen zu machen. Bisher weigerte sie sich, das zu tun, aus der Befürchtung damit würde so etwas wie eine *confessio*, ein Glaubensbekenntnis in Konkurrenz oder Ergänzung zum Nizäno-Konstantinopolitanum aufgestellt. Es handelt sich bei den Verlautbarungen der Bischofskonferenz um die 'Erklärung zur *Filioque*-Frage'

<sup>24</sup> Mētropolitou Thuateirōn Germanou, Mustēriakē koinōnia metaxu Palaiokatholikōn kai Anglikanōn, *Orthodoxia* 7 (1932) 82-88, 117-121, vgl. ders., Towards Reunion, *The Christian East* 13 (1932) 8-29, hier: 24-29.

<sup>25</sup> Gegenüber den Anglikanern war offenbar der Umstand, dass diese sich explizit als Kirche in Kontinuität mit der vorreformatorischen Kirche und ihrer apostolischen Sukzession verstanden, der entscheidende Punkt, dass die altkatholischen Kommissionsmitglieder (und in der Folge auch die IBK) die damals so genannte 'Interkommunion' eingingen.

<sup>26</sup> Eine der Intention nach vollständige (und laufend ergänzte) Bibliographie dazu in: U. von Arx, Evaluation of the Orthodox – Old Catholic Dialogue (Consultation on Dialogues between Orthodox and other Member Churches of CEC, Pullach, Germany, 23-25 June 2008), *Reseptio* [Helsinki] 1/2009, 76-98, hier: 90-98. ([http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/10FE7C6FC73BEDC2C22576F2004102B3/\\$FILE/Reseptio1\\_2009.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/10FE7C6FC73BEDC2C22576F2004102B3/$FILE/Reseptio1_2009.pdf)).

<sup>27</sup> Die in den ersten beiden Phasen dominierende russische Orthodoxie war aus politischen Gründen beim Dialog 1931 nicht vertreten und hatte davon offenbar lange Zeit auch keine Kenntnis erhalten.

sowie den sogenannten 'Glaubensbrief'; letzterer greift die Themen 'Die Offenbarung und ihre Überlieferung', 'Die Kirche und die Sakramente' und 'Das Prinzip der Einheit' auf.<sup>28</sup>

Nachdem die Methode der Kommissionsarbeit geklärt und der systematisch angeordnete Themenkatalog festgestellt worden war, konnte 1975 in Chambésy die erste Vollversammlung der Gemischten Orthodox- Altkatholischen Theologischen Kommission stattfinden. In insgesamt 7 Vollversammlungen verabschiedete die Gemischte Kommission insgesamt 26 Texte zur Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Sakramentenlehre und Eschatologie, wobei der letzte Text von 1987 'Kirchengemeinschaft – Voraussetzungen und Folgen' das thematisiert, was das eigentliche Ziel des bisherigen Dialogs in all seinen Phasen war und immer noch ist.<sup>29</sup> Unter jedem der 26 Texte steht die Einschätzung: 'Der obige Text (...) gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt Katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.'

Der auf Kommissionsebene erfolgreich abgeschlossene Dialog blieb aber folgenlos, ja er schien zu versanden. Ich mache einige Bemerkungen zur altkatholischen Seite: Die Synoden der altkatholischen Kirchen, die dem Münchener Programm von 1871 entsprechend aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt sind,<sup>30</sup> stimmten zwar in den Jahren 1990-1998, bei allen teilweise kritischen Bemerkungen zu einzelnen Formulierungen der Dialogtexte, den Er-

<sup>28</sup> IKZ 61 (1971) 65-70. Griechische Übersetzungen in: I. Kalogērou (1971) und I. Karmirēs, *Orthodoxia kai Paläokatholikismos* 4, Athen 1972, 11-17.

<sup>29</sup> I. *Gotteslehre*: 1. Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung / 2. Der Kanon der Heiligen Schrift / 3. Die Heilige Dreifaltigkeit. – II. *Christologie*: I. Die Menschwerdung des Wortes Gottes / 2. Die hypostatische Union / 3. Die Gottesmutter. – III. *Ekklesiologie*: 1. Wesen und Eigenschaften der Kirche / 2. Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen / 3. Die Grenzen der Kirche / 4. Die Autorität der Kirche und in der Kirche / 5. Die Unfehlbarkeit (Untrüglichkeit) der Kirche / 6. Die Synoden der Kirche / 7. Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession / 8. Das Haupt der Kirche. – IV. *Soteriologie*: 1. Das Erlösungswerk Christi / 2. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils. – V. *Sakramentenlehre*: 1. Die Sakramente oder Mysterien der Kirche / 2. Die Taufe / 3. Die Firmung / 4. Die heilige Eucharistie / 5. Die Busse / 6. Die Krankensalbung / 7. Die Ordination / 8. Die Ehe. – VI. *Eschatologie*: 1. Die Lehre von der Vollendung. – VII. *Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen*.

<sup>30</sup> Aus diesem Grund haben altkatholische Theologen zuhanden der ortskirchlichen Synoden, so gut es ging, allgemein verständliche Zusammenfassungen verfasst. Das war keine leichte Aufgabe, da der von der Gemischten Kommission festgestellte theologische Konsens zwischen beiden Kirchen auf der gemeinsamen patristischen Grundlage beruht (deshalb gibt es faktisch nur Zitate der Kirchenväter, aber nicht aus der Gegenwart); diese ist aber ohne eine hermeneutische Besinnung auch interessierten Laien nicht umfassend vermittelbar; vgl. dazu: H. Aldenhoven, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: Von Arx (Hg.), *Koinonia (supra, Anm. 1)*, 27-44.



gebnissen grundsätzlich zu.<sup>31</sup> Danach aber erlosch das Interesse der altkatholischen Öffentlichkeit. Es war schon während des Dialogs trotz dessen dynamischen Verlaufs nicht gross.<sup>32</sup> Das war einmal die Folge des während Jahrzehnten gewachsenen Eindrucks, die von eigenen Bischöfen und Theologen beschworene Nähe der altkatholischen Kirche zur Orthodoxe verharre im virtuellen Raum einer blossen Freundschaftsrhetorik. Dies stand in deutlichem Kontrast zur kirchlichen Gemeinschaft mit den Anglikanern: Diese war trotz der fragilen theologischen Basis der 'Bonner Vereinbarung' von 1931 mit der Zeit für engagierte Glieder der Kirche – von Jugendgruppen, Kirchgemeinden, Theologen bis hin zu Bischöfen – zu einer erfahrbaren Wirklichkeit geworden. Dazu kam die doppelte Befürchtung, (a) die Altkatholiken müssten um der Gemeinschaft mit den Orthodoxen willen die Gemeinschaft mit den Anglikanern irgendwie aufgeben; (b) das im Kirchenvolk mittlerweile entstandene starke Verlangen nach der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst müsste aus demselben Grund zurückgesteckt werden.

Es sind nun genau die beiden zuletzt genannten Punkte, die auf orthodoxer Seite für die Sackgasse verantwortlich gemacht werden, in die der bisher einzige erfolgreich abgeschlossene theologische Dialog zwischen der Orthodoxie und einer Westkirche geraten ist.<sup>33</sup> Die beiden Punkte gehören auch zu den Themen, welche die vom Ökumenischen Patriarchat und der IBK im Jahr 2004 eingesetzte gemischte Arbeitsgruppe<sup>34</sup> irgendwie zu erörtern hat, ohne dass diesbezüglich neue Erkenntnisse gewonnen worden wären.

Ich breche hier den historischen Teil meines Referats ab und möchte nun im zweiten Teil zeigen, welche doch beachtlichen ekklesiologischen Kon-

---

<sup>31</sup> Die deutsche altkatholische Kirche letztlich erst 2007. Vgl. *Altkatholische Stellungnahmen zu den Gemeinsamen Texten der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission 1975-1987. Eine Dokumentation im Auftrag der IBK zusammengestellt und herausgegeben von Urs von Arx*, Bern, Juli 2000 (mit einem Nachtrag November 2007), 41 S. (unveröffentlicht). M.W. ist auf orthodoxer Seite nichts Vergleichbares geschehen.

<sup>32</sup> Dazu auch: Von Arx, Dialog (*supra*, Anm. 13), bes. 188f.

<sup>33</sup> Vgl. dazu aus altkatholischer Perspektive: U. von Arx, *Ouketi prosō?* Ein traurig-besorgter Blick auf den orthodox-altkatholischen Dialog, in: *Ekklēsia – Oikumenē – Politikē. Charistēria ston Mētropolitē Adrianupoleōs Damaskēno*. Hg. Diakoino-buleutikē Synleusē Orthodoxias, Athen 2007, 669-692.

<sup>34</sup> Sie umfasst (in der neuen Zusammensetzung seit 2008) je drei Theologen: Metropolit Dr. Michaēl Staīkos (Wien) bzw. (nach dessen unerwartetem Hinschied im Herbst 2011) Bischof von Abydos, Prof. Kyrillos Katerelos (Athen), Prof. Kōnstantinos Delēkōstantēs (Athen/Chambésy) und Prof. Grēgorios Larentzakēs (Graz/Chania); Bischof Dr. Harald Rein (Bern), Prof. Dr. Urs von Arx (Bern) und Dozent Dr. Mattijs Ploeger (Utrecht). Die Arbeitsgruppe ist derzeit vor allem darum bemüht, für eine jüngere Generation von Theologen und interessierten Laien beider Kirchen konkrete Begegnungsmöglichkeiten und wechselseitiges Kennenlernen zu organisieren und so die früher so lebendigen Beziehungen wieder zu vitalisieren.

vergenzen oder gar Übereinstimmungen zwischen unseren beiden Traditionen im weiteren ökumenischen Kontext bestehen. Dabei greife ich auch auf die gemeinsamen ekklesiologischen Texte unseres Dialogs zurück, ohne diese im Einzelnen vorzustellen.<sup>35</sup> Ich orientiere mich beim nun folgenden ekklesiologischen *tour d'horizon* an der im zeitgenössischen ökumenischen Diskurs verwendeten Terminologie; ich werde also – anders als in unseren gemeinsamen Dialogtexten – nicht primär Kirchenväter heranziehen. Ich versuche zudem, das, was ich als Konvergenz und Konsens wahrnehme, aus einer altkatholischen Perspektive darzustellen. Damit liegt ein (individueller) Akt von Rezeption vor, der natürlich der Kritik unterliegt, was ebenfalls zum Prozess der Rezeption gehört.

## Ein gemeinsames ekklesiologisches Zeugnis

### Eine Voraussetzung

Ausgangspunkt ist der Glaube, dass das, was Kirche ist, nur hinreichend in den Blick kommt, wenn sie zuerst als Heils- und Lebensraum verstanden wird, der letztlich im dreieinigen Gott gründet – also in der barmherzigen und liebenden Zuwendung des Vaters zu seiner Schöpfung, die sich in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen hat und vollzieht und deren Vollendung noch aussteht.<sup>36</sup> Auf Grund dieser Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes ist die Kirche ein Mysterium. Das kommt etwa darin zum Ausdruck, dass die Kirche im Glaubenssymbol von Nizäa-Konstantinopel erwähnt wird, und zwar als eine Grösse, auf die sich die Aussage 'wir glauben' im Kontext des Glaubens an den Heiligen Geist bezieht. Menschliche Aussagen über die Kirche haben daher in erster Linie einen doxologischen Charakter; das heisst, die Kirche kann letztlich nicht auf Grund von glaubensexternen Kriterien definiert oder erkannt werden.

Die Kirche als ein für die Menschen geschaffener Heils- und Lebensraum 'in Gott' ist andererseits institutionalisierbar – ja, sie ist auch eine 'Institution', die zum Beispiel nach religionsphänomenologischen und soziologischen Fragestellungen untersucht und beschrieben werden kann. Auch ihre Strukturen und ihre kanonischen Grenzen können thematisiert werden, was für jede ekklesiologische Reflexion oder für ökumenische Fragestellungen unabdingbar ist. Aber auch dies hebt den Mysteriencharakter der Kirche nicht auf.

---

<sup>35</sup> Die acht ekklesiologischen Konsentexte sind vom Umfang und von der Sache her die gewichtigsten Teile des offiziellen Dialogs von 1975-1987. Eine gewisse Ergänzung und Akzentuierung bieten dazu die acht Texte über die Sakramentenlehre, trotzdem sie über weite Strecken einer nachpatristischen westlichen Schultheologie, die auch Eingang in die orthodoxe Theologie gefunden hat, verpflichtet sind.

<sup>36</sup> Vgl. von Arx, *Koinonia* (supra, Anm. 1), 59-62, bzw. Papandreu, *Dialogoi* (supra, Anm. 1), 252-255 ('Wesen und Eigenschaften der Kirche').

Keine ekklesiologische oder sonstige Beschreibung kann ganz einholen, was sie ist. Das ist aber umgekehrt nicht so zu verstehen, dass überhaupt keine Aussage über die Kirche als Ort der Präsenz Gottes in der Welt möglich ist oder dass sie ihrem Wesen nach unsichtbar ist. Vielmehr gilt, dass das Unsichtbare im Sichtbaren präsent ist, dass jede Aussage über die Kirche, weil sie die Kirche Gottes ist, einen letztlich apophatischen Charakter hat. Das alles widerspiegelt schliesslich nur den Umstand, dass die irdische Kirche auf dem Weg in das Reich Gottes ist, auf dessen Vollendung in der Schöpfung Gottes sie zusammen mit der himmlischen Kirche wartet.

In dieser Perspektive sind auch die vier sogenannte Wesensmerkmale der Kirche zu sehen und im theologischen Gespräch einzubringen: Sie ist die Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche

Eine schwierige Frage, die im ökumenischen Gespräch von der reformatorischen Tradition aufgeworfen wird und mit der hier kurz skizzierten Perspektive zusammenhängt, kann ich nur erwähnen: Wie reden wir von der Kirche, wenn in ihr Sünde geschieht, genauer: wenn in ihr anzutreffen ist, was man strukturelle Sünde nennt, die von Verirrungen einzelner Menschen, seien sie Laien oder Priester und Bischöfe, (vielleicht) zu unterscheiden ist? Dies hängt mit der Frage zusammen, wie die Einheit zwischen Christus und Kirche, oft im Sinn von Haupt und Leib verstanden, theologisch so umschrieben wird, dass die Kirche in ihren Gliedern nicht einfach als Verlängerung der Inkarnation erscheint, der Christus nicht mehr als Richter begegnet (vgl. 1 Petr. 4,17).

### **Der Ausgangspunkt:**

#### **Die eucharistisch-episkopal strukturierte Ortskirche<sup>37</sup>**

Ich frage zunächst, wo Kirche als Heils- und Lebensraum den Menschen primär begegnet. Das ist der Fall in der Feier der Eucharistie. Hier wird die Gemeinschaft (*koinōnia*) der vom Geist Gottes berührten Menschen, die in der Taufe beziehungsweise der Taufeucharistie<sup>38</sup> in den Leib Christi eingegliedert

<sup>37</sup> Von Arx, *Koinonia* (*supra*, Anm. 1), 63-65, bzw. Papandreou, *Dialogoi* (*supra*, Anm. 1), 258-261 ('Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen'). Eine Übersicht über die von neueren altkatholischen Theologen in ökumenischem Austausch profilierte eucharistische Ortskirchentheologie bietet: M. Ploeger, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Groningen/Tilburg 2008, 161-233.

<sup>38</sup> Die Taufe bzw. die ganze auf die erste Teilhabe an der hl. Kommunion zielende sakramentale Initiation findet in der Regel in einer Eucharistiefeier statt. Die Taufe wird erwähnt im Glaubenssymbol von Nizäa-Konstantinopel ('Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden'), die Eucharistie im sog. Apostolischen Glaubenssymbol ('Ich glaube an [...] Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden'), wo gemäss verbreiteter Auffassung die zugrundeliegende lateinische Formulierung *sanctorum communionem* eigentlich die 'Teilhabe an den heiligen Gaben (= *sancta*)' nennt; die 'Gemeinschaft der Heiligen (= *sancti*)' ist dann gewissermassen die Folge; vgl. dazu z.B. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954, 5-16.

worden sind, immer wieder neu konstituiert; hier werden sie, was sie sind. Dies geschieht im Hören des Wortes Gottes und im Empfang der geheiligten Gaben – theologisch gesprochen in Wort und Sakrament.

Die Feier der Eucharistie darf nicht isoliert gesehen werden. Um anzudeuten, was Leben in und mit der irdischen Kirche, die auf dem Weg zur künftigen Vollendung des Reiches Gottes ist, impliziert, hat sich in neuerer Zeit in den westlichen Kirchen die Rede von den drei Grundvollzügen der Kirche als eucharistische Gemeinschaft eingebürgert: *leitourgia*, *martyria* und *diakonia*.<sup>39</sup> Gemeint sind damit – in äusserster Kürze angedeutet –: a) der im Gottesdienst (und hier eben zentral in der Eucharistie) gefeierte Glaube, der in unendlicher Vielfalt im dankenden Lobpreis für Gottes Zuwendung zu den Menschen und in der Bitte um deren Vollendung in der *Basileia* Gottes zum Ausdruck kommt; b) die Bezeugung dieses Glaubens im Gottesdienst, vor allem aber in der Lebenspraxis der Getauften oder in kirchlichen Stellungnahmen zu Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die sich aus der biblischen Botschaft aufdrängen; c) die Wahrnehmung ihres heilenden Auftrags gegenüber den konkreten materiellen und psychischen Nöten von Menschen in resoluter Überschreitung ihrer eigenen institutionellen, das heisst kanonischen Grenzen.

Die eucharistische Gemeinschaft der Kirche mit all ihren getauften Gliedern ist dabei gegliedert durch das Gegenüber und Miteinander von geweihten Amtsträgern und Volk, Klerus und Laien. Die Amtsträger führen den Auftrag der Apostel weiter, ohne selbst die fundamentale und einmalige Funktion der Apostel des Herrn zu übernehmen; vielmehr stehen sie als Glieder der Kirche in der apostolischen Sukzession und Kontinuität, die der Kirche als Ganzes zukommt. Der apostolische Auftrag zielt auf die Verkündigung des Evangeliums des menschenliebenden Gottes, wie er sich als Schöpfer, in der Geschichte mit Israel und in der Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes geoffenbart hat. Die Verkündigung kommt zum Ziel, wo Menschen, vom Geist Gottes berührt, zum Glauben an diese Botschaft kommen und als mit Gott und untereinander Versöhnte, als Glieder am Leib Christi, als Brüder und Schwestern der *familia Dei*, in und mit der Kirche leben. Die Kirche als *koinōnia* ist also so etwas wie der Erweis der von Gott initiierten und geschenkten Rechtfertigung, Versöhnung und Heiligung – auch wenn dies durch die Sünde ihrer Glieder immer wieder verdunkelt wird.

In der Zuordnung von eucharistischer Gemeinschaft und der ‘Dualität’ von Klerus und Laien ist bisher offen geblieben, an welche geweihte Amtsträger zu denken ist. Die altkatholische Theologie fasst Episkopat, Presbyterat und Diakonat terminologisch als ‘dreigliedertes apostolisches Amt’ zusammen.

---

<sup>39</sup> Vgl. z.B. *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Geneva 2005, Nr. 34-42 (im Nachfolgedokument ist von dieser Trias nicht mehr die Rede: *The Church. Towards a Common Vision*, FOP 214, Geneva 2013); *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Alt-katholischen Dialogkommission*, Paderborn/Frankfurt a.M., 2009/2010<sup>2</sup> Nr. 13-15.

Sie hält dies für eine bleibende und verpflichtende Vorgabe der Tradition für ihre kirchliche Ordnung, auch wenn sich in den neutestamentlichen Schriften diesbezüglich keine eindeutigen Anordnungen finden.<sup>40</sup> Sie hält dabei den Bischof für den Prototyp des Trägers des apostolischen Amtes und für den eigentlichen Vorsteher<sup>41</sup> der eucharistischen Versammlung der Getauften, auch wenn an den verschiedenen Orten, wo Eucharistie gefeiert wird, diese von Presbytern ('Priestern') geleitet werden.<sup>42</sup>

Diese wechselseitige Beziehung von Eucharistie und Bischof ist das Kriterium für die Bestimmung dessen, was 'Ortskirche' heisst: Die vielen Getauften, die im einen Bischof ihren personalen Mittelpunkt haben, bilden zusammen die Ortskirche, unabhängig davon, in wie vielen politischen Gemeinden oder Ortschaften sie leben.<sup>43</sup> Anders gesagt, die 'Ortskirche' ist identisch mit dem 'Bistum' und nicht etwa mit einer Pfarrgemeinde oder Parochie. Das ist theologisch von Bedeutung, wenn es darum geht, die fundamentale ekklesiale Gösse oder Grundeinheit für die hier vertretene Ekklesiologie zu bestimmen.

Bevor ich nun auf die Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen zu sprechen komme, werfe ich noch einen Blick auf die Stellung des Bischofs und der übrigen geweihten Amtsträger *innerhalb* der Ortskirche (des Bistums), wie sie sich aus altkatholischer Sicht präsentiert. Dieser Punkt ist in unseren Dialogtexten nicht eigens thematisiert worden. Wenn sich auch die Grundordnun-

---

<sup>40</sup> Dies ist eine innere Konsequenz aus der altkatholischen Grundorientierung an Glauben, Verfassung und Gottesdienst, wie diese prinzipiell in der sog. Alten Kirche der ökumenischen Synoden bezeugt sind, und zwar nicht als monolithische Uniformität, sondern als Prozess von Kontinuität und Innovation, in dem die apostolische Sukzession der Kirche sich als *lebendige* Tradition manifestiert. Diese Grundorientierung ist – wie auch immer dies zu präzisieren wäre – zu unterscheiden von einer Ausrichtung allein an der Hl. Schrift, die isoliert wird von anderen in der nachapostolischen Zeit entstandenen Grössen wie die sog. Glaubensregel und das Amt mit dem Bischof als Fokus inner- und überortskirchlicher synodaler Kommunikationsprozesse.

<sup>41</sup> Es gibt allerdings einige Hindernisse, dass diese primäre Bestimmung des bischöflichen Amtes erfahrbar und somit plausibel ist: die flächenmässige Grösse des Bistums, das Aufgehen in administrativen Pflichten, die Aufgaben eines *troubleshooters* bei persönlichen Zwistigkeiten in den Gemeinden usw. Eine weitere Verunklärung des bischöflichen Amtes, die sich am Phänomen von Titularbischofen ohne konkrete zugehörige Ortskirche zeigt, findet sich im Altkatholizismus der Gegenwart nicht mehr.

<sup>42</sup> Dazu auch H. Aldenhoven, Das ekklesiologische Selbstverständnis der Altkatholischen Kirchen, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 31 (1980) 401-430, bes. 419-424.

<sup>43</sup> Die antike Konstellation, dass die Gläubigen einer Stadt zusammen mit ihrem Hinterland die Ortskirche bildet, hat sich bekanntlich im Lauf der Zeit verändert; die teilweise flächenmässig riesigen Bistümer ausserhalb der mediterranen Welt lassen die theologisch sinnvolle Zirkumskription der Ortskirche als Bistum (und nicht als Pfarrgemeinde/Parochie) zu einer erläuterungsbedürftigen These werden. Dabei verbinden sich historische Gegebenheiten und systematisch-ekklesiologische Perspektiven, was hier freilich nicht ausgeführt werden kann.

gen oder Verfassungen der einzelnen altkatholischen Kirchen in Einzelheiten unterscheiden, so ist in jedem Fall ausgeschlossen, dass sich in Klerus und Laienschaft so etwas wie die lehrende und die hörende Kirche einander gegenüberstehen, denn alle haben auf Grund der sakramentalen Initiation und ihres Glaubens den Geist, die Salbung empfangen (2 Kor. 1,21f.; 1 Joh. 2,20.27). Die Relationen, in denen alle Getauften zu einander stehen, lassen sich – wieder in Aufnahme einer Terminologie aus der neueren ökumenischen Diskussion<sup>44</sup> – mit der dreifachen Gestalt der sogenannten *episkopē* ausdrücken; dabei wird *episkopē* deutsch wohl am besten als ‘Verantwortung’ wiedergegeben, als Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit. Die *personale* Dimension der *episkopē* wird vom Bischof wahrgenommen, die *kollegiale* vom Presbyterkollegium (zusammen mit den Diakonen) und die *gemeinschaftliche* von den übrigen Getauften (theologisch: vom *laos*, vom Volk); letztere Dimension manifestiert sich in den synodalen Versammlungen, auf denen der Bischof und die übrigen geweihten Amtsträger mit den Laiendelegierten in regelmässigen Abständen zusammenkommen. Der Bischof ist als der eigentliche Vorsteher der Kirche *qua* eucharistische Versammlung in alle Bereiche der *episkopē* integriert, aber er besitzt keine isolierten Entscheidungsbefugnisse.

### Die Gemeinschaft der Ortskirchen in ihren verschiedenen Dimensionen

Von einer Ortskirche gilt nun, dass sie die Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubenssymbols repräsentiert, insofern sie mit anderen Ortskirchen, von denen dasselbe zu sagen ist, in Gemeinschaft steht. Die Katholizität einer jeden Ortskirche ist also primär dadurch bestimmt, dass

sie einerseits an der ganzen, Gott und Mensch, Himmel und Erde umfassenden Wirklichkeit des Heils und der Wahrheit teilhat und darin ihre Einheit findet und (...) andererseits mit anderen Ortskirchen, in denen sie ihr eigenes Wesen erkennt und anerkennt, in Einheit und Gemeinschaft verbunden ist. So erweist sich die Katholizität einer jeden Ortskirche in ihrer Einheit und Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen, deren im Heilswirken des dreieinen Gottes gründende Identität im Glauben erkannt wird.<sup>45</sup>

Die ‘umfassende Wirklichkeit des Heils und der Wahrheit’ bezeichnet in diesem Zitat das, was in Wort und Sakrament von Gott her in und für die Kirche erschlossen ist, damit es von den Gliedern der Kirche in *leitourgia*, *martyria* und *diakonia* im Horizont der Schöpfung Gottes gelebt wird. Die Katholizität

<sup>44</sup> *Baptism, Eucharist, Ministry* bzw. das ‘Lima-Dokument von 1982’ (Amt, Nr. 26); *Nature and Mission* (*supra*, Anm. 39), Nr. 90-98; *Kirche und Kirchengemeinschaft* (*supra*, Anm. 39), Nr. 20-26. Die englischen Terme lauten: ‘*personal, collegial, communal episcopé*’.

<sup>45</sup> U. von Arx, M. Weyermann (Hg.), *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*. Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, Beiheft zu IKZ 91 (2001), 12-15, hier: 13. Das Zitat stammt aus der ekklesiologischen Präambel des Statuts.

der Kirche darf also nicht einfach mit ihrer Universalität (oder Ökumenizität) gleichgesetzt werden, sondern die Universalität der Kirche ist die Folge und die Manifestation der Gemeinschaft der Ortskirchen, deren jede die Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche repräsentiert.<sup>46</sup> Die Einheit der Ortskirchen ist gegründet in ihrer im Wirken des dreieinigen Gottes begründeten (daher 'theologischen') Identität, die nicht mit Formen kultureller und sonstiger Identitäten oder Nichtidentitäten verwechselt werden darf. Das alles hat eine wichtige Konsequenz für die Frage, wie die Gemeinschaft von Ortskirchen konkret zum Ausdruck kommt.

Die Gemeinschaft von Ortskirchen begegnet in unterschiedlichen räumlichen Dimensionen; man kann etwa die regionale oder nationale (Erzbistümer bzw. metropolitane Kirchenprovinzen, Patriarchate) und universale Dimension benennen. Die Verantwortung (*episkopē*) für die Gemeinschaft der Ortskirchen und ihr Bleiben in der Liebe und in der Wahrheit kommt in erster Linie (nicht: 'grundsätzlich allein') den Bischöfen zu, die diese Verantwortung auf synodalen Versammlungen wahrnehmen. Dabei kommt *einem* Bischof die besondere Verantwortung zu, dafür zu sorgen, dass die Synode der *vielen* ihre Aufgaben erfüllen kann.<sup>47</sup> In diesem Sinn bedingen sich Primat und Synodalität der Kirche, und in *diesem* Sinn wird auch ein Primat des Bischofs von Rom als ein Dienst an der Synodalität der Gemeinschaft der Ortskirchen in einer universalen Dimension gesehen.

Diese Sicht, wonach die oben definierte Ortskirche (in traditioneller Sprache: das Bistum) die ekklesiale Grundeinheit ist, und nicht etwa die den Ortskirchen irgendwie vorgeordnete sogenannte Universalkirche, die ihren Fokus im Papst als dem Haupt des (primär universalkirchlich aufgefassten) Bischofskollegiums hat,<sup>48</sup> markiert eine weiterhin offene Frage im Dialog, den sowohl die Utrechter Union als auch die Orthodoxie mit der Römisch-Katholischen Kirche führen.<sup>49</sup>

Die Synodalität (oder Konziliarität) der Kirche kommt aber nicht nur in den genannten synodalen Versammlungen der Bischöfe als Repräsentanten ihrer Ortskirchen zum Ausdruck, sondern auch in Prozessen von Rezeption, die letztlich die ganze Kirche, alle Getauften (ostkirchlich: das *Plērōma*) ein-

---

<sup>46</sup> U. von Arx, Was macht die Kirche katholisch? Perspektiven einer christkatholischen Antwort, in: W.W. Müller (Hg.), *Katholizität – Eine ökumenische Chance*, Zürich 2006, 147-168. Man unterscheidet in diesem Zusammenhang oft eine qualitative von einer quantitativen Katholizität.

<sup>47</sup> Dazu auch die ekklesiologischen Reflexionen von J.D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood NY, 1985, 145-169.

<sup>48</sup> Vgl. die dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium*, Nr. 18-23.

<sup>49</sup> Vgl. von Arx, *Koinonia* (*supra*, Anm. 1), 76-78, bzw. Papandreou, *Dialogoi* (*supra*, Anm. 1), 271-273 ('Das Haupt der Kirche'); jetzt auch: *Kirche und Kirchengemeinschaft* (*supra*, Anm. 39), Nr. 27-33 und 41-47.

schliesst.<sup>50</sup> Die Synodalität ist schon im Gang, wenn geschieht, was im kürzlich veröffentlichten römisch-katholisch – altkatholischen Dialogtext ‘Kirche und Kirchengemeinschaft’ als das Zusammenwirken von verschiedenen ‘Bezeugungsinstanzen’ umschrieben wird:

Darunter sind die verschiedenen Artikulationen des Glaubens zu verstehen, die zur Glaubenserkenntnis und Glaubensentscheidung beitragen. Diese sind die Heilige Schrift, die Tradition, der Glaubenssinn der Gläubigen, das kirchliche Lehramt und die Theologie. Sie manifestieren sich in unterschiedlicher Weise in der liturgischen Überlieferung, in den Symbolen und Glaubensentscheidungen der Ökumenischen Synoden, im einmütigen Lehramt der Bischöfe, im gemeinsamen Glaubensbewusstsein der Gläubigen und in den Einsichten der wissenschaftlichen Theologie. Sie alle haben ihren Fokus in der Heiligen Schrift als Zeugnis der Offenbarung des dreieinen Gottes und seines Heilswillens, wie sie in der Gemeinschaft der Kirche in vom Heiligen Geist initiierten Weisen empfangen und weitergegeben wird. Der geschichtliche Weg, den die Kirche auf ihre Vollendung im Reich Gottes hin zu gehen hat, führt zu vielgestaltigen Inkulturationen des Glaubens. Daher ist im jeweiligen Zusammenwirken der genannten Bezeugungsinstanzen sowohl eine kreative Kontinuität mit der Lehre und den geistlichen Erfahrungen der Väter und Mütter im Glauben als auch eine Offenheit für die Lebensfragen der Menschen in ihrer jeweiligen Zeit unabdingbar.<sup>51</sup>

### **Herausforderungen und offene Fragen des gemeinsamen Zeugnisses**

Die kurze ekklesiologische Skizze, die vieles, was zu sagen wäre, nur angedeutet oder ganz übergangen hat, ist nun zum Schluss mit dem Phänomen zu konfrontieren, dass die heutige Christenheit sich als Pluralität von Gemeinschaften präsentiert, die sich einerseits meist als Kirchen verstehen, die andererseits aber nicht miteinander in kirchlicher Gemeinschaft stehen. Dieser Sachverhalt ist dahingehend zu ergänzen, dass sie in der Regel durch ihre Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen oder zu kirchlichen Arbeitsgemeinschaften in Kontinenten (z.B. Konferenz Europäischer Kirchen) oder in einzelnen Ländern sich für das Ziel kirchlicher Gemeinschaft und Einheit, in welcher Form auch immer, engagieren. Dabei sind diese ökumenischen Institutionen, wie eben angedeutet, nach ihrem eigenen Selbstverständnis nicht schon die Eine Kirche, die zu entdecken und darzustellen sie erstreben. Eben so wenig ist festgelegt, ob und wie die einzelnen Mitgliedskirchen (verstanden im phänomenologi-

---

<sup>50</sup> Vgl. auch von Arx, *Koinonia* (*supra*, Anm. 1), 67-74, bzw. Papandreou, *Dialogoi* (*supra*, Anm. 1), 262-268 (‘Die Autorität der Kirche und in der Kirche’, ‘Die Unfehlbarkeit (Untrüglichkeit) der Kirche’, ‘Die Synoden der Kirche’).

<sup>51</sup> *Kirche und Kirchengemeinschaft* (*supra*, Anm. 39), Nr. 23, wo auch auf zwei Konsenstexte des orthodox-altkatholischen Dialogs verwiesen wird.



schen Sinn) einander als 'Kirche' (im theologischen Sinn) verstehen und anerkennen.<sup>52</sup>

In der heutigen Ökumenischen Bewegung zeichnet sich eine Konvergenz ab, wie die Einheit der Kirche zu verstehen ist: Sie ist ein Grunderfordernis, sie ist sowohl ein Gabe Gottes wie auch eine Aufgabe der Getauften, sie muss sichtbar werden, und sie manifestiert sich als Einheit in Vielfalt.<sup>53</sup> Weniger klar ist, welches sogenannte Einheitsmodell am besten mit diesem Einheitsverständnis harmoniert.<sup>54</sup>

Die gemischte orthodox-alkatholische Dialogkommission vertritt in ihrem abschließenden Text 'Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen'<sup>55</sup> den Grundsatz, dass die Glaubensgemeinschaft die Voraussetzung ist für Kirchengemeinschaft und deren tiefste sakramentale Manifestation in der Eucharistie liegt. Zur Art der anvisierten Einheit sagt sie:

Folge und Ausdruck der gemeinsam erkannten Glaubensgemeinschaft ist die volle, liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen, die Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi. Die liturgischen und die kanonischen Folgen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden von der Kirche auf Grund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt. Diese Gemeinschaft bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern kommt darin zum Ausdruck, dass die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der Gemeinschaft gerade widersprechen (...).<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Letzteres fällt natürlich leichter, wenn man die Eine Kirche wesentlich als eine verborgene, unsichtbare Wirklichkeit auffasst, die erst im *Eschaton* sichtbar wird ... Aber das ist nicht die alkatholische Perspektive.

<sup>53</sup> Vgl. etwa J. Koslowski, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog*, Münster 2008, 47-493.

<sup>54</sup> Koslowski, *Einheit* (*supra*, Anm. 53), 41-337, unterscheidet u.a. organische Union, konziliare Gemeinschaft, versöhnte Verschiedenheit, Kirchengemeinschaft und *Koinonia*, vertritt aber die These, dass angesichts der diffusen Terminologie am ehesten von drei Modellen auszugehen ist: organische Union, konziliare Gemeinschaft und versöhnte Verschiedenheit (162). Freilich sind auch diese drei Bezeichnungen für sich nicht hinreichend klar und bedürfen zum näheren Verständnis noch zusätzlicher Erläuterungen; das zweite Modell kann sowohl zum ersten als auch zum dritten Modell als nähere Präzisierung verstanden werden, und auch das dritte muss nicht in Gegensatz zum ersten stehen.

<sup>55</sup> Von Arx, *Koinonia* (*supra*, Anm. 1), 103-105, hier 104f.

<sup>56</sup> An sich wäre die hier skizzierte Aufgabe um einiges herausfordernder und für die weitere Ökumene wohl fruchtbarer als der Rekurs auf die Theologie der Kirchenväter, der den Dialog von 1975-1987 bestimmt hat. Dort, wo Kirchen faktisch um selben

Was im abschliessenden Dialogtext als Gemeinschaft des Glaubens bezeichnet wird, setzt also eine *Einheit in Vielfalt* voraus – vorausgesetzt, es handelt sich um eine 'legitime Entfaltung des einen Glaubens', wozu auch dessen Ausdrucksformen im Gottesdienst und in der weiteren Lebenspraxis gehört. Was aber zur legitimen Entfaltung gehört, das ist meines Wissens nur in einem gemeinsamen Dialog festzustellen, der auch die jeweilige soziokulturelle Situation mit ihrer historischen Tiefendimension angemessen berücksichtigt; dazu gehört heute auch die schon erwähnte ökumenische Verpflichtung der Kirchen.

Was nun gerade den letzten Punkt anbelangt, verweise ich auch auf die vorsichtig formulierte Aussage im gemeinsamen Text 'Die Grenzen der Kirche'<sup>57</sup>, es sei

nicht ausgeschlossen (...), dass das Wirken der göttlichen Allmacht und Gnade sich auch dort erweist (...), wo 'nicht Gott selbst in Frage gestellt ist', wo 'der Ursprung des Lebens, die Dreifaltigkeit, gewiss verkündet wird und das Geheimnis der Ökonomie in der Inkarnation bekannt wird' (Petrus III., Patriarch von Antiochien, Brief an Michael Kerularios, PG 120, 805.808).

Im Licht dieser Haltung ist es gerade auch für Kirchen, die einem gemeinsamen Kirchenverständnis bei der Suche nach der Einheit der Kirche ein grosses Gewicht beimessen, sachgemäss, in der Frage des ekklesialen Status anderer Kirchen, mit denen man (noch) nicht in Gemeinschaft lebt, sich zurückzuhalten und also kein pauschales Urteil zu fällen. Sowohl die exklusive Perspektive ('nur wir sind wirklich Kirche, die anderen nicht')<sup>58</sup> als auch die inklusive ('wir

---

'Ort' leben, müssten sie nach gemeinsamer altkatholisch-orthodoxer Auffassung einen Bischof als personalen Fokus dieser ortskirchlichen Gemeinschaft mit ihren konkreten Verwirklichungen von personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher *episkopē* haben. Wie allerdings kulturelle Eigentümlichkeiten, wozu neben der Sprache auch Unterschiede in Spiritualität und Ethos gehören können, in eine organische Gemeinschaft *konkret* zu integrieren sind, ist ein Prozess, für den es eine Hermeneutik des Vertrauens braucht, und diese entsteht nur im Rahmen einer verpflichteten Konvivenz, die schon gelebt wird, auch wenn eine eucharistische und damit kirchliche Gemeinschaft allenfalls noch nicht ganz gegeben ist. Hingegen scheint kirchliche Gemeinschaft von Kirchen, die in verschiedenen soziokulturellen Kontexten und in geographischer Distanz voneinander leben, wesentlich 'einfacher' zu sein, weil sich Alltagsprobleme im Miteinander wenig oder gar nicht stellen. Davon ging z.B. die anglikanisch-altkatholische 'Intercommunion' von 1931/32 aus, die noch nicht die Probleme der heutigen *overlapping jurisdictions* im Blick hatte.

<sup>57</sup> Vgl.: von Arx, *Koinonia* (*supra*, Anm. 1), 65-66, hier: 66, bzw. Papandreou, *Dialogoi* (*supra*, Anm. 1), 260-261, hier 261; U. von Arx, *Unity and Communion, Mystical and Visible*, in: Von Arx/Avis/Ploeger, *Towards Further Convergence* (*supra*, Anm. 2) 140-173, hier: 154-165.

<sup>58</sup> In den 26 gemeinsamen orthodox-altkatholischen Texten findet sich bemerkenswerterweise – man kann das nicht genug hervorheben – nirgends die Aussage, dass sich die

alle sind Kirche bzw. eine wahre Kirche, auch wenn wir nicht oder noch nicht in sichtbarer Gemeinschaft leben') oder gar die negierende ('solange wir getrennt sind, ist keine Kirche wirklich Kirche') haben nämlich ihre theologischen und spirituellen<sup>59</sup> Aporien. Umso grösser sollte die Verpflichtung zu Dialog und grösstmöglicher Kooperation zum jetzigen Zeitpunkt sein.

Im Licht der obigen Feststellungen werfe ich in aller Kürze zwei bedrängende Fragen auf, die sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt aus einer altkatholischen Perspektive ergeben. Wie wird das geistliche Amt einer anderen Kirche anerkannt? Wie wird die grundsätzliche Verbindung von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft in einer konfessionell völlig durchmischten Gesellschaft gelebt?

a) Zur ersten Frage: Der gemeinsame Text 'Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession'<sup>60</sup> unterscheidet in der Rede von der apostolischen Sukzession zwei miteinander verschränkte Aspekte: 'die Kontinuität der apostolischen Lehre' und die 'Weitergabe der Gnade des geistlichen Amtes' (vollzogen unter Handauflegung und Gebet) in der 'ununterbrochene(n) Nachfolge der Bischöfe von den Aposteln her'. Die Stossrichtung des Textes sei hier nicht bestritten, aber ein Punkt doch mit Fragezeichen versehen: Das Bleibende am apostolischen Dienst hat sich erst im Lauf einiger weniger Generationen als allgemeine Tradition in der Gestalt des Episkopats beziehungsweise des dreigliedrigen apostolischen Amtes mit Episkopat, Presbyterat und Diakonat gebildet. Wichtiger ist: Die sogenannte Ununterbrochenheit der Weitergabe dieses Amtes lässt sich auch dort, wo es nicht zu einem (vorübergehenden oder bleibenden) Abbruch der traditionellen episkopalen Sukzession gekommen ist wie etwa im Umfeld der westeuropäischen Reformation, mit historischen Mitteln nicht überall verifizieren. Dazu kommt, dass das Vorhandensein einer historischen Sukzession in einer Kirche diese im Urteil anderer nicht automatisch vor einem Abweichen von der Rechtgläubigkeit bewahrt. Schliesslich führen Untersuchungen über die Intention bei Weihen oder über die Theologie des Amtes zu unterschiedlichen Ergebnissen, wenn Kirchen des 'katholischen Typus' sich

---

orthodoxe Seite als die *alleinige* Repräsentation der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Glaubenssymbols versteht. Wäre das der Fall, so würde das implizieren, dass sie die Altkatholiken nicht als Kirche oder zumindest nicht als Kirche im vollen Sinn sieht (sie würden sie, wie es im Englischen heisst, ganz oder teilweise *unchurch*, was letztlich eine Sünde wider den Hl. Geist sein könnte). Das hätte wiederum zur Folge, dass die Herstellung kirchlicher Einheit eher so zu denken wäre, dass die Altkatholiken in die Orthodoxie aufgenommen und dann in eine kirchliche Autonomie oder Autokephalie mit eigener liturgisch-kanonischer Tradition entlassen werden müssten; das entspricht einem früher mehr oder weniger deutlich von Orthodoxen vertretenen Modell.

<sup>59</sup> Vgl. nur schon das – allerdings schwer zu deutende – Jesus-Logion Mk. 3,28f. bzw. Lk. 12,10.

<sup>60</sup> Vgl. von Arx, *Koinonia* (supra, Anm. 1), 74-75, bzw. Papandreou, *Dialogoi* (supra, Anm. 1), 268-270.

zur sogenannten Gültigkeit des Amtes in Kirchen äussern sollen, die in irgendeiner Weise von der Reformation des 16. Jahrhundert geprägt worden sind. Dazu ein Beispiel: Die Altkatholiken anerkennen die Authentizität der anglikanischen Weihen, die Römisch-Katholiken nicht, bei den Orthodoxen scheint die Sache irgendwie offen.<sup>61</sup> Da die Utrechter Union vor einigen Jahren einen Dialog mit der Kirche von Schweden aufgenommen hat, wird sich diese Frage auch hier stellen, auch wenn die historische Kontinuität des schwedischen Episkopates an sich kaum zu bezweifeln ist; Fragen stellen sich eher in der theologischen Interpretation beziehungsweise in der Frage einer ekklesialen Notwendigkeit des bischöflichen Amtes. Wie gehen wir eigentlich mit solchen Fragen um, wenn wir nicht der undifferenzierten Gleichung folgen wollen, die Kirche von Schweden sei wie die Kirche von England und die ganze *Anglican Communion* eine 'aus der Reformation hervorgegangene Gemeinschaft' und entbehre infolgedessen eines authentischen apostolischen Amtes?

b) Zur zweiten Frage: Die Altkatholiken leben als eine kleine Minderheit in Ländern mit einer konfessionell zunehmend stark durchmischten und teilweise auch schon postchristlichen Gesellschaft. Das führt dazu – um ein ekklesiologisch heikles Beispiel zu nennen –, dass weiterherum ein Empfang der eucharistischen Gaben in einer anderen als der eigenen Kirche von den Gläubigen der verschiedenen Kirchen kaum als Problem empfunden wird, ebenso wenig umgekehrt die Spendung der Kommunion an Glieder einer anderen Kirche; vielmehr würde eine Zurückweisung als ein Affront empfunden. Diese Art von (nicht kirchenoffizieller) 'eucharistischer Gastfreundschaft'<sup>62</sup> bei fortgesetztem Fehlen der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft ist letztlich natürlich nicht konsequent, aber eine Realität im individuellen Erleben vieler Christen und Christinnen, denen die Ökumene ein Anliegen ist und die in solchen Feiern ein Zeichen der inneren Zusammengehörigkeit gegenüber einer säkularisierten nachchristlichen Welt sehen. Wie sollen die Altkatholiken, die in der Mehrheit wohl in Mischehen leben, die sich nicht als Sonderlinge in ein religiöses Ghetto zurückziehen wollen und können und die überdies nicht zu einer sogenannten

---

<sup>61</sup> Vgl. *supra*, Anm. 17.

<sup>62</sup> Die IBK hat sich vor Jahren zum Begriff der 'eucharistischen Gastfreundschaft' ablehnend und zur Praxis einer Kommunionsspendung an Glieder von Kirchen, mit denen die Altkatholische Kirche nicht in verbindlicher kirchlicher Gemeinschaft, eher zurückhaltend geäußert: 'Wenn das Sakrament der Eucharistie Christen aus anderen Kirchen gespendet wird, die auf der Basis dieses Glaubens der alten Kirche stehen und an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie glauben, geschieht dies im Hinblick auf die Situation der betroffenen Personen und auf ihre Verantwortung hin. Es soll auf geeignete Weise deutlich gemacht werden, dass es sich dabei nicht um eine Institutionalisierung der Trennung handelt, sondern um eine Anwendung des Grundsatzes der *Oikonomia*, d.h. ein Verhalten, das ausschliesslich pastoralen Bedürfnissen und geistlicher Hilfe dienen soll'; vgl.: *IKZ* 84,1994, 62-63, hier: 63; Ploeger, *Celebrating Church* (*supra*, Anm. 37), 485-488.

Mutterkirche mit einem dominanten Status in der Gesellschaft eines anderen Landes gehören, damit umgehen? Gerade weil diese zweite Frage mit vielen nicht-theologischen, aber biographisch-existentiellen unabweisbaren Faktoren verbunden ist, ist sie so schwierig anzugehen. Hier liegen entscheidende Reflexions- und hoffentlich auch Praxisfelder für einen neuen Aufbruch in der Geschichte der altkatholisch-orthodoxen Beziehungen.

## DE GOUDSE VRIJHEID BEDREIGD

### Katholieke provocatie en justitiële respons

Paul Abels

Dankzij de inspanningen van Jan Hallebeek, Dick Schoon en de schrijver van deze bijdrage is het manuscript van de ‘Goudse en andere daartoe dienende katholieke kerk-zaaken’ na drie eeuwen eindelijk in druk verschenen.<sup>1</sup> In dit geschrift probeert pastoor Ignatius Walvis aan te tonen dat hij en zijn seculiere collega’s in deze Hollandse stad de oudste rechten hebben om zielzorg te verlenen. Hij beschouwt de jezuïeten en minderbroeders als oneerlijke concurrenten, die zich wederrechtelijk hebben ingedrongen en er slechts op uit zijn gelovigen het geld afhandig te maken om dit *linea recta* naar hun kloosters in de Zuidelijke Nederlanden te sturen. In een poging de oudste rechten van de wereldheren aan te tonen, brengt Walvis op basis van gedegen bronnenonderzoek de lotgevallen van de Goudse katholieken vanaf de vroege Reformatie in kaart, waaruit zou blijken dat zijn voorgangers ook in de moeilijkste jaren hun kudde nimmer in de steek hebben gelaten. Zijn verhaal is meeslepend en overtuigend, al kunnen wij inmiddels concluderen dat hij hier en daar de plank wel eens mislaat omdat hij belangrijke bronnen niet tot zijn beschikking had of omdat hij soms te vooringenomen was. Dat geldt bijvoorbeeld voor de komst naar Gouda van de jezuïeten, die hij enkele jaren later dateert dan wij inmiddels met zekerheid kunnen doen dankzij andere bronnen.<sup>2</sup>

Naast feitelijke onjuistheden blijken Walvis’ ‘Goudse katholieke kerk-zaaken’ bij nadere beschouwing ook een merkwaardig en moeilijk verklaarbaar hiaat te bevatten. Over de periode tussen februari 1595 en begin 1600 weet hij helemaal niets te melden over hetgeen er met zijn geloofsgenoten in de stad is gebeurd, terwijl hij daarvoor jaarlijks altijd wel bijzonderheden over de katholieken op weet te dissen. Hoewel hij toegang had tot het stadsarchief en hier ook op diverse plaatsen in zijn betoog uit put, maakt hij geen melding van een

<sup>1</sup> P.H.A.M. Abels, J. Hallebeek, D.J. Schoon (red.), *Ignatius Walvis. Goudsche en andere daartoe dienende katholieke kerk-zaaken*, [Historische vereniging die Goude, publicatienummer 36], Delft 2012. Zie voor de achtergronden ook: J. Hallebeek, Ignatius Walvis (1653-1714), Troebelen tijdens zijn pastoraat te Gouda, *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholieke leven in de Nederlanden* 8 (1999) 143-166.

<sup>2</sup> Zie: Abels, Hallebeek, Schoon, *Walvis* (*supra*, n. 1), Bijlage uit Rijksarchief te Antwerpen, Archief Nederduitse provincie van de jezuïeten (inventaris door H. Callewier) nr. 3230: Waerachtich verhael van de oneenicheijt die tzeedert ettelycke jaeren ontstaen is tusschen de catholijcken binnen der Goude in Hollandt. Ende mede, hoe nootsaeckelyck ende proffijtylyck voor deese landen is de eerwaerde Societeit Jesu. Hieruit blijkt dat er al vanaf 1612 jezuïeten in Gouda werkzaam waren en niet, zoals Walvis stelt, pas vanaf 1614.

voor Goudse begrippen ongekend – en daardoor voor zowel Walvis als ons moeilijk te verklaren – keihard justitieoptreden tegen katholieke priesters in het voorjaar van 1598. De Goudse magistraat besloot toen een pastoor voor langere tijd uit de stad te verbannen en twee anderen forse geldboetes op te leggen, omdat zij in strijd met de plakkatens zouden hebben gehandeld. Het justitieel ingrijpen vond uitgerekend plaats in een tijd dat het Goudse stadsbestuur wijd en zijd bekend stond om zijn principiële opkomen voor de vrijheid van consciëntie en zijn afkeer van geloofsdwang. Nog maar acht jaar na het overlijden van Dirck Volckertszoon Coornhert (1522-1590) in de stad, de door de magistraat beschermde pleitbezorger van vrijheid van consciëntie, en veertien jaar voordat de Goudse regenten uit onverdachte (jezuïeten)hoek wegens hun tolerante opstelling tegenover katholieken werden bestempeld als ‘zoetemelxe geusen’,<sup>3</sup> leveren de gebeurtenissen in 1598 een moeilijk te begrijpen voorbeeld van het gedeelte.

In deze bijdrage wordt een poging gedaan een verklaring te geven voor de afwijking in 1598 van het normbeeld van tolerantie dat de Goudse politiek-religieuze situatie kenmerkte tot de wetsverzettingen van prins Maurits in 1618 en de daaropvolgende gereformeerde zegepraal van de Nationale Synode van Dordrecht, die deze vrijheid om zeep hielpen.<sup>4</sup> Wij worden daarbij geholpen door enkele pasquillen (ook wel pamfletten, schotschriften, libellen of vlugschriften genoemd), die in het bezit zijn van de Koninklijke Bibliotheek in Den Haag en het Rijksmuseum in Amsterdam. De teksten zijn op sommige punten voor de hedendaagse lezer zeer raadselachtig en moeilijk te interpreteren, net als de erbij afgedrukte tekeningetjes, symbolen en initialen. Het geheel wordt nog ingewikkelder gemaakt, doordat sommige van de teksten bestaan uit zogeheten macaronische verzen, waarin de Nederlandse en Latijnse taal door elkaar heen worden gebruikt.<sup>5</sup> Ter verduidelijking worden in de pamfletten in de marge in kleine letters overigens wel vertalingen voor de gebruikte Latijnse woorden en termen bijgevoegd. Duidelijk is ook dat voor een goed begrip van de inhoud zowel kennis nodig is van de algemene politiek-militaire ontwikkelingen van dat moment in de strijd tegen Spanje – de Opstand was in de randgewesten van de Republiek nog in volle gang – als van de politieke en religieuze verhoudingen in de stad Gouda zelf. Met dit in het achterhoofd is de volgende reconstructie gemaakt en geprobeerd de gebeurtenissen te duiden.

<sup>3</sup> Abels, Hallebeek, Schoon, *Walvis* (*supra*, n. 1), Bijlage, 597.

<sup>4</sup> P.H.A.M. Abels, Van breed naar smal; van smal naar breed. De eigen weg van de Goudse kerk, in: L. Brussee-Van der Zee e.a. (red.), *Balanceren op de smalle weg*, Zoetermeer 2002, 123-145.

<sup>5</sup> Aan het onderwerp werd eerder aandacht besteed in: J.W. Klein, Twee Goudse pasquillen uit het eind van de zestiende eeuw, *De Schatkamer. Regionaal historisch tijdschrift* 11 (1997) 28-39. Klein baseert zich op de exemplaren uit de Koninklijke Bibliotheek in Brussel en mist daardoor het antwoord op het eerste pasquil.





Het oorspronkelijke pamflet is helaas niet overgeleverd. Wij kennen het alleen in een uitgave van de tegenstanders, die het op één blad samen met een 'Antworde' afgedrukt hebben. Zij hebben de tekst voorzien van een eigen titel: 'Tyrannigen pasquil', met als ondertitel: 'Gemaect in den name aller bloedgieriger Papisten, ende gestelt binnen der Stad Goude'.<sup>6</sup> Daarmee krijgt de tekst, die een algemene strekking en bruikbaarheid heeft, een specifiek Gouds stempel. Het bijgevoegde 'Antworde' verwijst op haar beurt echter op geen enkele wijze naar Gouda. Wel kunnen we daaruit het een en ander afleiden over de context waarin de Goudse 'dreigbrief' gezien moet worden. Cruciaal daarvoor is de zin 'Wat meent ghy, dat u spell is gewonnen door den bloedrooden *quadratus* [viercanten] hoed?'. Met deze hoed en daarmee met het mysterieuze vierkant dat prominent voorkomt in het Goudse pasquil, wordt onmiskenbaar verwezen naar een vierkante kardinaalshoed. Bedoeld is de kardinaalshoed van



Albrecht VII

Albrecht VII, aartshertog van Oostenrijk (1559-1621), die in 1595 door koning Filips II was aangesteld als landvoogd over de Zuidelijke Nederlanden. Deze edelman, voorbestemd voor een kerkelijke loopbaan en daarom op zijn achttiende al kardinaal geworden, werd door de Spaanse koning later geschikter geacht voor de politiek. Na zijn aantreden als landvoogd was hij aanvankelijk zeer succesvol op het slagveld. Hij wist met de verovering van Calais een nieuwe toegang tot de zee te forceren en rukte daarna snel op in noordwaartse richting, om in de zomer van 1596 de stad Hulst in Zeeuws-Vlaanderen te belegeren.<sup>7</sup> Hoewel zijn opmars daar al gestuit werd, maakte hij grote indruk<sup>8</sup> en putten de katholieken in het Noorden hier hoop uit, dat de bakens alsnog verzet zouden kunnen worden.

Dat gold zeker voor zuidelijk gelegen plaatsen als de genoemde steden Breda en Goes, maar blijkbaar ook zelfs voor Gouda.

Terwijl het 'Tyrannigen pasquil' 'versierd' is met tekeningen van gruweldaden, zijn boven het 'Antworde' diverse symbolen geplaatst die de lezer

<sup>6</sup> Koninklijke Bibliotheek Den Haag, 1056 E 3 [1d], Plano's en plakaten. Ook de Koninklijke Bibliotheek in Brussel bezit een exemplaar.

<sup>7</sup> R. Fruin, *Tien jaren uit den Tachtigjarigen Oorlog 1588-1598*, Den Haag 1899, passim.

<sup>8</sup> Zoals onder meer blijkt uit Fredrich van Vervou, *Enige gedenckweerdige geschiedenissen*, Leeuwarden 1841, 69. Deze staatsgezinde Friese edelman bracht in 1597 een bezoek aan Brussel en schreef dat hij 'den Artshertoge in een Cardinaels roodt cleet hebbe sien eten, ende werde hem seer groote eere gedaen'.

eraan moeten herinneren waarom de strijd tegen Spanje wordt gevoerd. Twee ineengeslagen handen met daarin zeven pijlen verbeelden daarbij de eensgezindheid van de zeven opstandige gewesten, benadrukt met de tekst 'Unio hac nitimur [Eenicheyt, op dese rusten wy]'. Daarnaast is een altaar te zien, waarop een vuur brandt. In de vlam is een hand zichtbaar, met op de arm de letters: PSP (*Pro Salute Patriae*). Rechts daarvan is een zwaard getekend met de tekst: 'Verbum Dei. t' Word Gods', waarboven: 'Iehova God' en eronder: 'Gladio oris sui Conteret eos. Met t' swaert synes monts sal hy haer vernielen'. Helemaal rechts is een staand zwaard te zien, met de tekst: 'Libertas. Vryheyt', dat gestoken is in een (vrijheids)hoed en het onderschrift: 'Hanc tuemur. Dese beschermen wy'.<sup>9</sup> Hoewel op deze zijde van het blad de naam Gouda nergens genoemd wordt, zal met name het symbool van een in de vrijheidshoed gestoken zwaard geappelleerd hebben aan de gevoelens van de Goudse regenten van die dagen, die immers als geen ander in Holland het begrip vrijheid omarmd hadden.

Het grootste verwijt dat de schrijver van het 'Antworde' aan de opsteller(s) van het pasquil maakt, is dat geprobeerd wordt vijandschap te stichten tussen 'Catholijcke en Reformeerde'. Daarmee wordt de eendracht tussen de burgers in het land verstoord, waardoor de net ontloken vrijheid in gevaar komt. Met afschuw wordt verwezen naar heimelijke pauselijke decreten, de inquisitie en de uitspraak van het Concilie van Trente, dat men aan ketters geen trouw schuldig is. Dankzij het Ware Woord Gods en onverzettelijkheid van alle vrijheidslievende burgers, zullen de bloeddorstige katholieken met zekerheid aan het kortste eind trekken, aldus de schrijver. Afgaand op deze teksten moet geconcludeerd worden dat eind zestiende eeuw nog sprake was van groot onderling wantrouwen tussen gereformeerden en katholieken en dat ontwikkelingen in de strijd met Spanje de spanningen en vijandigheid plotseling konden doen opflakkeren.

### Drie vonnissen

Het lijkt erop dat de Goudse regenten behoorlijk geschrokken zijn van de stevige dreigementen in het 'Tyrannigen pasquil', dat immers in Gouda zou zijn opgesteld en op zijn minst de indruk wekte dat er binnen katholieke kringen in de stad heimelijk een gewelddadige omwenteling werd voorbereid. De herinnering aan twee mislukte en bloedig onderdrukte pogingen om de stad terug te brengen in handen van de Spaanse koning zal bij menigeen in de vroedschap nog levendig aanwezig zijn geweest, ook al was dit alweer een kwart eeuw geleden en waren de Spaanse legers nu niet meer in de directe nabijheid.<sup>10</sup> Nabij waren

<sup>9</sup> Koninklijke Bibliotheek Den Haag, 1056 E 3 [1d], Plano's en plakkaten. Zie ook: Atlas van Stolk, 1004.

<sup>10</sup> P.H.A.M. Abels, K. Goudriaan, N.D.B. Habermehl, J.H. Kompagnie (red.), *Duizend jaar Gouda. Een stadsgeschiedenis*, Hilversum 2002, 311-313.

wel de talrijke katholieke medeburgers, waar nog steeds met een wantrouwig oog naar werd gekeken wegens hun loyaliteit aan de paus en – in elk geval nog bij sommigen – sympathie voor de Spaanse koning. Het is voorstelbaar dat het stadsbestuur daarom een daad heeft willen stellen, teneinde potentieel rebellerende katholieke medeburgers duidelijk te maken dat orde en rust in de stad niet in gevaar gebracht mochten worden.

De schepenrechtbank koos een strategisch en symbolisch geschikt moment uit voor het afgeven van een signaal. Pasen was het belangrijkste kerkelijke feest van het jaar, waarop de meeste katholieken deelnamen aan de Heilige Communie. Het was bovendien de viering van de Opstanding, een feest dat voor rebellerende katholieken ook een optimistische politieke boodschap in zich kon dragen. Vandaar dat de gerechtsdienaren de nachtelijke Paaswake in de vroege ochtend van 22 maart 1598 nauwlettend observeerden. Zij brachten in kaart waar in de stad de Heilige Mis werd opgedragen en wie er voorgingen. Veel moeite hoefden zij daarvoor overigens niet te doen, want de vergaderplaatsen van de katholieken golden immers als een publiek geheim en de deelname van grote aantallen gelovigen kon moeilijk onopgemerkt blijven. Nadat was vastgesteld dat er die nacht drie priesters aan het werk waren geweest, werden zij achter elkaar ten stadhuize in de Schepenkamer voor de magistraat – bestaande uit vier burgemeesters en zeven schepenen – ontboden om verhoord te worden. Op 6 april werden de vonnissen uitgesproken.<sup>11</sup>

Het eerst was Heer Gerrit Aertsz aan de beurt.<sup>12</sup> Hij werd uitzonderlijk zwaar gestraft, waarbij mogelijk ook weer enige symboliek kan hebben meegespeeld. Als geen ander had hij in het verleden immers geprofiteerd van de goedwillendheid en de bescherming van het stadsbestuur. De schepenen herinnerden hem er namelijk fijntjes aan hoe hij, na in 1587 te zijn gearresteerd door het Engelse garnizoen in de stad, de vrijheid had herkrege dankzij de inspanningen van de afgevaardigde van het stadsbestuur, die daarvoor zelfs zijn leven op het spel had gezet. In plaats van dankbaar te zijn voor 'zoo grooten weldaet [en] met alle gehoorsaemheyd danckbaer te zyn', had hij nu toegegeven in strijd met de plakkaten van de staten van Holland en de keuren van de stad Gouda in de nachtelijke uren een Mis te hebben gelezen voor een grote menigte. In het belang van de openbare orde en rust in de stad kon het gerecht dit niet toestaan, reden waarom hij voor maar liefst 25 jaar uit de stad werd verbannen.

De volgende priester die binnengeroepen werd, was Heer Jan Fransz Basson.<sup>13</sup> Ook hij bekende dat hij in de nachtelijke uren was voorgedaan tijdens een druk bezochte Mis, gehouden in het huis van Willem Thins of Dieuwer

<sup>11</sup> Streekarchief Midden-Holland (SAMH), Oud-Rechterlijk Archief Gouda, inv.nr. 177: fol. 142v-143v.

<sup>12</sup> Over de priester Gerrit Aertsz konden verder geen bijzonderheden achterhaald worden.

<sup>13</sup> Zie over hem: Abels, Hallebeek, Schoon, *Walvis* (*supra*, n. 1), register.

Henrixx,<sup>14</sup> genaamd 'de Trappens'. Ook deze geestelijke kreeg te verstaan dat hij zich niet aan de wetten had gehouden en zich ook niets had aangetrokken van alle waarschuwingen. Het vonnis viel met een boete van 48 gulden echter aanmerkelijk milder uit dan dat van zijn voorganger. Hetzelfde gold voor de derde geciteerde priester, Heer Aert Joppen.<sup>15</sup> Hij droeg in weer een ander woonhuis in de Paasnacht de Mis op. Hem werd niet alleen verweten dat hij de wetten aan zijn laars had gelapt, maar ook dat hij geweigerd had de door de grote toeloop van kerkgangers gealarmeerde gerechtsdienaars toegang te verlenen tot het pand, ook niet nadat deze zes of zevenmaal beleefd had aangeklopt en de pastoor door anderen erop gewezen was dat deze 'ticker' de gerechtsdienaars in eigen persoon was. Een dergelijke minachting van het gezag werd bestraft met een boete van 60 gulden. Voor beiden dreigde verbanning als ze opnieuw clandestiene kerkdiensten zouden houden.

De vonnissen roepen diverse vragen op. Waarom werd Gerrit Aertsz zo zwaar aangepakt en in hoeverre speelden de gebeurtenissen uit 1587 hierbij daadwerkelijk een rol? Of zijn er op de achtergrond ook andere motieven meegewogen? Wellicht ging er van hem bijzondere werfkracht uit, die het stadsbestuur deed vrezen dat het aantal katholieken in de stad eerder zou toenemen. Dat hij drie jaar na het vonnis, op 17 februari 1601, alsnog toestemming kreeg om jaarlijks drie- of viermaal binnen de stadsmuren te komen, maar niet op en rond de kerkelijke hoogtijdagen van Pasen, Pinksteren en Kerstmis,<sup>16</sup> zou hierop kunnen duiden. Van pastoor Basson, die al vanaf 1575 in de stad zielzorg verleende, was blijkbaar minder te duchten en bovendien kwam hij uit een goeude Goudse familie. Hij zou tot zijn dood op 17 januari 1618 de Goudse katholieken bijstaan.<sup>17</sup> Van Aert Joppen is minder bekend, maar de boete heeft hem er in elk geval ook niet van weerhouden zijn werk voort te zetten, aangezien hij nog in 1603 als priester genoemd wordt<sup>18</sup> en op 13 september 1609 in de Sint-Jan begraven werd.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Willem Janszn Thins (circa 1554-1601), zoon van Jan Willemszn Thin en Elisabeth Geenen. Gehuwd (1584) met Catharina Hendricksdr van Hensbeeck († 1637), dochter van Hendrik Dirkszn van Hensbeeck en Neltgen Gijsbertsdr. Dochter Maria Thins zou de schoonmoeder worden van de schilder Johannes Vermeer.

<sup>15</sup> Zie over hem: Abels, Hallebeek, Schoon, *Walvis* (*supra*, n. 1), 107, 121.

<sup>16</sup> SAMH, Oud-Archief Gouda, inv.nr. 91, fol. 1v.: 17-2-1601

<sup>17</sup> Abels, Hallebeek, Schoon, *Walvis* (*supra*, n. 1), 120.

<sup>18</sup> Abels, Hallebeek, Schoon, *Walvis* (*supra*, n. 1), 107.

<sup>19</sup> SAMH, Grafboek Sint-Jan, NNZ L16.



De auteur van het kerkdeurpasquil richt zich op sarcastische toon tot de ‘zogenamde’ vrijheidslievende stadsbestuurderen in Gouda: ‘Ghij Gouwe vrydoms ghepretendeerde auteurs’. Hij duidt ze aan als ‘gheveynsde hypocryten’, die de Geneefse inquisitie willen invoeren en willen voltooien wat met Michael Servet – de in Genève op de brandstapel gebrachte tegenstander van Calvijn – is begonnen en in Londen met vele katholieke slachtoffers is voortgezet. Met het laatste wordt waarschijnlijk bedoeld op het anti-katholieke geweld dat in 1587 uitliep op de onthoofding van de katholieke koningin van Schotland, Mary Stuart.

Vervolgens komt de pamflettist tot de kern van zijn op rijm gestelde betoog. Burgemeesters en schepenen worden er door hem van beschuldigd dat zij in strijd met alle stedelijke rechten en privileges een burger, zonder hem weerwoord te gunnen, als een landverrader vanwege zijn geloof hebben verbannen (de beide andere vonnissen worden niet genoemd). Het oordeel zou in beslotenheid zijn geveld, zonder de vereiste openbaarheid te betrachten. Het optreden van de Goudse magistraat wordt door de schrijver nu niet in verband gebracht met een veronderstelde katholieke bedreiging van de rust en orde in de stad, maar met de politieke ambitie van sommige vooraanstaande lieden die ‘begeerich [...] verlangen naar een officie smeerich’, dus uit zouden zijn op een ordinair politiek baantje. De pijlen worden met name gericht op iemand, die van bemiddelaar ‘aenclaegher partydich’ was geworden. Onmiskenbaar wordt hier bedoeld op de ook al in het vonnis genoemde gecommitteerde van het stadsbestuur, die Gerrit Aertsz destijds uit de handen van het Engelse garnizoen wist te redden. In de laatste twee van de in totaal zeven strofen van het pasquil worden alle verantwoordelijken voor de verbanning van de pastoor met subtiële verwijzingen of verbasteringen van hun naam te kijk gezet als aantasters van de vrijheid. Wij herkennen in deze – ook typografisch onderscheidend gemaakte aanduidingen – de namen van de betrokken burgemeesters en schepenen, maar ook van de schout en baljuw, Dirck Pietersz Seyse.



optreden van de magistraat tegen de Goudse priester moeten rechtvaardigen. Zo wordt de vergelijking met de behandeling van Servet in Genève en de katholieken in Londen omgedraaid: er zou nooit bewezen zijn dat ze om hun geloof waren omgebracht, maar ze zouden louter gevonnist zijn wegens hun ongehoorzaamheid tegenover de hoge overheid. En daarvan worden de pasquilschrijver en zijn medestanders nu ook beschuldigd. In verschillende bewoordingen wordt hen voor de voeten geworpen de rust en orde met geweld te willen verstoren.

De onbetrouwbaarheid van de beweringen in de kerkdeurpasquil zou onder meer blijken uit de bewering dat de verbannen priester achter gesloten deuren berecht was. Integendeel, aldus het antwoord: het was geschied 'openbaerlijck, ter presentie van vele mannen, soo Neutrale, Ghereformeerde, als Roomsche Catholijcken'. Opmerkelijk en illustratief voor Gouda is, dat de neutralen in deze opsomming op de eerste plaats worden gezet, nog voor de aanhangers van de enige officieel toegestane gereformeerde religie. Opmerkelijk is ook dat de schrijver katholieken noemt, die hij niet aanduidt met hun scheldnaam 'papisten', maar met de door henzelf gebruikte officiële naam.

Vervolgens wordt in detail in herinnering gebracht, dat de verbannen priester – die nu bij zijn volledige naam Gerrit Aertsz wordt aangeduid – in 1587 door ruiters van de Engelse kapitein Dormers gevangen was genomen wegens 'd'exercitie vande verboden Misse met zijn aencleven'. Alleen dankzij de inspanningen van de Goudse magistraat was hij destijds in vrijheid gesteld. Hij had dit vooral te danken aan een van de magistraatsleden van destijds, Cornelis Jansz Bosch, die zijn leven hiervoor op het spel had gezet en die in het kerkdeurpasquil ondankbaar wordt weggezet als 'tBosch der ongenaden'. In totaal had de Goudse Vroedschap tot drie keer toe een verbod uitgevaardigd op het houden van openbare of geheime kerkdiensten 'om 'sPaus beuselinghen te verconden'.<sup>23</sup> De betreffende priester had onder ede verklaard zich hieraan te houden, maar deed dit in de praktijk niet.

Deze formele – zo niet rituele – gang van zaken bleef niet alleen in Gouda, maar ook elders, onder normale omstandigheden een dode letter, maar wordt door de pamflettist nu aangevoerd als onderbouwing voor het harde optreden van de magistraat. Volgens hem was de priester erop uit 'vrede in onvrede te verkeerem'. Vandaar dat hij de rooms-katholieken op de man af vraagt of hier recht of onrecht is gedaan aan deze ondankbare priester, die toch – met zijn katholieke medeburgers – zoveel voordelen zou genieten. Bovendien, zo vraagt hij retorisch, wie zou nu willen dat dit soort (anti-katholieke) 'wroegers' – daarmee doelend op de schrijver(s) van het pasquil – een plek zouden krijgen in de Vroedschap, een plek die zij een 'smeerich Officie' noemen en die zij niet kunnen bemachtigen omdat zij daartoe onwaardig zouden zijn wegens hun

<sup>23</sup> Ook dit gegeven is correct: SAMH, Oud-Archief Gouda, inv.nr. 46, fol. 196r (1586) en inv.nr. 91, fol. 18v. (1590) en 29v (1591).



verwarde geest en oproerige en obstinate hart? 'Ghy quelt u te vergheefs, arme Roomsche gecken', zo diskwalificeert de anonieme schrijver van deze repliek ten slotte de acties en ambities van de tegenstanders.

Wie de auteur is geweest van dit 'Antwoorde' blijft even onduidelijk als de achtergrond van de schrijver van de andere pasquillen. Jan Willem Klein constateert dat de schrijver een ingewijde moet zijn, omdat hij tot in detail op de hoogte was van wat er zich ook binnen het stadhuis heeft afgespeeld. Vanwege de nadruk die in de tekst gelegd wordt op de bemiddelende rol van Cornelis Jansz. Bosch, veronderstelt hij dat deze ook de auteur kan zijn geweest, maar zijn suggestie is volgens Klein niet meer dan 'pure speculatie'.<sup>24</sup> De rol van Bosch wordt echter ook al aangestipt in het vonnis van de Goudse magistraat, waardoor het even goed mogelijk is dat een andere Goudse regent of ingewijde de veder heeft gevoerd.

### Slot

Alles overziend lijkt in Gouda in de jaren 1597-1598 sprake te zijn geweest van een machtsstrijd binnen de regentenstand, die wellicht terug te voeren is op de voorzichtige en voorwaardelijke keuze van het stadsbestuur voor de Reformatie. De vroedschap bestond uit regenten die zeker niet in meerderheid belijdenis van de gereformeerde religie hadden gedaan of 'liefhebber' van deze religie waren. Naast vele personen die zich in religieuze zaken neutraal wilden opstellen, zaten er ook nog steeds verschillende rooms-katholieken in de raad<sup>25</sup> en behielden sommige andere katholieke families hoop op herstel van hun oude machtspositie. Voor het verkrijgen van belangrijke politieke ambten was ook steun van buiten de stad nodig, bijvoorbeeld van de stadhouder prins Maurits, of van de Staten van Holland. Tegen deze achtergrond deinsden sommigen er blijkbaar niet voor terug de latente angst voor de pro-Spaanse gezindheid van katholieken te misbruiken en anderen het instrument van de anti-katholieke plakkaatwetgeving. Daarvoor konden ook berichten van het front, zoals in dit geval het oprukken van de troepen van kardinaal Albrecht, aangegrepen worden om stemming te maken of het gerecht in stelling te brengen. Beide kampen deden daarmee onrecht aan de in Gouda steeds opnieuw met de mond en de pen beleden tolerantie. Uiteindelijk was de Goudse pasquillenstrijd echter van korte duur en hervonden alle betrokkenen het oude fragiele evenwicht, waardoor de katholieke geloofsuitoefening in de stad weer gewaarborgd werd en priesters achter de schermen ongestoord hun gang konden gaan.

<sup>24</sup> Klein, Twee Goudse paskwilen (*supra*, n. 5), 31.

<sup>25</sup> Uit een lijst in het Nationaal Archief, Archief Hof van Holland, inv.nr. 3624 blijkt dat er ook in de jaren 1610-1612 nog verschillende katholieken zitting hadden in de Vroedschap en tot burgemeester of schepen werden gekozen. Walvis meldt dat de laatste katholiek in de Goudse Vroedschap Andries Dicksz Bokkenburg was, die pas in 1643 zijn zetel verloor. Abels, Hallebeek, Schoon, *Walvis* (*supra*, n. 1), 177.

Resteert de vraag waarom Walvis geen melding maakt van de commotie over de verbanning van Heer Gerrit Aertsz. Aangezien hij deze priester in zijn geschriften in het geheel niet noemt, lijkt het erop dat hij diens aanwezigheid in de stad inderdaad niet heeft opgemerkt en de bronnen, waarin over de man wordt gesproken, niet onder ogen heeft gehad. Helaas zullen wij daarom nooit weten welke duiding Walvis zou hebben gegeven aan dit voor Gouda atypische incident.



Crosse van de staf van de bisschop van Deventer (1570).  
Foto: Oud-Katholiek Museum.

## HET KAPITTEL VAN DEVENTER 1559-1665

### Opkomst, bemoeienis van Rovenius en neergang

*Wietse van der Velde*

In literatuur over de (voor)geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland is veel aandacht besteed aan de kapittels van Utrecht en Haarlem, die de Reformatie hadden overleefd. Ook Jan Hallebeek heeft zich daar in zijn colleges canoniek recht aan het Oud-Katholiek Seminarie uiteraard mee beziggehouden. Aan deze instellingen kwam immers het recht van de keuze van een bisschop toe. In zijn 'Canoniek Recht in Ecclesiologische Context' geeft Hallebeek ook aandacht aan de bisschop van Deventer.<sup>1</sup> Van 1758 tot 1982 kende de Oud-Katholieke Kerk een titulair bisschop van Deventer. Hij beschrijft de wijze waarop deze in de twintigste eeuw benoemd werd: de aartsbisschop van Utrecht koos uit een voordracht van drie priesters, opgesteld door de geestelijken van de bisdommen Utrecht en Haarlem, een nieuwe bisschop.<sup>2</sup> Bij de benoeming van de Rotterdamse pastoor Bartholomeüs Joannes Bijevelt (1713-1778) tot bisschop van Deventer ging het anders. Bij gebrek aan een Deventer kapittel werd hij op 31 augustus 1757 in een extra vergadering van het Metropolitaan Kapittel van Utrecht door aartsbisschop Petrus Johannes Meindaerts (1684-1767) onder algemeen applaus tot bisschop benoemd.<sup>3</sup>

In zijn inleiding op het canoniek recht besteedt Hallebeek de nodige aandacht aan de reorganisatie in 1633 door aartsbisschop Philippus Rovenius (1565-1651) van de oude Utrechtse kapittels tot het Vicariaat van Utrecht, het tegenwoordige Metropolitaan Kapittel.<sup>4</sup> Rovenius heeft zich ook beziggehouden met het Kapittel van Haarlem en het bestuur daarvan op vaste voet gesteld. Minder bekend is dat hij dat ook heeft geprobeerd met het Kapittel van Deventer. In deze bijdrage wil ik dit trachten te belichten.

In de strijd om de rechten van het Utrechts kapittel noemt de grote voorvechter daarvan, Joan Christiaan van Erckel (1654-1734), ook éénmaal het Kapittel van Deventer: 'Ziet daar men grypt maar het Kapittel van Deventer aan, dat het swakste van onze Kapittels was, en naderhand ook schynt beswee-

---

<sup>1</sup> J. Hallebeek, *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, [POKS, 49] Amersfoort/Sliedrecht, 2011, 175-176.

<sup>2</sup> In het vigerende Statuut van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland (2007) komt de bisschop van Deventer niet meer voor, maar volgens Hallebeek is het Reglement voor het opmaken van een voordracht voor zijn verkiezing nog wel opgenomen in het Vademecum.

<sup>3</sup> HUA Kapittel 4, 30-8-1757.

<sup>4</sup> Hallebeek, *Canoniek Recht* (*supra*, n. 1), 167-171.

ken te wezen.<sup>5</sup> Deze uitspraak maakt duidelijk dat hij dacht dat dit kapittel in zijn tijd niet meer bestond. Maar sinds wanneer dat zo was is onduidelijk. Het doek is omstreeks 1665 over dit kapittel gevallen. Hoe had het zover kunnen komen?

### Het nieuwe bisdom (1559-1572)

Met de bul *Super Universas*<sup>6</sup> had paus Paulus IV (1476-1559) in 1559 het aantal bisdommen in de Nederlanden van vier op achttien gebracht. Eén van de suffragaanbisdommen van het nieuwe aartsbisdom Utrecht werd Deventer. Op 7 augustus 1561 bepaalde paus Pius IV (1499-1565) in de bul *Regimini Universalis Ecclesiae*<sup>7</sup> de grenzen van dit bisdom. Het besloeg ongeveer de huidige provincie Overijssel, de Veluwe, het graafschap Zutphen en het buiten ons land gelegen graafschap Lingen. De Sint Lebuïnuskerk te Deventer werd kathedraal en het kapittel daarvan kathedraal kapittel. De proosdijen van Deventer, Oldenzaal en Zutphen zouden na het sterven van of afstaan door de bezitters als tafelgoed aan de nieuwe bisschop toekomen. Dat moest jaarlijks 3000 dukaten opbrengen, het voor een suffragaanbisschop wenselijk geachte inkomen.<sup>8</sup> Op 8 augustus 1561 bevestigde de paus de door koning Philips II (1527-1598) tot bisschop benoemde minderbroeder Johannes Mahusius (ca. 1507-1572) als zodanig.

De nieuwe organisatie werd in de gewesten Friesland, Groningen, Overijssel en Gelderland allesbehalve enthousiast begroet. Met de andere 'nieuwe landen' verzetten de Staten van Overijssel zich tegen een nieuwe bisschop. Afgevaardigden van Deventer, Zwolle en Kampen verklaarden op 17 januari 1562 dat de 'nije bisschoppen' niets anders zouden zijn dan 'kettermeesters ende inquisiteurs', schadelijk voor de provincie en in strijd met haar privileges. De landdag verklaarde zich op 28 juni tegen de nieuwe kerkorganisatie met een beroep op het traktaat waarmee Overijssel in 1528 keizer Karel V (1500-1558)

---

<sup>5</sup> C.P. Hoyneck van Papendrecht, *Historie der Utrechtse Kerke, Het Aanhangel, Mechelen* 1728, 164; Van Erckel, *Protest van de Rooms-Catholyken Clergie (...) tegen het vuyl en ondeugend Boek, bedrieglijk genaemt Troost-schrift voor de Rooms-Catholyken*, Delft 1710, 36. Naar aanleiding van dit geschrift werd Van Erckel in 1711 geëxcommuniceerd.

<sup>6</sup> RB, 69-74; *Historie ofte Beschryving van 't Utrechtse Bisdom*, I, Utrecht 1744, 14-26.

<sup>7</sup> RB, 112-114; *Oudheden en Gestichten van het Bisdom Deventer. Uit het Latyn vertaalt, en met Aantekeningen opgeheldert, door H.V.R.* (= Hugo van Rijn), Leiden 1725, I, 5-32.

<sup>8</sup> Tot het vrijkomen van deze tafelgoederen zouden de bisschoppen van Groningen, Leeuwarden en Deventer ieder jaarlijks 1500 dukaten ontvangen, dat het Spaanse bisdom Palencia moest opbrengen.

als heer had aanvaard. Het lukte de regering te Brussel niet om Mahusius in het daadwerkelijke bezit van zijn bisdom te stellen.

Ook het Sint Lebuïnuskapittel probeerde dit te saboteren. De rijke proosdij was zoals gezegd als tafelgoed voor de nieuwe bisschop voorzien. Toen in 1565 proost Johan Voorthuisen overleed, legde de regering beslag op de proosdijgoederen in afwachting van de installatie van de nieuwe bisschop. Het kapittel protesteerde heftig, hierin gesteund door de Staten van Overijssel. Het vroeg om de sekwestratie van de proosdijgoederen op te heffen, maar liet zich daarbij niet over een nieuwe bisschop uit. Op een vraag daarover van de Staten antwoordde het vaag geen nieuwigheden te zullen dulden. Nu moesten de afgevaardigden van het kapittel wel verklaren 'dat de canoniken ende capit- tel tot wederstant des nijen bisschops alle wederstant, zoo veel haer ummer mogelicke was, wolden doen'. De Staten beloofden steun als dat besluit het kapittel problemen zou opleveren. De politieke situatie dwong regentes Margaretha van Parma (1522-1586) de wil van de koning door te zetten en zij stelde een administrator van de proosdijgoederen aan, die door het kapittel in het bezit werd gesteld. Dat kreeg van de Staten de wind van voren, maar na 1566 zou Philips II het pleit in eerste instantie winnen.<sup>9</sup> Wel stelde het kapittel op 16 oktober 1566 Gabriel Bornel, aartsdiaken van Luik, tot proost aan, onder de voorwaarde dat hij afstand zou doen na een bisschopsbenoeming. Doordat in 1567 de 'ijzeren hertog' Alva (1507-1582) orde op zaken kwam stellen, hield de tegenstand op. Deventer, Leeuwarden en Groningen kregen hun residerende bisschoppen.

De oude ziekelijke Mahusius deed in 1568 vrijwillig afstand, maar pas op 11 augustus 1570 werd 'den eerwaardigen vader in Gode Egidium de Monte' tot bisschop benoemd en gewijd.<sup>10</sup> Zijn broer, Franciscus de Monte,<sup>11</sup> nam als zijn procurator bezit van het bisdom. Het nieuwe kathedraal kapittel pleegde nog lijdelijk verzet door te twijfelen aan diens volmacht, maar nadat de bisschop had gedreigd zich tot Alva te wenden, verstomde het verzet.<sup>12</sup> Op 30 november 1570 hield de bisschop zijn intocht in Deventer. De inbezitneming van de Deventer proosdij ging probleemloos, die van de andere proosdijen en het klooster Agnietenberg bij Zwolle had meer voeten in de aarde.

---

<sup>9</sup> M. Dierickx S.J., *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II 1559-1570*, Antwerpen/Utrecht 1950, 233-234.

<sup>10</sup> D. van Heel O.F.M., *De Minderbroeder Aegidius de Monte, bisschop van Deventer, †1577*, Rotterdam 1935.

<sup>11</sup> NNBW 4, kol. 1008.

<sup>12</sup> De bisschop wilde zijn kapittel 'liever behandelen met een waarlijk vaderlijke liefde dan met gestrengheid', vgl. zijn brief dd. 7-11-1570, in: Van Heel, *De Minderbroeder (supra, n. 10)*, 35.

Met het kathedraal kapittel bleef de verhouding moeizaam. Een aantal kanunniken, onder wie deken Petrus Doys,<sup>13</sup> leefde openlijk met een vrouw samen; één zou zelfs bij Calvijn en Beza hebben gestudeerd.<sup>14</sup> Rogier vat het samen als een de bisschop vijandig gezind kanunnikencollege van dubieus gehalte.<sup>15</sup> De Monte probeerde dan ook bij het openvallen van kanonikaten hem welgezinde personen te benoemen. In de oprichtingsbul was vastgesteld dat de eerste tien openvallende kanonikaten door de bisschop zouden worden vergeven. Daarmee zou deze een kernkapittel in het kapittel kunnen vormen van goed katholieke en geleerde priesters om hem in het bestuur bij te staan. Ook de bisschop werd lid van het kapittel – de proost was dat niet – en zijn stem moest altijd boven die van de deken en andere kapittelheren gaan. Drie kanonikaten waren voor licentiaten godgeleerdheid, drie voor doctores of licentiaten kerkelijk recht, de overige drie voor edelen uit het bisdom die tenminste licentiaat in de rechten of godgeleerdheid zouden moeten zijn.<sup>16</sup> De drie eerst aangestelde kanunniken moesten worden aangesteld als respectievelijk aartsdiaken, ‘Stads-Aartspriester’ en penitentiaris. De overige kanonikaten werden als ‘vrije’ prebenden volgens de tot dan gebruikelijke regels vergeven: de ene maand door de paus, de andere maand door het kapittel.

In april 1571 viel door het overlijden van Goswinus Luninck een kanonikaat open. De bisschop maakte gebruik van zijn recht en nam het zelf in bezit. Het kapittel protesteerde omdat de oude gebruiken niet werden onderhouden, maar gaf uiteindelijk toe.<sup>17</sup> Ook bij latere vacatures probeerde het kapittel aan zijn oude rechten vast te houden. De Monte was niet vrij van familiepolitiek, want hij benoemde zijn broer Franciscus en zijn oomzegger Aegidius tot kanunnik, maar heeft desondanks zijn taak met ijver uitgevoerd. Hij preekte persoonlijk, vormde en visiteerde in de zomer van 1571 bijna zijn gehele bisdom.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> NNBW, 3, kol. 300; B.L. Snelting, *Prothocollum Capituli Daventriensis*, in: AAU XXXIV (1908), 178-179.

<sup>14</sup> En wel de pastoor van de Onze Lieve Vrouwekerk, vgl. Snelting, *Prothocollum* (*supra*, n. 13), 189-191; 167-168 voor kanunniken en vicarissen met bijzitten en kinderen.

<sup>15</sup> L.J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de zestiende en zeventiende eeuw*, Amsterdam 1947, I, 320.

<sup>16</sup> Deze regel gold ook voor de andere in 1559 opgerichte bisdommen, evenals voor het Utrechtse Domkapittel. Het aantal vrije prebenden varieerde afhankelijk van de grootte van het oorspronkelijke kapittel.

<sup>17</sup> Van Heel, *De Minderbroeder* (*supra*, n. 10), 41-42; 220-231 voor de lotgevallen van de tien gereserveerde kanonikaten.

<sup>18</sup> R.E. Hattink, *Acta visitationis Daventriensis ab A. de Monte factae 1571*, Zwolle 1888.

### Deventer veroverd voor de opstand (1572-1587)

Nadat de watergeuzen op 1 april 1572 Den Briel hadden ingenomen, veranderde de situatie. Door de aansluiting van Holland en Zeeland bij de opstand verdunde het Kapittel van Middelburg als eerste van het toneel: in 1603 werd de laatste niet residerende bisschop overgeplaatst naar Brugge en raakte Middelburg definitief vacant. Troepen van de prins van Oranje veroverden ook het bisdom Deventer, op Deventer en Lingen na. Door een Spaanse tegenaanval keerde het tij, maar ook al was het katholicisme er weer de heersende godsdienst, de permanente oorlogsdreiging belemmerde de voortgang van de katholieke reformatie. Na het overlijden van bisschop Aegidius De Monte (26 mei 1577) nam het kapittel het bestuur van het bisdom *sede vacante* over, maar een nieuwe bisschop werd voorlopig niet benoemd. Tot algemeen vicaris werd Bernardus Herinck benoemd, vicaris en officiaal van de Deventer proosdij. Omdat Overijssel toen de zijde van de opstand koos, kwam er als elders in de Noordelijke Nederlanden via religievrede en gelijkstelling van katholicisme en protestantisme uiteindelijk een verbod op de uitoefening van de katholieke eredienst.

Op 19 november 1578 veroverde Georg, graaf van Rennenberg (1536-1581) Deventer voor de opstandelingen. Daags daarvoor had het kapittel, op voorstel van drie uit Zwolle teruggekeerde kanunniken, nog een nieuwe proost benoemd, domkannunik Theodoricus Wijtenhorst (†1595), die benoemingsbrieven van Philips II had.<sup>19</sup> Hij nam het niet zo nauw met zijn ambtsplichten, zodat het kapittel in 1580 diens werkzaamheden overnam, terwijl hij nog tot zijn sterfjaar in functie bleef.<sup>20</sup> Voor de katholieken in Deventer was de situatie in 1580 echter al dramatisch veranderd. In 1579 had het kapittel er blijkbaar al niet meer op gerekend dat er snel een nieuwe bisschop zou komen, want op 13 januari werd de kanunnikdij van de overleden bisschop vergeven aan de Utrechtse domkannunik Otto Blois van Treslong (†1600).<sup>21</sup> De naast de kathedraal gelegen Onze Lieve Vrouwekerk moest in datzelfde jaar aan de protestanten worden afgestaan. Op 4 maart 1580 vergaderde het kapittel voor het laatst in het kapittelhuis, op 11 maart vond in alle kerken en kapellen van Deventer een beeldenstorm plaats en kwam er een einde aan de katholieke eredienst.<sup>22</sup> Op 4 december 1581 werd zelfs de heimelijke uitoefening van de katholieke godsdienst verboden. Ondanks verzet van het kapittel, dat toen in het huis van

<sup>19</sup> Vgl. G. Dumbar, *Het kerkelijk en wereltlijk Deventer*, Deventer 1732. Zijn door hem voor 1594 genoemde opvolger Johannes van Wytenhorst heeft niet bestaan en is dezelfde Theodoricus.

<sup>20</sup> Snelting, Prothocollum (*supra*, n. 13), 186-188; 312-312.

<sup>21</sup> Snelting, Prothocollum (*supra*, n. 13), 175-176.

<sup>22</sup> J. Revius, *Daventria Illustrata*, 5, 12; vertaald als: J. Revius, *Licht op Deventer. De geschiedenis van Overijssel en met name de stad Deventer*, 5 (1578-1619) en 6, (1619-1640), Hilversum 1995 en 1998.



deken Doys vergaderde, gingen de meeste kapittelgoederen aan de stad verloren.<sup>23</sup>

Zes kanunniken waren naar het nog Spaanse Oldenzaal gevlucht en blijken daar in 1581 een afzonderlijk kapittel te vormen, dat leefde van de inkomsten van de opbrengst en tienden van goederen welke niet onder de klokslag van Deventer lagen.<sup>24</sup> De gevluchte vicaris-generaal Herinck zag zijn ambtsuitoefening echter niet meer zitten. Hij had moeten aanzien dat zijn kathedraal tweemaal door de Spaanse troepen was uitgeplunderd, Deventer door de opstandelingen veroverd en 'de katolieke Godsdienst genoegzaam uytgeban- nenen was'.<sup>25</sup> Het kapittel te Oldenzaal koos daarop Aegidius de Monte, de oomzegger van de bisschop, tot vicaris-generaal.

### Deventer opnieuw Spaans (1587-1591)

In januari 1587 werd Deventer weer Spaans en op 7 juli consacreerde de gevluchte bisschop van Haarlem, Govert van Mierlo (1518-1587), de Lebuïnuskerk opnieuw en werd begonnen met het herstel van het katholicisme. De in Oldenzaal verblijvende kanunniken keerden naar Deventer terug. Op 16 juni kwam de hereniging tot stand: de zogenaamde *Actus unionis dominorum de capitulo*. Op 6 augustus 1587 bevestigden alle kanunniken De Monte in zijn ambt als vicaris-generaal en deken, maar in 1588 kwam het tot verwickelingen tussen hem en het kapittel over de erfenis van bisschop De Monte. De Monte junior dreigde kapittelheren die hun concubines terugnamen volgens de regels van het concilie van Trente te straffen.<sup>26</sup> Zo ver kwam het niet, want hij werd op 2 augustus 1588 'met groote opschuddingen en onlusten uyt zijn ambt gezet'. Hij vertrok naar Brabant en werd deken van Lier en opgevolgd door Albert van Til, 'een eerlijk man' die blijken van 'vroomigheid' gaf.

Vanwege de perikelen rond de erfenis van de bisschop mengde de nuntius te Keulen Ottavio Mirto Frangipani (ca 1543-1612) zich in mei 1589 in de strijd tussen De Monte en het kapittel. Hij trok de zaak aan zich, een teken van de pogingen van de Romeinse curie om in lokale situaties in te grijpen. Hij beloofde dat hij ervoor zou zorgen dat Deventer spoedig weer een bisschop *pro eadem ecclesia de suo legitimo pastore* zou krijgen. Maar op 14 oktober moest hij verklaren dat er voorlopig niets van zou komen omdat de koninklijke benoeming uitbleef.<sup>27</sup> De nuntius bemoeide zich ook op andere manieren met het ka-

<sup>23</sup> J. De Hullu, Bijdrage tot de kerkelijke geschiedenis van Deventer 1578-1587, in: AAU 41 (1915), 1-51.

<sup>24</sup> Snelting, Prothocollum (*supra*, n. 13), 192-193 en 215-216.

<sup>25</sup> *Oudheden* (*supra*, n. 7), I, 89. Herinck werd in 1587 weer tot vicaris-generaal van de proosdij aangesteld, wat hij tot 1595 bleef. Hij overleed op 31 mei 1604 in Oldenzaal, vgl. Snelting, Prothocollum (*supra*, n. 13), 188.

<sup>26</sup> Snelting, Prothocollum (*supra*, n. 13), 168-169.

<sup>27</sup> RB, 343- 344, 355-356.

pittel, zo had hij in 1588 aan de paus een kanonikaat voor zijn uit Deventer afkomstige kapelaan Lucas van Tongeren gevraagd. Zelf bevestigde hij De Monte voorlopig als *vicarius generalis*.<sup>28</sup>

Dat de kanunniken zich niet alleen met bestuurlijk en financieel geruzie bezighielden, blijkt uit een vroom geschrift dat kanunnik Gerard Bruyns de nuntius half oktober zond dat aan hem zou worden opgedragen.<sup>29</sup> Ook poogde het kapittel een gegradueerde pastoor voor de Onze Lieve Vrouwekerk en een rector voor de kapittelschool te krijgen. Voor de laatste functie werd Gerard Rovenius, de vader van de latere aartsbisschop Philippus Rovenius bereid gevonden, die al van 1568 tot 1579 rector was geweest.<sup>30</sup>

In de nieuwe situatie besloot Philips II in 1589 voor het bisdom Deventer een nieuwe bisschop te benoemen: de deken van het kapittel van 's-Hertogenbosch, Gijsbertus Coeverincx (ca. 1539-1613). Deze aanvaardde de benoeming (20 maart 1589) onder voorwaarden van garanties voor de inkomsten van bisschop en bisdom. Het kapittel van Deventer richtte zich op 21 oktober 1590 tot de Geheime Raad in Brussel met het verzoek de paus ertoe te bewegen de benoeming te bevestigen. De paus deed dit echter niet.

### **...en weer Staats (1591-1606)...**

In 1591 werd Deventer door prins Maurits (1567-1625) veroverd en daarmee opnieuw Staats. Coeverincx bleef definitief in 's-Hertogenbosch, de Deventer kerk is 'aldus weduwe gebleeven'. De protestantisering van de stad werd omzichtig ter hand genomen. De kanunniken en vicarissen bleven aanvankelijk in het bezit van hun prebenden. Dekan Doys verdween in 1591 van het toneel. In 1607 wordt de ons al bekende Lucas van Tongeren als deken vermeld. Op den duur werden de kanunniken, verdacht van het houden van verboden 'paapse conventikuelen', toch van hun prebenden beroofd. De proosdij met zijn rijke inkomsten werd tot midden zeventiende eeuw een begeerd object voor leden van de Overijsselse aristocratie. Op 16 februari 1596 werd Theodoricus van Gend (†1612) op verzoek van zijn vader 'door de Provincie met de Proostdye begiftigt'; ook zijn vicaris was geen echte kanunnik, maar burgemeester van Deventer.<sup>31</sup>

### **... en gedeeltelijk weer Spaans (1606-1629)**

Van 1606 tot 1629 was een groot deel van het bisdom Deventer (Twente, het graafschap Zutphen en Lingen) echter weer Spaans. Aartsbisschop Sasbout Vosmeer (1548-1614), apostolisch vicaris sedert 1593, kreeg van de nuntius te

<sup>28</sup> RB, 315-316, 328-329, 339.

<sup>29</sup> RB, 357. Voor Gerard Bruyns, zie: NNBW 4, kol. 336.

<sup>30</sup> Snelting, Prothocollum (*supra*, n. 13), 218-220

<sup>31</sup> Revijs, *Daventria* (*supra*, n. 22), 5, 79.

Keulen de opdracht om de katholieke godsdienst in de heroverde gebieden te herstellen. Alhoewel die eigenlijk aan zijn gezag onttrokken waren – zij lagen niet meer in het door de ketters bezette gebied – voldeed Vosmeer aan het bevel en vertrok naar Oldenzaal. Rogier stelt hierover:

tot een herstel van het bisdom lieten de aartshertogen het niet komen. Zij stonden de nu weer tot hun begeving komende, bij de bisschoppelijke waardigheid ingelijfde proostdij van Oldenzaal af aan de apostolische vicaris der Hollandse Zending en lieten aan deze missiebisshop de katholieke restauratie over.<sup>32</sup>

Bij deze uitspraak van Rogier, die in zijn geschiedwerk wilde aantonen dat de bisschoppelijke hiërarchie in de Noordelijke Nederlanden na de Reformatie was ondergegaan, vallen wel enkele bedenkingen te plaatsen. De aartshertogen streefden niet alleen naar een herstel van hun soevereiniteit over de opstandige Republiek, maar ook van de katholieke hiërarchie aldaar. Dat de bisschopsstad Deventer nog door de protestanten was bezet, zal voor hen een minder belangrijk argument zijn geweest om geen nieuwe bisschop van Deventer te benoemen. Belangrijker daarvoor zal een financieel argument zijn geweest: een bisschop werd geacht volgens zijn stand te leven. De meeste moeilijkheden die de invoering van de nieuwe hiërarchie van 1559 met zich meebracht, kwamen voort uit de dotering van de bisschopszetels. Drieduizend dukaten werd toen beschouwd als het minimum voor een kerkvorst. Ook later in de zeventiende eeuw blijkt bij de benoeming van een nieuwe aartsbisschop/apostolisch vicaris in de Utrechtse kerkprovincie steeds de vraag te spelen naar een voldoende inkomen voor de kandidaat om als bisschop te kunnen leven.<sup>33</sup> De aartshertogen hadden door de voortslepende oorlog met de Republiek voortdurend geldgebrek en konden niet in een bisschopsdotatie voorzien. Door Vosmeer – die zichzelf als aartsbisschop van Utrecht en daarmee als metropoliet van de kerkprovincie beschouwde – ook het bestuur van het bisdom Deventer *sede vacante* op te dragen, ontkwamen zij aan dat financiële probleem. Tegelijkertijd konden zij hem een redelijk inkomen verschaffen, door hem in 1607 de proostdij van Oldenzaal, geïncorporeerd bij de *mensa* van de bisschop van Deventer, op te dragen. Omdat hij met de vijanden van het land (de aartshertogen) had onderhandeld en het bisschopsambt uit hun hand had ontvangen, hadden de Staten van Holland hem in 1602 immers niet alleen verbannen, maar ook zijn niet on aanzienlijke bezittingen geconfisqueerd.

<sup>32</sup> Rogier, *Geschiedenis* (*supra*, n. 15), I, 327.

<sup>33</sup> Dit blijft een zorg voor het kapittel/vicariaat. De financiële maatregelen in de oprichtingsacte van het Utrechtse Vicariaat van Rovenius (9-11-1633) en de bevestiging daarvan door De la Torre (29-6-1658) wilden hierin voorzien. Dit speelde ook een rol bij de selectie van kandidaten. De la Torre werd vooral als co-adjutor van Rovenius gekozen omdat hij vermogend was; de kandidaten voor de opvolging van Van Neercassel (Van Heussen en Codde) waren ook zeer bemiddeld.

Hoewel niet benoemd tot bisschop van Deventer, werd Vosmeer wel de *ordinarius* van dit bisdom. Dat blijkt uit het feit dat hij in 1606 de president van het seminarie te Keulen, Philippus Rovenius, naar Oldenzaal riep. Hij stelde hem aan tot vicaris-generaal van het bisdom Deventer en op 15 maart 1607 tot deken van het Oldenzaals Sint Plechelmuskapittel. Op 2 januari 1615 werd hij proost van Sint Plechelmus, welke titel hij altijd is blijven voeren. De in die periode ook weer opgedoken Franciscus De Monte, oud-vicaris *sede vacante* van Deventer, maakte blijkens een klacht van Vosmeer in 1607 inbreuken op het vicariaat-generaal van Deventer. Ene Johan van Deventer functioneerde tussen 1606 en 1610 als rentmeester van de bisschop van Deventer. Tussen 1606 en 1612 diende hij rekeningen in voor uitgaven ten behoeve van het bezoek te Oldenzaal van de 'bisschop van Deventer' (*i.c.* Vosmeer).<sup>34</sup> Blijkbaar zag men Vosmeer als zodanig. Wij zullen zien, dat dit later ook voor zijn opvolger Rovenius zal gelden.

Omdat de regering te Brussel met de Staten-Generaal onderhandelde over een ruil van het in Overijssel veroverde gebied met andere streken, werd Vosmeer in 1608 gelast weer naar Keulen te gaan. Nog op 19 april 1608 benoemde hij echter Hendrik van Vorden tot scholaster van het Lebuïnuskapittel. Vanaf 1608 berustte de zorg voor het bisdom Deventer bij Rovenius.

### **Rovenius' beginjaren als apostolisch vicaris (1614-1621)**

Na de dood van Vosmeer in 1614 volgde Philippus Rovenius hem op als apostolisch vicaris, die de Nederlandse kerkprovincie vanuit Oldenzaal bestuurde. Hij kreeg daarbij van de paus de volmacht om vacante kapittelplekken op te vullen.<sup>35</sup> Voorlopig ontving hij nog niet de bisschopswijding, waarschijnlijk vanwege een voorwaarde van het Twaalfjarig Bestand (1609-1621) waarin beide partijen beloofden geen verandering in de godsdienstige status quo te brengen. Dat verhinderde Rovenius niet om zijn nieuwe ambt zo goed en kwaad als mogelijk uit te oefenen. Uit de beginjaren van zijn bestuur zijn er verslagen over de situatie in de Nederlandse katholieke kerk bewaard gebleven. Over 1616 bericht hij, dat in Deventer nog een kapittel was, waarvan de deken in Maastricht resideerde en enige kanunniken elders verbleven; de prebenden waren onteigend, 'zij genieten niets van de vruchten'. Er werkten toen in Deventer twee seculiere geestelijken en een vrome en geleerde, maar dove kanunnik en scholaster, Gerardus Brunsius (Bruyns). Laatstgenoemde schijnt rond 1600 de in 1578 door de kanunniken in veiligheid gebrachte relieken van Lebuïnus, Radboud, Marcellinus, Margaretha en anderen teruggevonden en naar Deventer

<sup>34</sup> *Inventarissen Apostolische Vicarissen Hollandse Zending*, Utrecht 2001, 5 (28) en 6.

<sup>35</sup> *Batavia Sacra of Kerkelyke Historie van Batavia*, Utrecht 1744, 3, 247. Rovenius kreeg volmachten voor het 'vergeven van allerhande kerkelijke prouven en ampten van deeze Landschappen in wat voor maanden en op wat wijze dat ze ook open vallen; mits nochtans dat ze open vallen buiten het Roomsche Hof'.

teruggebracht te hebben.<sup>36</sup> Volgens het verslag van 1622 werkte Brunesium nog in Deventer.<sup>37</sup> Het bisdom bleek in deze verslagen een vicaris-generaal te hebben: Hendrik van Vorden, die in 1614 als opvolger van Rovenius tevens deken van het kapittel van Oldenzaal was geworden. In augustus 1622 benoemde Rovenius hem ook tot proost van de Sint Salvator te Utrecht.

### Nieuwe voorschriften voor het Kapittel

Tegen het einde van het Twaalfjarig Bestand lijkt Rovenius zich vrij te hebben gevoeld om nieuwe bestuurlijke maatregelen voor zijn kerkprovincie te nemen, die ook het bisdom Deventer golden. In 1621 benoemde hij Jan Fredriksz, priester in het bisdom Deventer, tot kanunnik in plaats van de overleden Pontus Heuterus.<sup>38</sup> 1622 was een werkzaam jaar voor Rovenius. In maart voerde hij het in 1614 uitgekomen *Rituale Romanum* en een Catechismus in. In mei 1622 werd besloten dat hij naar Rome zou gaan om de spanningen met de ordesgeestelijken, die zich niet aan zijn gezag wilden onderwerpen, uit de weg te ruimen. In diezelfde maand overleed zijn broer Hendrik, de proost van de abdij Voorst bij Brussel. Om diens zaken te regelen ging hij eerst naar Brussel. Daar publiceerde hij de *Officia sanctorum Archiepiscopatus Ultrajectensis*, de eigen liturgie voor de verering van Nederlandse heiligen als aanvulling op de nieuwe Romeinse liturgische boeken, die de oude van de middeleeuwse Utrechtse ritus hadden vervangen.

Op 28 juli 1622 gaf Rovenius te Brussel nieuwe voorschriften voor het vervallen kapittel van Deventer uit.<sup>39</sup> In de inleiding van deze 'Wetten aan 't Kapittel voorgeschreeven', gericht aan de deken en het kapittel van de Sint Lebuïnus, stelt hij dat hij bij zijn laatste visitatie in Overijssel begonnen was 'de goede order' in kathedraal en kapittel van Deventer te herstellen, in de hoop dat daardoor de katholieke godsdienst 'in de stad en het Stift van Deventer' zou worden hersteld. Maar er was daarvoor toen geen voldoende gelegenheid geweest. Daarom wilde hij één en ander regelen 'by wijze van provisie'.

<sup>36</sup> Snelting, Prothocollum (*supra*, n. 13), 205-206; zie ook voetnoot 29.

<sup>37</sup> Rogier, *Geschiedenis* (*supra*, n. 15), II, 433 vv.

<sup>38</sup> Akte van collatie, 98. Pontus de Huyter (1535-1602) was theoloog, historicus en humanist. In 1572 door de Watergeuzen gevangengenomen, wist hij aan het lot van de Martelaren van Gorcum te ontkomen. In 1585/1587 werd hij kanunnik van Deventer en tevens proost van Arnhem. NNBW 7, 585.

<sup>39</sup> 'Den 28 July 1622 heeft hy eenige ordonantien opgesteld raakende de order en de hervorming van het Kapittel en de Domkerk te Deventer.' *Batavia Sacra* (*supra*, n. 35), 256. Voor de Latijnse tekst van deze voorschriften: H.F. van Heussen, *Batavia Sacra, sive res gestae antistitum Ultrajectensium*, Brussel 1714, II, 88-89; voor de Nederlandse tekst: *Oudheden en Gestichten van het Bisdom Deventer* (*supra*, n. 7), I, 147-153.

Rovenius vermeldt dat de Lebuïnuskerk twintig 'Kanonniksyden en Prebenden' telde, waarvan er één door de bisschop en één door de deken werden bezet. Negen waren er conform de oprichtingsbul 'onvry', die moesten aan gekwalificeerde personen worden gegeven. Deze plaatsen blijken alle te zijn vervuld, de namen en kwalificaties worden opgesomd.<sup>40</sup> Voor de overige zeven 'vrye' prebenden waren 'geene Akademissche eertrappen' vereist. Eén daarvan was voor de pastoor van de Sint Lebuïnus, die geen lid van het kapittel was, maar 'als de Bisschop of Deken zulks goed vindt' ertoe kon worden toegelaten.

Vervolgens vermeldt hij de traditionele uitkeringen uit de proosdijgoederen aan de zestien oudste kanunniken en de rangorde naar anciënniteit. Daarbij waren er afwijkingen van de 'ordonantzien en gewoonten' van het kapittel, die als er weer vrijheid zou zijn om in Deventer te resideren weer dienden te worden gehandhaafd. De bepaling valt op dat, zolang Deventer niet weer katholiek is, de onvrije prebenden alleen door 'den Bisschop of Pausselijken Vikaris' met de vicaris van het bisdom en de gegradueerde in Oldenzaal residende kanunniken zouden worden vergeven. Maar als de bisschop of zijn vicaris het dienstig vonden, dan konden zij de andere kanunniken in het bisdom om hun oordeel vragen. Het lijkt erop dat Rovenius voor de benoeming van de leden van dit 'kernkapittel' alleen die kanunniken wilde inschakelen die de situatie in het diocees van nabij kenden – sommige gegradueerde kanunniken waren namelijk buiten het bisdom werkzaam. Hetzelfde geldt ook de vrije prebenden die openvielen in de maanden waarin niet Rovenius, maar het kapittel de benoeming had.

Kanunniken moesten niet alleen voldoen aan de vereisten in de kapittelstatuten, maar ook van het Concilie van Trente:<sup>41</sup> zij moesten minstens de subdiakonaatswijding hebben ontvangen en ten minste de helft van hen diende priester te zijn. Behalve de eed op de kapittelstatuten moesten zij ook de 'Geloofsbelijdenis volgens het Dekreet der Kerkvergaderinge van Trenten' afleggen.<sup>42</sup> Ook hier nam Rovenius de katholieke hervorming krachtig ter hand.

---

<sup>40</sup> Opgesomd worden de kanunniken van het kernkapittel: deken van Deventer en Oldenzaal Hendrik van Vorden (†1628); personen 'die in de Godkunde of de Geestelijke Rechten' zijn gepromoveerd: Gerardus Vogel (†1623), Leonardus Marius (1588-1652), Aegidius Hafakker / Haefacker (†1623); rechtsgeleerden: David Mauden (1575-1646), Modestus Stephanius = Zeger Stevens Senck of Seuck (†1654), Henricus van Wouw, officiaal; 'gepromoveerde Edelluiden': Gerardus Brunsius (1560-1629/30), Ludolphus Brunsius (†1665), Everardus Vander Mark.

<sup>41</sup> Zie: *Sacrosancti et Oecumenici Concilii Tridentini*, Brussel 1751, 224-227, De Reformatione, sessio XXIV, c. 12, *Quales esse debeant promovendi ad dignitates & canonicatus Cathedralium Ecclesiarum, quidve promoti praestare teneantur*.

<sup>42</sup> Hoe belangrijk deze geloofsbelijdenis voor de kerk van de katholieke reformatie was, blijkt ook uit het *Rituale Romanum Contractum & Abbreviatum* dat Rovenius in 1622 uitgaf voor zijn priesters op verafgelegenen gevaarlijke plaatsen. Daaraan is deze als *Klare Belydenis des Christelyken Geloofs* in het Nederlands toegevoegd.

Rovenius was echter wel realist. Mocht Oldenzaal – ‘t geen Godt verhoede’, maar in 1626 niet deed – verlaten moeten worden, dan zou het kapittel daar gaan zetelen waar de bisschop, na ingewonnen raad van deken of vicaris, het zou beslissen. Realisme met het oog op de beperkte kapittelinkomsten bleek uit het feit dat de in Oldenzaal verblijvende kanunniken die ‘de zaken des Kapittels’ met bisschop en deken behandelden, een keer zoveel inkomen zouden genieten als die in de zielzorg in het bisdom werkten. De kanunniken die buiten het bisdom verbleven of daarbinnen niet in de zielzorg werkten, genoten geen inkomen, tenzij bisschop en deken om bepaalde redenen ‘iets uyt enkele gunste’ verleenden.

Er volgen nog bepalingen over bijvoorbeeld de intredelkosten van een nieuwe kanunnik, die verlaagd werden en besteed dienden te worden aan ‘nootwendigheden’ van kerk of kapittel, maar niet onderling verdeeld of aan ‘gastmaalen’ besteed mochten worden. Wel werd gehandhaafd dat een nieuwe kanunnik ‘voor een verzetje, of zijne blijde inkomste’ aan de deken en het kapittel een derde van het traditionele bedrag zou geven. De rest hoefden zij pas te betalen als zij weer de vrijheid hadden om in Deventer te resideren.

Na bepalingen over de rentmeester, schrijver en bode van het kapittel en wijzigingen in de ordonnantiën vermaande Rovenius ten slotte de kanunniken en de ‘vordere ledematen der Deventersche kerke’ om zolang zij niet in de Lebuïnuskerk konden, de ‘Goddelijke diensten’ en andere godvruchtige werken daar waar zij woonden te verrichten. Voor de bisschop en hun medebroeders en het herstel van de katholieke godsdienst in het hele bisdom evenals voor de hervorming van de kerk dienden zij de Heer dringend te bidden.

### **Rovenius *ordinarius* van Deventer**

Uit deze ordonnantie blijkt dat Rovenius het bisdom Deventer zeker niet als een missiegebied beschouwde, maar als een bisdom, waarvan een deel op dat moment door de protestantse bezetting niet zo functioneerde als wenselijk was. Tijdens zijn verblijf in Rome in 1623 schreef hij dan ook dat

de kathedrale kapittels van Utrecht, Haarlem en Deventer niet tegenstaande de vervolging nog bestaan en hun vicarii hebben sede vacante en opdat de kapittels kunnen blijven voortbestaan, heeft Paus Paulus V aan den tegenwoordigen apostolischen vicaris de macht verleend alle beneficies te vergeven, ook kanonikaten en praebenden.<sup>43</sup>

Rovenius’ houding ten aanzien van het bisdom Deventer in de kapittelordonnantie is tweeslachtig. Hij ondertekent als aartsbisschop en pauselijk vicaris. Maar in het stuk zelf stelt hij zich als de diocesane bisschop op. Hij heeft het

<sup>43</sup> N. Broedersen, *Quinque Tractatus Historici de Rebus Metropolitanae Ecclesiae Ultrajectinae*, I, Delft 1729, 64.

steeds over 'de Bisschop of Pauselijke Vikaris', soms alleen over 'de bisschop'. Rovenius is op dat moment de pauselijke (apostolische) vicaris, maar in het kapittel vervult hij de plaats die volgens de oprichtingsbul alleen de bisschop toekomt. Dat Rovenius zich als de *ordinarius* van het bisdom zag, blijkt uit de bepaling over eventuele veranderingen in de ordonnantie, die alleen met toestemming van Rovenius 'of met die van den Ordinaris, die het dan zijn zal' kunnen worden ingevoerd. Voor de gelovigen in het bisdom Deventer moet de positie van Rovenius die van *ordinarius* zijn geweest, net zoals eerder die van Vosmeer. Zo stuurde op 23 oktober 1623 Anneghe Duversen Jeucken te Oldenzaal een request aan de 'bisschop van Deventer' (*i.c.* Rovenius) en de deken van het kapittel met het verzoek om het kanonikaat van haar overleden man aan haar zoon te verlenen.<sup>44</sup> Rovenius, die toen als bisschop in Oldenzaal zetelde, waar de Sint Plechelmus als kathedraal functioneerde, en de kapittels van Deventer en Oldenzaal die daar resideerden en werkten, waren voor de gelovigen van het Deventerse bisdom vanzelfsprekende grootheden.

De opmerking van Rogier dat het (na 1606) niet tot een herstel van het bisdom Deventer is gekomen, kan dan ook niet staande worden gehouden. Rogier – die zijn lezers weinig namen en bronnen onthoudt – noemt de ordonnantie van Rovenius en de namenlijst van de Deventer kanunniken niet. Dat er geen eigen bisschop werd benoemd zal, zoals bij Vosmeer, te maken hebben gehad met de moeilijke financiële situatie van het bisdom en de aartshertogen. Het merendeel van de aan de bisschop toegewezen tafelgoederen bevond zich in de macht van de opstandige Staten van Overijssel; de aartshertogen verkeerden door de oorlog in voortdurende financiële nood. Om aartsbisschop en apostolisch vicaris Rovenius enigszins volgens zijn status te laten leven, was ook hem door de aartshertogen het beschikbare deel van de tafelgoederen van de bisschop van Deventer toegewezen. Voor een bisschop van Deventer bleef er niets over.

Dat de financiële bepalingen uit deze ordonnantie beantwoordden aan een werkelijk bestaande situatie, blijkt niet alleen uit een op 14 november 1622 gedateerde verdeling van de inkomsten over 1621-1622. Men kon daarover ook zaken doen met de opstandige Staten van Overijssel, zo blijkt uit het verdrag dat het kapittel van Oldenzaal op 14 juni 1623 in Den Haag met gedeputeerden van deze Staten sloot over de verdeling van de inkomsten van kapittelgoederen in omstreden gebieden. Die bedroegen op dat moment 2500 gulden en moesten op Sint Martinus worden uitbetaald. Op de landdag van Kampen (19 maart 1628) werd dit nog eens bevestigd. Hoe de verdeling precies geregeld is, is mij niet duidelijk. Volgens een ordonnantie van de aartshertogin (17 februari 1624) zou Rovenius ze bij provisie aan de Deventer kanunniken dienen uit te delen.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> HUA, *Inventaris Apostolische vicarissen Hollandse Zending*, 2001, 17.

<sup>45</sup> J. Bruggeman, *Inventaris van de archieven bij het metropolitaan kapittel van Utrecht van de Roomsche Katholieke Kerk der oud bisschoppelijke clerezie*, 's-Gravenhage 1928, 498.



### Het Interim van Roozendaal (1628-1633)

Tussen 1624 en 1628 leek er echter een einde te komen aan het herstel van het katholicisme in het Twentse en Lingense deel van het bisdom Deventer. In 1626 hadden de Staatsen Oldenzaal weer heroverd op de Spanjaarden, waardoor geheel Twente praktisch onder hun controle kwam. Tussen 1605 en 1626 was Noord-Oost Twente vanuit Oldenzaal echter zo gerekatholiseerd, dat het calvinisme er daarna geen voet meer aan de grond zou krijgen. Alleen in die gemeenten van Twente waar de calvinisten tijdens het Twaalfjarig Bestand vrij spel hadden gehad, bleef men overwegend calvinistisch. Toch was het in 1626 nog niet direct gedaan met de katholieke zaak. Omdat in deze periode van de Dertigjarige Oorlog in Duitsland de katholieke legers onder generaal Johan 't Serclaes van Tilly (1559-1632) het grensgebied met Twente in handen hadden en van daaruit Oost-Nederland bedreigden, kwam er in januari 1628 een overeenkomst tot stand tussen de Staten-Generaal en de landvoogdes, aartshertogin Isabella (1566-1633): het Interim van Roozendaal. Die bepaalde dat in Twente tot nader order de situatie van tijdens het Twaalfjarig Bestand mocht blijven bestaan, waardoor het katholicisme in Oldenzaal en Twente nog enige jaren openlijk kon worden uitgeoefend. De katholieke geestelijken werden in hun functies hersteld, kerken en pastoriegoederen werden hun toegewezen. En dat gold ook voor de kapittelheren van Deventer en Oldenzaal. Er bestaat nog een lijst met de verdeling van de kapittelinkomsten over 1628-1632, de periode van het Interim van Roozendaal, die is bekrachtigd door Rovenius.

Op 13 februari 1628 moesten de calvinisten de Plechelmus weer aan de katholieken afstaan en op 20 december werd de kerk door Rovenius opnieuw gewijd. Op 26 maart scherpte Rovenius de statuten van het kapittel van Oldenzaal aan en liet ze bij de ingang van het kapittelhuis ophangen. Twee kanunniken tekenden daar echter letterlijk protest op aan: Adrianus van Averhagen van Twickel en Guilielmus Trutius, wiens broer Johannes de laatste katholieke deken van Oldenzaal was. Ook de gereformeerden zinde dit schrijven niet. Zij rukten het van het bord en stuurden het naar de kerkenraad in Deventer, opdat die bij de Staten van Overijssel zou bewerken dat een dergelijke 'vermetelheid' in het vervolg niet meer zou plaatshebben.<sup>46</sup> Op 7 juli 1628, negen dagen eerder dan gewoonlijk, werd het feest van Sint Plechelmus gevierd. De processie trok provocerend met veel lawaai langs de Gasthuiskerk, waar de gereformeerden mochten kerken, en stond geheel in het teken van de zege op de calvinisten.<sup>47</sup>

Na de dood op 31 december 1628 van Hendrik van Vorden, deken van Oldenzaal en vicaris-generaal van het bisdom Deventer, werd de Zwolse pastoor Volkert Herckinge (1629-1662) tot vicaris van het bisdom aangesteld. Rovenius verbleef sindsdien echter bij voorkeur in Utrecht.

<sup>46</sup> Revius, *Daventria* (*supra*, n. 22), 6, 73-77.

<sup>47</sup> Vgl. [www.meertens.knaw.nl/bedevaart](http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart).

Het Interim van Rozendaal werd op 10 december 1632 door de Staten-Generaal opgezegd, met als reden de irritaties bij de predikanten en de provocaties van katholieke zijde. Maar een belangrijker rol speelde de militaire situatie, die zich in 1632 gunstig voor de Staatse legers had ontwikkeld. In heel Twente zou nu spoedig de uitoefening van de katholieke godsdienst worden verboden. In 1633 werd de parochiekerk van Oldenzaal weer overgenomen door de gereformeerden, nu echter voor een periode die meer dan anderhalve eeuw zou duren. Voor de kanunniken van Deventer had dit als gevolg, dat de betaling van hun inkomsten uit de kapittelgoederen ophield. Zij hebben, wijzend op de hun gewaarborgde rechten, nog een smeekschrift bij de Staten van Overijssel ingediend. Maar op 13 maart 1634 verklaarden ridderschap en steden dat de suppliant 'by de tegenwoordige constitutie' niet gefundeerd was.<sup>48</sup>

### Geleidelijke ondergang van het Kapittel

Het door Rovenius gehoopte algehele herstel van het bisdom Deventer zat er na 1632 niet meer in. Toch gaf hij de moed niet op, al bemoeide hij zich na het verlies van Oldenzaal wel minder met het bisdom. Daarbij staken soms oude ergernissen de kop op, zoals blijkt uit zijn correspondentie in 1637 met de internuntius te Brussel, Richard Pauli-Stravius (1584-1654), over een franciscaan die zonder zijn toestemming in het diocees Deventer werkte.<sup>49</sup> Maar op 12 december 1638 vaardigde hij een constitutie uit voor de diocesen Utrecht, Deventer en Middelburg met bepalingen voor de priesters en sacramentsbedieningen, zoals de geldigheid van de ketterdoop.<sup>50</sup> In 1640 publiceerde hij een veranderde en voor de overige bisdommen van de kerkprovincie aangevuld *Officia Sanctorum Archiepiscopatus Ultrajectensis & Episcopatum suffraganeorum Harlemensis, Daventriensis, etc.* Voor Deventer waren er weinig eigen feesten, maar dat van Lebuïnus was in Deventer voorgeschreven als een feest van de duplex 1<sup>e</sup> klas en had in de stad zelf een octaaf. De bisdommen bestonden voor Rovenius dus nog wel degelijk.

Na de dood van Rovenius in 1651 ontstond er bestuurlijk een moeilijke periode, omdat zijn opvolger aartsbisschop Jacobus De la Torre (1608-1661) al in 1649 verbannen was en zich niet meer binnen de grenzen van de Republiek waagde. De la Torre hield de vicaris van Deventer, de Zwolse pastoor Volkert Herckinge als zodanig aan. Hij had hem zelfs zo hoog, dat hij hem in 1655 aan de paus als co-adjutor voordroeg.<sup>51</sup> De positie van vicaris-generaal werd echter wel onduidelijker. Herckinge treedt ook op met de titel aartspriester van Salland (later aartspriesterschap van Deventer genoemd).

<sup>48</sup> Voor de tekst van het smeekschrift: *Batavia Sacra* (*supra*, n. 35), 144-145; en: Bruggeman, *Inventaris* (*supra*, n. 45), 499.

<sup>49</sup> 1637-11-06 Rovenius aan Stravius, RB, I, 550.

<sup>50</sup> *Batavia Sacra* (*supra*, n. 35), *pars altera*, 104.

<sup>51</sup> *Oudheden* (*supra*, n. 7), II, 78-79.

Ondanks de bepalingen die Rovenius had gemaakt voor het geval het kapittel van Deventer uit Oldenzaal zou worden verdreven, heeft hij er geen nieuwe vestigingsplaats voor aangewezen. De kanunniken raakten verspreid en bij hun dood werden geen opvolgers meer aangewezen. Het arbeidsterrein van kapitteldeken Ludolphus Brunesus<sup>52</sup> verlegde zich naar het aartsdiakonaat Emmerich, buiten de Republiek, maar vanouds een deel van het (aarts)bisdom Utrecht. Emmerich, waar de katholieke godsdienst ongehinderd kon worden uitgeoefend, stond onder het kerkelijk bestuur van de apostolisch vicarissen van de Verenigde Nederlanden, die daar als de *ordinarius* werden beschouwd.<sup>53</sup> Brunesus werd 'Algemeen Vikaris in 't geestelijk over het Aarts-diakenschap van Emmerik' en rector van het Sint Agnesconvent, waarover hij twintig jaar lang 'een loofelijke regeering' voerde. Met zijn overlijden in 1665 ging waarschijnlijk de laatste kanunnik van het Sint Lebuïnuskapittel van Deventer heen.<sup>54</sup>

Pro-vicarissen voor het bisdom Deventer werden er in de tweede helft van de zeventiende eeuw door de apostolische vicarissen wel benoemd. Eén van hen was Johannes Lindeborn (1630-1696), geboortig uit Deventer. Na zijn theologiestudie te Keulen werd hij in 1671 pastoor van de Sint Nicolaasparochie te Utrecht en in 1674 lid van het Kapittel/Vicariaat van Utrecht. 'Hij was doorgeleerd en zoo wel in de wereldsche als geestelijke wetenschappen ervaren; ernsthaftig, stemmig, godtvruchtig'. Hij schreef verschillende theologische en stichtelijke werken en heeft 'daarenboven uyt zucht voor zijne geboortestad Deventer, de historie van 't Deventersche Bisdom in 't licht gegeven'.<sup>55</sup> Hij overleed op 5 augustus 1696. Hugo Van Heussen (1654-1719), die Lindeborn in 1694 als pro-vicaris van Deventer was opgevolgd, nam grote delen van dit werk over in zijn *Historia Episcopatum*. De Delftse boekdrukker Hugo van Rijn die dit laatste bewerkte en uitbreidde heeft het werk van Lindeborn integraal overgenomen in zijn *Oudheden*<sup>56</sup> zonder van dat feit ook maar vermelding te maken. Omdat de pro-vicarissen ver buiten hun ressort woonden, is het niet duidelijk of zij zich daadwerkelijk met het bisdom Deventer bemoeid hebben.

Ook al was het Kapittel van Deventer rond 1665 uitgestorven, in Deventer bestond er tot aan het einde van de achttiende eeuw wel een herinnering aan, en wel in het beheer van de voormalige kapittel- en proosdijgoederen

<sup>52</sup> NNBW 4, kol. 336.

<sup>53</sup> H.v.R. (= Hugo van Rijn), *Historie ofte Beschryving Utrechtsche Bisdom*, Utrecht 1744, III, 291-292.

<sup>54</sup> *Historie* (*supra*, n. 53), 298.

<sup>55</sup> *Historia sive, Notitia Episcopatus Daventriensis ex ecclesiarum membranis, monasteriorum tabulis, authenticis annotatis & classicis auctoribus eruta ac publici juris facta a Joanne Lindebornio*, Keulen (=Amsterdam) 1670; zie ook: *Historie* (*supra*, n. 52), I, 318-319; NNBW 8, kol. 1056-1057.

<sup>56</sup> *Oudheden* (*supra*, n. 7).

‘welken by de hervorming van de Godsdienst in stads Domeinen veranderd zyn’.<sup>57</sup> De drie raadsleden die toezicht hielden op dit beheer droegen zelfs de titel ‘Kapitularen’. Na het overlijden van de laatste (protestantse) proost Berend Bentinck (1597-1668) ging de proosdij in eigendom over aan Deventer, Zwolle en Kampen. In de achttiende eeuw was het kapittel van Oldenzaal overigens nog wel in leven, ‘maar bestaat uyt geen andere leden dan die den heerschen-den Godsdienst volgen en door de Ridderschap voor kanonniken aangenomen worden’.<sup>58</sup>

De Deventer archivaris Gerhard Dumbar (1680-1744) heeft de geschiedenis van het kapittel en de proosdij in de achttiende eeuw aan de vergetelheid ontrukkt. In zijn lijvige boek<sup>59</sup> gaat hij er uitvoerig op in en geeft hij er niet alleen oorkonden en eedsformulieren van uit, maar drukt hij zelfs aan de hand van een oude ordinarius een complete beschrijving van de liturgie van het Lebuïnuskapittel af. Hij ontleende dat alles aan in Deventer bewaard gebleven kapittelarchieven.

Maar een klein deel van de archieven van de kapittels van Deventer en Oldenzaal is uiteindelijk, via Rovenius, terechtgekomen in de archieven van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Het oudste stuk betreft de *Statuta ecclesiae D. Lebuini in Daventria* met daarin onder meer de eedformulieren voor proost, deken en kanunniken.<sup>60</sup> Maar het belangrijkste voorwerp dat aan bisschop en kapittel van Deventer herinnert is de beroemde bisschopsstaf van Aegidius de Monte die in 1570 voor hem werd gemaakt en vanaf 1758 tot 1983 door de bisschoppen van Deventer werd gebruikt.<sup>61</sup> Misschien nog belangrijker is dat de naam Lebuïnus in de Oud-Katholieke Kerk niet is verdwenen: de statie Twente en ommelanden is aan de aloude kapittelpatroon toegewijd.

---

<sup>57</sup> *Hedendaagsche Historie of Tegenwoordige Staat van alle Volkeren, behelzende de Beschryving der Vereenigde Nederlanden, en wel in 't byzonder van Overyssel*, Amsterdam 1801, III, 161-163.

<sup>58</sup> *Hedendaagsche Historie* (*supra*, n. 57), 368. In 1662 was volgens Van Neercassel de helft van dit kapittel nog katholiek, maar als er één van hen stierf kon diens plaats alleen door een protestant worden ingenomen. Vgl. Rogier, *Geschiedenis* (*supra*, n. 15), II, 437.

<sup>59</sup> G. Dumbar, *Het kerkelijk en wereltlijk Deventer* (*supra*, n. 19).

<sup>60</sup> HUA, Inventaris 88, *Verzameling oud-katholieke kerk van Nederland*, 304, Utrecht, 1993; bijlage VI, 123-125, geeft een specificatie.

<sup>61</sup> Voor een gedetailleerde beschrijving: Van Heel, *De Minderbroeder* (*supra*, n. 10), 33-34.



ADM. REV. AC CLARISS. D. JACOBUS KRYS  
 J. U. D. PASTOR AMSTELODAMENSIS PROT. NOT. APLC. &C

Hic vir hic est. cui vis animi. cui vivida virtus.  
 Ingenium. et prisca Religionis amor.  
 Et circa officii. et studium laudabile veri.  
 Impensumque suo Corpus opesque gregi  
 Famam immortalem parient. hic CRYSIUS ille est.  
 Quem nec blanditiae. nec tetigere minae  
 Imo viri laudes Tunquinum et China loquuntur.  
 Quis curam haud pigriti Contribulle fieram.

Natus Amstelod. 23 jan. 1673.

Dit is de Man, die door zyn liefde tot den Heer.  
 Door zyn verstand. en zucht voor d'oude Kerkeleer.  
 En kloeeke deugd ten top der achtlinge is gelligen.  
 't Is KRYS. die als een Held steeds voor de Waarheid ficeed.  
 En in het Harders. ampt zich als een Vacher quereet.  
 Wien nimmer laf gevley. noch dreigen kofft beweegen.  
 In China niet Tunking roemt hem uit eenen mond.  
 Dien hy in 't Geestelyk zo trouw ten dienste fiond.

H.V.R.

Ibidem denatus 2<sup>o</sup> nov. 1723.

## JACOB KRIJS (1673-1724) Correspondent voor de *Missions Étrangères*

Dick Schoon

In zijn studie over Dominique-Marie Varlet vermeldt Bastiaan van Kleef de grote verdiensten van de Amsterdamse pastoor Jacob Krijs, niet alleen voor de Cleresie, maar ook voor de *Missions Étrangères* in Parijs.<sup>1</sup> Terwijl Krijs' verdiensten voor de Cleresie in verschillende studies aan de orde zijn gekomen, zijn die voor deze missieorganisatie dat nog niet.<sup>2</sup> In dit artikel wordt hierop ingegaan, vooral op basis van Krijs' omvangrijke correspondentie en overige schriftelijke nalatenschap, die in het archief van de Amsterdamse oud-katholieke parochie worden bewaard.<sup>3</sup> De vragen die ik hiermee hoop te beantwoorden zijn: hoe kwam Krijs in contact met de *Missions Étrangères*, hoe verliepen die contacten en is het oordeel van Van Kleef over Krijs in dit opzicht terecht? Om de achtergrond van Krijs en zijn familie te belichten volgen eerst enkele biografische notities.

### Biografische notities

Jacob Ignatius Krijs werd op 23 januari 1673 te Amsterdam geboren als jongste zoon van Arent Krijs (1637-1709) en Belia Freyse van Dolre (1635-1709).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> B.A. van Kleef, Dominicus Maria Varlet 1678-1742, *IKZ* 71 (1963), 78-104, 149-177, 193-225. Over Krijs: 99-101.

<sup>2</sup> Krijs' rol in de verdediging van de rechten van de locale kerk tegen de pretenties van Rome en zijn betrokkenheid bij de verkiezing en wijding van Cornelis Steenhoven komen aan bod bij: P. Polman, *Romeinse Bronnen voor de kerkelijke toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen 1592-1727* (RB), III 1686-1705, en IV 1706-1727, 's-Gravenhage 1952 en 1955; M. van der Vorst, *Holland en de troebelen in de Hollandse Zending 1702-1727*, Nijmegen 1960; P. Polman, *Katholiek Nederland in de achttiende eeuw* (3 delen), Hilversum 1968; J.Y.H.A. Jacobs, *Joan Christiaan van Erckel (1654-1734). Pleitbezorger voor een locale kerk*, Amsterdam 1981.

<sup>3</sup> De schriftelijke nalatenschap van Krijs (verder genoemd: Archief Krijs) maakte deel uit van het OBC archief en draagt nog de oude nummering, die ik hier aanhoud. Bij de reorganisatie van het OBC archief werd het Archief Krijs bestemd voor dat van de Amsterdamse parochie. Het ligt in de bedoeling de documenten te zijner tijd onder te brengen bij het Stadsarchief Amsterdam. De correspondentie van Krijs bevat alleen de ingekomen post; er zijn vrijwel geen afschriften van uitgaande brieven van Krijs bewaard gebleven.

<sup>4</sup> Korte biografieën van Krijs door: F. Kenninck, *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* (NNBW), IV (1918), 867, en beter geïnformeerd, maar ook partijdiger anti-Cleresie door: J. Fruytier in: NNBW IX (1933), 559-561. G. Ackermans, *Herders*

Zijn moeder stamde uit oude Utrechtse adel en was via haar grootmoeder van vaderskant een nicht van Theodorus van der Eem, een van de martelaren van Gorcum. Krijts' vader Arent, een vermogend koopman en hoogheemraad van Amsterdam, fungeerde als makelaar bij de koop en inrichting van verschillende katholieke kerkhuisen in de stad. Zo was hij in 1686 financieel betrokken bij de koop van 'Het Stadhuis van Hoorn', de dominicanerkerk aan de Nieuwezijds Voorburgwal; in 1692 bij de koop van de schuilkerk 'Sint Petrus' Banden' in Diemen; in 1696 bij die van 'De Drie Bonte Kraaien' in de Oude Teertuinen; in 1698 bij die van 'De Pauw' in de Keizersstraat; en in 1705 bij die van 'De Ooievaar' in de Barndesteeg.<sup>5</sup>

Jacobs oudste broer, Cornelis Franciscus (1668-1720), studeerde bij de jezuïeten in Paderborn, waar hij de doctorsgraad behaalde.<sup>6</sup> In 1692 kocht zijn vader een stuk land voor de al genoemde kerk in Diemen van Johan de Witte, een grootvader van apostolisch vicaris Petrus Codde (1648-1710). Hij liet er een schuilkerk op bouwen waarin Cornelis tot 1715 pastoor was. Vijf jaar later stierf hij op Oudmijle, de buitenplaats aan de Amstel bij Ouderkerk, die hij van zijn vader had geërfd.<sup>7</sup> De tweede zoon, Johannes, werd geboren in 1670 en overleed in 1688 als student in het Drievuldigheidscollege te Leuven. Behalve de drie zoons hadden Arent en Belia ook een dochter, Maria Gerarda (1667-1706), die in 1692 trouwde met Everard van Wedenbrugge genaamd Burgert (1658-1721), koopman te Amsterdam en regent van het Jongensweeshuis.<sup>8</sup> Zij kregen op hun beurt een dochter Maria Gerarda (1698-1735), die in 1716

---

*en huurlingen. Bisschoppen en priesters in de Republiek (1663-1705)*, Amsterdam 2003, noemt foutief 558-559. Gegevens over de geslachten Krijts en Freys(e) van Dolre in: E.B.F.F. Wittert van Hoogland, *Geschiedenis van het geslacht Wittert (...), met de daaruit in vrouwelijke lijn gesproten familiën*, 's-Gravenhage 1914, 594-602, 603-615.

<sup>5</sup> I.H. van Eeghen, De eigendom van de katholieke kerken in Amsterdam ten tijde van de Republiek, in: BBH 64 (1957), 217-277; S.A.C. Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten. Hun geschiedenis en hun portretten. De Heijnenmaagschap 1400-1800*, 's-Gravenhage 2008, I, 135-136.

<sup>6</sup> Ackermans, *Herders* (supra, n. 4), 73. Van Heussen vermeldt in zijn *Batavia Sacra*, 1714, II, 418, over Cornelis Krijts: 'Artium Magistrum, Theologum Lovaniensem, Canonicum Harlemensem, apud Paterburnenses, cum graduatus non esset, Theologiae Licentiae gradu donatum.' In de Nederlandse versie, *Kerklijke Historie en Outheden (...)* van Kennemerland, Amstelland, Noortholland en Westvriesland, 1726, 222, noemt Van Heussen Krijts: 'een queekeling der Hooge Schole van Loven, te Rome Doktor in de Godtgeleerdheit, Pausselijke Protonotarius en een medelit van 't Haarlemsche Kapittel.' Cornelis was in 1708 tot kanunnik van Haarlem gekozen.

<sup>7</sup> Over Cornelis Krijts en de kerk te Diemen: Ackermans, *Herders* (supra, n. 4), 388; *Batavia Sacra*, 1714, II, 414; L.J. van Mens, Het 'Kerkhuys' in Overdiemen. De Reformatie en haar gevolgen voor de katholieke gemeenschap, in: J.P.P. Hinssen en J. Haag, red., *Het Rooms Kerkhuys te Diemen*, Amsterdam 1993, 11-23, over Krijts: 17-19.

<sup>8</sup> Ackermans, *Herders* (supra, n. 4), 388.

trouwde met mr. Adriaan Wittert (1692-1748), van 1719-1726 regent van het Maagdenhuis te Amsterdam.<sup>9</sup>

Jacob zelf studeerde vanaf 1689 in Leuven en behaalde daar de doctorstitel in de beide rechten. Op 10 mei 1700 ontving hij de priesterwijding en hij vergezeldde later dat jaar Codde naar Rome. Teruggekeerd in het vaderland werd hij in 1706 pastoor van De Drie Bonte Kraaien in de Oude Teertuinen. In zijn functie van *protonotarius apostolicus* bevestigde Krijs in 1719 de verklaring, die Pasquier Quesnel (1634-1719) kort voor zijn overlijden aflegde, terwijl hij in april van datzelfde jaar gastheer van Varlet was geweest. Hij was zeer betrokken bij de voorbereiding van de verkiezing en wijding van Cornelis Steenhoven (1661-1725) tot aartsbisschop van Utrecht en overleed enkele maanden na de wijding op Allerzielen 1724.<sup>10</sup>

Samenvattend kan worden gesteld, dat Krijs door zijn afkomst en fortuin een vooraanstaande positie innam onder de Amsterdamse katholieken. Zijn nauwe betrokkenheid bij de tragische schorsing en afzetting van Codde in 1702/1704 en twintig jaar later bij de verkiezing en wijding van Steenhoven maakte hem vervolgens tot een van de centrale figuren in het conflict Rome-Utrecht, dat de gehele katholieke kerk in de Republiek gedurende de eerste decennia van de achttiende eeuw beheerste.

### Reisgenoot van Codde

In 1700 maakte Krijs zoals gezegd deel uit van het reisgezelschap van Petrus Codde, toen deze zich in Rome moest verantwoorden voor zijn gevoerde bestuur en zich moest verdedigen tegen de beschuldiging van jansenisme. Krijs hield tijdens deze onderneming dagboeken in het Latijn bij die in één band samengevoegd bewaard zijn gebleven.<sup>11</sup> In een eerste dagboek geeft hij een uitgebreide beschrijving van de reis zelf, vanaf het vertrek vanuit Frankfurt am Main op 19 oktober tot en met de aankomst in Rome op 11 december. Het tweede dagboek betreft zijn verblijf in de eeuwige stad tot en met 4 april 1703, waarin Krijs nauwkeurig beschrijft bij wie men op bezoek ging, door wie men werd bezocht en welke kerken en oudheden werden bezichtigd. Een derde dagboek geeft een verslag van de audiënties die Codde bij de paus en de kardinalen kreeg, waarbij de apostolisch vicaris vrijwel altijd werd begeleid door leden van zijn gezelschap. Dit dagboek geeft niet zelden de inhoud van de gesprekken letterlijk weer en is daarmee voor het verloop van Codde's zaak in

<sup>9</sup> Wittert, *Geschiedenis* (*supra*, n. 4), 578.

<sup>10</sup> Ackermans, *Heders* (*supra*, n. 4), 388. Ackermans vermeldt niet, dat Krijs een van de reisgenoten van Codde was op diens reis naar Rome en derhalve van 1700 tot 1703 te Rome verbleef. De opmerking, dat hij in 1701 als coadjutor in Amsterdam werkzaam was, is derhalve onjuist.

<sup>11</sup> Archief Krijs, OBC 1583 (*supra*, n. 3). Een uitgave van de dagboeken is in voorbereiding.



Rome en voor de geschiedenis van de Cleresie uiterst interessant.<sup>12</sup> Voor de contacten van Krijs met de *Missions Étrangères* levert het tweede dagboek echter meer gegevens op. Zo vernemen we daarin, dat de apostolisch vicaris en zijn gezelschap al op de dag van hun aankomst in Rome een ontmoeting hadden met Nicolas Charmot (ca. 1655-1714), agent van de *Missions Étrangères*. Deze eerste ontmoeting werd door vele andere gevolgd, tot op de dag van Codde's vertrek. Voordat we nader op de rol van Krijs als correspondent voor de *Missions Étrangères* ingaan, moet er nu eerst iets over deze organisatie worden verteld.

### **De *Missions Étrangères* en hun agenten in Rome**

De *Société des Missions Étrangères* vond haar oorsprong in het verzoek van de jezuïet Alexandre de Rhodes (1591-1660) in 1649 aan paus Innocentius X (1574-1655) om in Tonkin en Cochinchina kerken te mogen stichten met inheemse geestelijken.<sup>13</sup> Ruim tien jaar later vertrokken er drie bisschoppen vanuit Frankrijk naar Zuidoost-Azië: Pierre Lambert de la Motte (1624-1679), benoemd tot apostolisch vicaris van Cochinchina; François Pallu (1626-1684), apostolisch vicaris van Tonkin; en Ignace Cotelendi (1630-1662), apostolisch vicaris van China, die onderweg kwam te overlijden. De Missie beperkte zich echter niet tot Zuidoost-Azië. Zo werd François de Laval-Montmorency (1623-1708) als apostolisch vicaris naar Canada gezonden, waar hij in Québec een eigen priesteropleiding startte. Kort daarvoor was in Parijs met pauselijke en koninklijke goedkeuring in de Rue du Bac een seminarie geopend, waarvan de directeuren – meestal vijf in getal, met één van hen als *supérieur* – als het bestuur van de *Missions Étrangères* fungeerden.

Een degelijke opleiding was niet overbodig, aangezien het werk in de missiegebieden niet eenvoudig was. Perioden van vervolging door lokale heersers werden afgewisseld door tijden van tolerantie. Daarnaast kregen de *Missions Étrangères* te maken met tegenstand van Spanje en Portugal, die hun politieke en economische belangen door de Franse activiteit in gevaar zagen komen. Tenslotte waren er andere al eerder gevestigde missieorganisaties zoals

---

<sup>12</sup> Het bij mijn weten enige uitgebreidere artikel over de behandeling van Codde's zaak is: P. Polman, Het Romeins verhoor van Petrus Codde, in: *Studies aangeboden aan prof.dr. Gerard Brom*, Utrecht/Nijmegen 1952, 133-146. Polman baseerde zich op documenten uit de Bibliotheca Fabroniana te Pistoia.

<sup>13</sup> Gegevens voor haar geschiedenis zijn ontleend aan: A. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*, 3 delen, Paris 1894, herdruk: Paris 2003; A. Marillier, *Nos pères dans la foi. Notes sur le clergé catholique du Tonkin de 1666 à 1765*, 3 delen, Paris 1995; G. Moussay (ed.), *Les Missions Étrangères en Asie et dans l'océan Indien*, Paris 2007. Met dank aan Gilles Reithinger, vicaris generaal van de *Missions Étrangères*, en Gérard Moussay, archivaris, die me bij bezoeken aan het archief van de *Missions Étrangères* op 3 en 6 juni 2011 zeer behulpzaam waren.

die van de jezuïeten, die de nieuwkomers als concurrenten beschouwden en in werkwijze en theologische uitgangspunten in belangrijke mate met hen van mening verschilden.

Een belangrijk meningsverschil tussen de jezuïeten enerzijds en dominicanen, franciscanen en ook de missionarissen van de *Missions Étrangères* anderzijds betrof de zogenaamde ritensrijd. In deze strijd ging het om de vraag in hoeverre inheemse gebruiken in China te verenigen waren met de christelijke leer. Met name ging het hierbij om de verering van Confucius (551-479 vC), om die van voorouders en om de namen waarmee God in het Chinees werd aangeduid. De jezuïeten namen in deze kwestie een meer toegeeflijke houding in, terwijl de dominicanen, franciscanen en ook de geestelijken van de *Missions Étrangères* een meer strikte opvatting huldigden. Terwijl het Heilig Officie in opdracht van paus Innocentius XII (1615-1700) in 1704 de Chinese gebruiken al had verboden, volgden onder paus Clemens XI (1649-1721) in 1710 en 1715 nieuwe verboden die het besluit van 1704 bekrachtigden.<sup>14</sup>

In de strijd tegen de jezuïeten vonden de *Missions Étrangères* bondgenoten in de geestelijken van de Cleresie, die de beschuldigingen tegen hun apostolische vicaris aan intriges van leden van de Sociëteit toeschreven. Op de achtergrond stond hierbij zowel in Zuidoost-Azië als in de Republiek de positie van de apostolische vicaris op het spel. Waar de jezuïeten van mening waren dat ze gezien hun organisatiestructuur de vicaris geen verantwoording verschuldigd waren, beschouwden de *Missions* en de Cleresie de apostolische vicaris als bisschop ter plaatse.<sup>15</sup> Met verschillende decreten probeerde Rome de zaken voor het Verre Oosten te regelen. Zo had paus Clemens X (1590-1676) de apostolische vicarissen aldaar in 1673 vrijgesteld van de jurisdictie van de aartsbisschop van Goa en de Inquisitie.<sup>16</sup> Toen dit niet afdoende bleek, bepaalde paus Innocentius XI (1611-1689) in 1678, dat alle religieuzen in China niet zonder toestemming van de apostolische vicarissen mochten werken en een eed van gehoorzaamheid moesten afleggen.<sup>17</sup> Ondanks deze en latere pauselijke verordeningen bleven de problemen bestaan.

<sup>14</sup> Over de ritensrijd en de *Missions Étrangères*: Launay, *Histoire*, I, (*supra*, n. 13), *passim*.

<sup>15</sup> Zie over de opvatting dat de rechtsmacht van de apostolische vicaris die van een ordinaris is: J. Hallebeek, *De 'wondere afscheidspreekens' van pater Daneels, Oudewater 1705* [POKS, 31], Amersfoort 1998, 28-29.

<sup>16</sup> Gepubliceerd in: *Bullarium Romanum seu novissima et accuratissima collectio Apostolicarum Constitutionum ex autographis, quae in Secretiori Vaticano, aliisque Sedis Apostolicae Scriniis asservantur. Tomus septimus, complectens Constitutiones a Clemente X editas*, Roma 1733, 241-242.

<sup>17</sup> Gepubliceerd in: *Bullarium Romanum (...), Tomus octavus, complectens Constitutiones a Innocente XI editas*, Roma 1734, 64-67. Vgl. Launay, *Histoire*, I, (*supra*, n. 13), 248.

Om hun kerken in de missiegebieden te verdedigen, waren verschillende geestelijken van de *Missions Étrangères* in Rome actief. Zo was Charmot, die Codde en Krijts zoals gezegd bij hun aankomst ontmoetten, sinds 1696 of 1697 in Rome, waar hij zich beijverde voor een veroordeling van de opvattingen van de jezuïeten inzake de ritenstrijd.<sup>18</sup> Andere geestelijken van de *Missions Étrangères* die Codde en Krijts in Rome ontmoetten, waren Artus de Lionne (1655-1713) en Charles Marin Labbé (1648-1723). Eerstgenoemde was medewerker van Charmot geweest tijdens diens werk in Siam en was in 1696 tot bisschop van Rosalië en apostolisch vicaris van het nieuw opgerichte bisdom Se-tchoan benoemd. Labbé had van 1679 tot 1697 in Cochinchina gewerkt en was daar in botsing gekomen met de jezuïeten. Kort voor de eeuwwisseling was ook hij naar Rome gekomen om zijn kerk te verdedigen. Deze geestelijken bezochten Codde en diens gezelschap zeer regelmatig – Charmot zelfs enkele keren per week – en ook andersom gingen Codde en Krijts bij de missionarissen op bezoek. Bij een van de ontmoetingen met Labbé, De Lionne en Charmot sprak Codde af, dat Krijts als correspondent voor de *Missions Étrangères* zou gaan optreden, als de toenmalige correspondent, pastoor Willem de Praeter (1650-1717) deze functie zou neerleggen.<sup>19</sup>

### Krijts als correspondent

Er werd gevolg gegeven aan de afspraak die Codde en Krijts met de heren van de *Missions Étrangères* in Rome hadden gemaakt, toen De Praeter op 23 mei 1717, 64 jaar oud, in Amsterdam overleed.<sup>20</sup> De Praeter was gedurende 37 jaar pastoor geweest in de kerk van de Heilige Maria in de Vinkenstraat, gold als de oudste van de seculiere pastoors in de stad en had in het conflict rond Codde van meet af aan de zijde van de Cleresie gekozen. Desondanks had paus Clemens XI hem nog in 1711 de titel *protonotarius apostolicus* verleend.<sup>21</sup> De Praeter had in die functie gewaarmerkte kopieën van officiële documenten vervaardigd en verstuurd, en daarmee zowel de *Missions* als de *Propaganda Fide*

<sup>18</sup> Bio- en bibliografie van Charmot: <http://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/charmot>. Laatst gezien 9 mei 2013.

<sup>19</sup> Archief Krijts, OBC 1584 (*supra*, n. 3): *Mémoire écrit de la main de Mr. Jacques Krijts, past. à Amsterdam, correspondt. des Missions*, ongedateerd.

<sup>20</sup> In het werk van Launay, *Histoire*, (*supra*, n. 13), komen de namen van De Praeter en Krijts niet voor. In de inventaris van het archief van de *Missions Étrangères* te Parijs bevinden zich enkele briefjes van De Praeter en een enkele kopie van een brief van Krijts. Van Kleef citeert een uitspraak van de toenmalige archivaris van de *Missions*, die beweerde, dat Varlet vanwege zijn jansenistische sympathieën minder dan een jaar na zijn bisschopswijding uit de organisatie zou zijn gestoten; vgl. Van Kleef, *Varlet*, (*supra*, n. 1), 80, voetnoot 3. Het lijkt erop, dat de organisatie tot in de archieven een zuivering heeft doorgevoerd.

<sup>21</sup> Archief Krijts, OBC 1576 (*supra*, n. 3): Clemens XI: akte waarmee Willem de Praeter tot *protonotarius apostolicus* wordt benoemd, 13 november 1711.

grote diensten bewezen. Helaas is een overzicht van zijn zendingen voor de *Missions* niet bewaard gebleven. Maar in de condoleances die Krijts na het overlijden van De Praeter uit het buitenland ontving, was men vol lof over diens toewijding en dienstbaarheid. Krijts volgde in zijn voetsporen en deed dat zeer nauwkeurig, zoals blijkt uit het door hem bijgehouden register van verzonden en ontvangen post.<sup>22</sup> Hij noteerde hierin niet alleen de adressanten en het aantal brieven dat hij verstuurde, maar ook de schipper of stuurman aan wie hij de post meegaf en zelfs de namen van de vrouwen, meestal Maria Kroon of Maria Backer, die de post naar de schepen brachten.

Omdat de reizen nooit zonder gevaar verliepen, raadde hij de missionarissen aan om de post uit Azië in meervoud naar verschillende Europese havens te sturen. Vervolgens werden de zaken dan via bevriende relaties doorgestuurd naar Krijts, die ze vervolgens in Parijs liet bezorgen. Zo fungeerde Edward Harrison (1674-1732), oud-gouverneur van Madras, vanaf 1720 als het Londense adres waaraan de post kon worden gestuurd, terwijl tot die tijd de koopman Livinus de Dorpere († 1720) de zaken daar had waargenomen.<sup>23</sup> Ook kon er post bezorgd worden via schepen die Oostende aandeden, die dan via Jacobus († 1728) en Johannes Baptista Soenens naar Amsterdam werd doorgezonden.<sup>24</sup> De meeste post uit Azië werd vanuit Batavia gestuurd. Daar was Jacob van Loo de contactpersoon van Krijts, die ook De Praeter al van dienst was geweest.<sup>25</sup> In zijn eerste brief aan Krijts – die hem blijkbaar als ‘opperkoopman’ had aangeschreven – zegt Van Loo van zichzelf:

---

<sup>22</sup> Archief Krijts, OBC 1583 (*supra*, n. 3): *Diarium* van Jacob Krijts inzake zijn correspondentie voor de *Missions Étrangères*, 182 pp.

<sup>23</sup> In zijn *Diarium* (*supra*, n. 22) vermeldt Krijts bij 20 april 1720, dat de koopman Livinus de Dorpere in die maand was overleden. Zijn naam komt herhaaldelijk voor in E.G. Atkinson, *Journals of the Board of Trade and Plantations*, vol. 2: *February 1709-March 1715*, London 1921, waar hij een pleitbezorger blijkt van de bevordering van de handelsbetrekkingen tussen Engeland en de Zuidelijke Nederlanden. De Engelse aristocraat Harrison was van 1711 tot 1720 gouverneur van het fort St. George in Madras geweest. Na terugkeer in Engeland werd hij parlementslid voor Hertford en was *postmaster-general* van 1725 tot zijn dood. G.E. Cokayne e.a. (eds.), *The Complete Peerage of England, Scotland, Ireland, Great Britain and the United Kingdom, Extant, Extinct or Dormant*, new ed., 1910-1959; herdruk: Gloucester 2000, XII/1, 807.

<sup>24</sup> Jacques Soenens was kanunnik *gradué* van Gent. Over hem en zijn akte van *appel* tegen *Unigenitus* uit 1727: G. Dupac de Bellegarde, *Mémoires historiques sur l'affaire de la Bulle Unigenitus*, 4 delen, Brussel 1755, II, 267-268 en IV, 168-171. Vgl. L. Ceyskens, *Le sort de la bulle Unigenitus*, Leuven 1992, 578; M. van Meerbeeck, E. Ruth d'Ans "*Patriarche des Jansénistes*" (1653-1728). *Une biographie*, Brussel 2006, 386, voetnoot 55. Johannes Baptista Soenens was koopman te Gent.

<sup>25</sup> Jacob van Loo – van wie geen jaartallen konden worden gevonden – was in het laatste kwart van de zeventiende eeuw betrokken geweest bij een poging om de handelspost in Tonkin nieuw leven in te blazen. Vanwege problemen met de koning werd hij

Mijn qualiteit hebbe ick in mijnen 44. jaren continatie in India niet groter kunnen brengen als tot Coopman, en eerste administrateur vande graanmagazijnen, maar geen oppercoopman, mijn heer het gaat hier alst' bij Salemon saligers tijt inde weerelt gingh, dat het hert loopen mede helpt, maar dat alles aande tijt ent' geluck hanght. Waarmede men sigh getroosten magh.<sup>26</sup>

Uit de data waarop de hierboven geciteerde brief werd geschreven en ontvangen (respectievelijk 17 maart en 22 november 1718), blijkt dat een postzending van Batavia naar Amsterdam gewoonlijk een half jaar onderweg was. Dat dat ook anders kon lopen, blijkt uit de reis van het schip *Barneveld*, dat op 1 januari 1719 de rede van Texel verliet en na allerlei ontberingen pas op 9 juni 1720 in Batavia zou aankomen. Van Loo wist hier al van:

t'schip Barnevelt is tot nu tijdinghe vande Caap gekregen, als dat naar veel omzwervens, ende veel doden hebbende, nogh eijndelijck inde Sardinse baaij in den Soberer staat aangekomen was, van alles gebreck hebbende, Godt wil hem verder behouden laten varen.<sup>27</sup>

Tijd en geluk speelden een nog grotere rol bij de verdere verzending van de post. Want bij gebrek aan beschikbare schepen die de juiste route volgden, bereikte de post die vanuit Batavia naar de verdere bestemmingen in Azië werd verstuurd, soms pas jaren later zijn bestemming. Bovendien bestond het gevaar, dat de post werd onderschept. Zo werd Krijts in 1722 gemeld, dat een groot pakket uit Oostende in Kanton in beslag was genomen door de Portugese jezuit Juan Mourao. Deze was op zoek naar officiële documenten van de paus en de *Propaganda Fide*, bestemd voor de keizer van China. Hij trof echter verdachte boeken aan, die hij prompt overgaf aan de Inquisitie van Macao. Het bleek te gaan om Pascals *Lettres Provinciales*, een psalmvertaling in het Spaans en een werk tegen *Unigenitus*.<sup>28</sup>

In Batavia liet Van Loo de post aan de schepen naar Holland bezorgen door juffrouw Van Vlasvat of juffrouw Van den Berg, binnenmoeder van het gasthuis te Batavia. Beide dames waren goede vriendinnen van de eerder genoemde Maria Backer in Amsterdam en waren daarom graag bereid om de post die op haar naam stond te bezorgen. Ook meldde Krijts aan Van Loo, dat de Compagnie aan iedereen zowel in Amsterdam als in Batavia de mogelijkheid bood een postzending mee te geven in de compagnie-kist, als de om-

---

gevangen gezet. Anh Tuán HoÁng, *Silk for Silver: Dutch-Vietnamese Relations, 1637-1700*, Leiden 2007, 120.

<sup>26</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): Van Loo aan Krijts, 17 maart 1718.

<sup>27</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): Van Loo aan Krijts, 24 maart 1720. Vgl ook [www.vocsite.nl/schepen](http://www.vocsite.nl/schepen), laatst gezien 14 mei 2013.

<sup>28</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3), Guigne aan Krijts, 1722 (met kopie van een brief van de kapucijn Thomas aan Guigne, 1 december 1722), 20 december 1723.

vang van het pakket maar niet meer bedroeg dan een voet in het vierkant. Zo kon men via de postzendingen ook presentjes uitwisselen. Krijns deed Van Loo in 1718 het *Geographisch Woordeboek* cadeau en ontving omgekeerd geregeld kisten thee.<sup>29</sup>

Krijns noemde vier adressen in Amsterdam voor de post uit Batavia. Allereerst dat van hemzelf: 'voor aan in de Oude Teertuinen, in de drie Bonte Kraaitjes'; vervolgens dat van Anna Maria de Rave, op hetzelfde adres; dat van Jan Kroon, kastelein in De Bel, op de hoek van het Haarlemmerplein; en ten slotte dat van Maria Backer, bestelster van het Enkhuizer Veer te Amsterdam. Brieven voor Krijns persoonlijk ontving hij via zijn zwager Everard Burgert, op het adres 'Port K.' of 'Port B.' te Amsterdam.

### Jansenistica naar Zuidoost-Azië

Vanaf het begin van zijn werkzaamheid als correspondent verzond Krijns niet alleen brieven, maar ook drukwerken over actuele kwesties in Europa naar Zuidoost-Azië. Hij volgde daarin zijn voorganger De Praeter, die kort voor zijn overlijden in 1717 nog de akte van appèl van de vier Franse bisschoppen en afleveringen van de *Mercure historique et politique* opstuurde.<sup>30</sup> Krijns verzond in september van dat jaar een lijst van geschriften die tegen *Unigenitus* waren verschenen en een *instrumentum appellationis* aan Edmé Belot (1651-1717), bisschop van Basilea en coadjutor in het bisdom West-Tonkin, en aan Louis de Cicé (1648-1727), bisschop van Sabula en apostolisch vicaris van Siam.<sup>31</sup> Een maand later volgden drie delen met geschriften tegen *Unigenitus* voor dezelfde. In het volgende jaar deed hij onder meer de akte van appèl van de aartsbisschop van Parijs Louis-Antoine kardinaal De Noailles (1651-1729), de stellingname van de Theologische Faculteit van Parijs en de akte van appèl van Pasquier Quesnel op de post. In 1719 volgde de akte van appèl van de geestelijkheid van Utrecht en Haarlem.<sup>32</sup> De geadresseerden waren zowel de apostolische vicarissen als de missionarissen van alle missies in China, Cochinchina, Siam en Pondichery, die Krijns voorzag van het laatste nieuws inzake het verzet tegen *Unigenitus*.

Naast informatie over *Unigenitus* en andere actuele zaken stuurde Krijns ook materiaal dat de kerkopbouw moest dienen. Zo werden er met vier schepen in oktober 1718 zes pakketten meegegeven met daarin de 38 delen van een complete bijbel van De Sacy en een zevende met twee catechismussen van het

<sup>29</sup> *Diarium*, (supra, n. 22), 55. Waarschijnlijk gaat het hier om: *Geografisch woordenboek van 't landt Kanaän en d'omleggende landen uit de H. Schrift en Josephus (...)*, Leeuwarden 1717, een Nederlandse vertaling van het *Onomasticon* van Eusebius van Caesarea.

<sup>30</sup> *Diarium*, (supra, n. 22), 13.

<sup>31</sup> *Diarium*, (supra, n. 22), 20.

<sup>32</sup> *Diarium*, (supra, n. 22), 20, 69.

Concilie van Trente (één in het Latijn en één in het Frans) en de Catechismus van Montpellier in vijf delen.<sup>33</sup> Soms gingen er ook formele stukken met de post mee, zoals in maart 1719 authentieke kopieën van apostolische breven, waarmee François-Gabriel Guisain (1665-1723) in Tonkin en Philibert Le Blanc (1664-1720) in Siam tot bisschop van respectievelijk Laranda en Troas werden benoemd.<sup>34</sup>

Bij zijn werk als correspondent propageerde Krijs duidelijk de zaak van de appellanten. In oktober 1719 kreeg hij het verzoek van een zekere Rouëlle, licentiaat in de theologie aan de Sorbonne, om een brief aan André Roost († 1729), professor filosofie in het seminarie van de missie in Siam, te versturen. Rouëlle drong er bij Roost op aan, *Unigenitus* vooral niet aan te nemen. Krijs bracht met Rouëlles instemming grondige wijzigingen in de brief aan en verstuurdde die onder zijn eigen naam aan de vijf bisschoppen in Azië en aan de priesters Charles de Flory († 1733), François Cordier († 1734) en Antoine Guigne († na 1735). Hij vond de brief belangrijk genoeg om hem in zijn geheel in zijn *Diarium* op te nemen.<sup>35</sup> Hoewel Roost *Unigenitus* wel aannam, bleef hij lange tijd verdacht van jansenistische ideeën, evenals twee van de drie andere genoemde priesters. Aan Guigne stuurde Krijs twaalf exemplaren van de geloofsbelijdenis die Quesnel kort voor zijn overlijden had opgesteld, evenals vier treurdichten op zijn dood.<sup>36</sup>

Vanzelfsprekend komt ook Dominique-Marie Varlet herhaaldelijk in Krijs' correspondentie met de heren in Parijs voor. De eerste vermelding is op 31 maart 1719. Krijs ontving toen de brief die Varlet een dag eerder vanuit Delft schreef, om zijn komst naar Amsterdam aan te kondigen.<sup>37</sup> Helemaal onbekend was Varlet niet, want François de Montigny († 1742), agent voor de *Missions Étrangères* in Rome, had Krijs al een jaar eerder medegedeeld, dat hij voor Varlet het coadjutorschap van Babylonië had weten te verkrijgen.<sup>38</sup> De persoonlijke correspondentie van Krijs met missionarissen zoals Gaspard-François Guéty († 1725) in Pondichery en de Parijse directeurs zoals Jacques-Charles de Brisacier (1642-1736) geeft inzicht in de moeilijkheden waarmee de *Missions* te maken kregen in verband met de strijd rond de constitutie *Unigenitus*.

<sup>33</sup> *Diarium*, (*supra*, n. 22), 50-51.

<sup>34</sup> *Diarium*, (*supra*, n. 22), 60.

<sup>35</sup> *Diarium*, (*supra*, n. 22), 71-77.

<sup>36</sup> *Diarium*, (*supra*, n. 22), 83.

<sup>37</sup> *Diarium*, (*supra*, n. 22), 61.

<sup>38</sup> Archief Krijs, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De Montigny aan Krijs, 3 september 1718. De Montigny schreef tussen 1717 en 1724 bijna wekelijks, in totaal een kleine honderd brieven aan Krijs.

### Jansenisme in de *Missions Étrangères*

Zoals bekend wekte de uitvaardiging van de constitutie *Unigenitus* in 1713 grote beroering, niet alleen in Frankrijk zelf, maar ook in de Zuidelijke Nederlanden en in de Republiek. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat de gevolgen van deze beroering ook in de contacten van Krijts met de *Missions Étrangères* een rol gingen spelen en uiteindelijk de relaties verstoorden.

In de geschiedschrijving van de *Missions* komt het jansenisme slechts terloops ter sprake. Zo werd een van de eerste uitgezonden apostolische vicarissen, de al genoemde mgr. Pallu, in 1673 van jansenisme beschuldigd, omdat hij contact had gehad met Nicolas Pavillon (1597-1677), bisschop van Alet en verdediger van de onschuld van Jansenius.<sup>39</sup> In 1686 was het de beurt aan Charles Maigrot (1652-1730), apostolisch vicaris van Fo-kien in China.<sup>40</sup> Beiden wisten zich vrij te spreken door hun afhankelijkheid jegens de Heilige Stoel te betuigen.

Na de publicatie van *Unigenitus* werden de problemen erger, zoals blijkt uit de brieven van De Brisacier, superieur van het Parijse seminarie, aan Krijts. De directeurs van het seminarie probeerden aanvankelijk een neutrale koers te varen en zich te onthouden van een uitgesproken stellingname voor of tegen *Unigenitus*. Na het zogenaamde *Accomodement* van kardinaal De Noailles in 1720, waarbij deze zich bereid verklaarde de constitutie op bepaalde voorwaarden aan te nemen, werd de situatie voor de Parijse heren hachelijk en leidde het tot een epistolair conflict met Krijts. Op diens verwijt, dat De Brisacier schipperde met de waarheid, antwoordde de directeur:

À l'égard de l'accomodement contre lequel vous vous dechainez si fortement, je reçois sans peine les reproches d'amitié que vous me faites, comme si j'étois dans un grand aveuglement et égarement, lorsque je parois ne le pas desapprouver, trouvez bon aussy que je vous dise à mon tour sans vous facher, que vous me paroissez furieusement prevenu contre M. le C. de N. et contre tous ceux qui pensent comme lui. Je conviens avec vous, que toute paix qui n'est point fondée sur la vérité ne peut être ni bonne ni stable, mais je prétends que par les explications données sur la Bulle Unigenitus par rapport auxquelles M. le C. de N. a fait son Mandement et son acceptation, il a mis à couvert toutes les veritez et condamné uniquement les erreurs.<sup>41</sup>

Hoewel de ruzie in de volgende brieven werd bijgelegd, stelde Krijts voor om het onderwerp voortaan te laten rusten. De Brisacier ging hiermee akkoord, maar hoopte dat Krijts zou bijdraaien:

Puisque vous ne souhaitez plus que nous parlions de ce qui regarde l'accomodement, je veux bien garder silence, quoyque j'eusse beaucoup de choses à re-

<sup>39</sup> Launay, *Histoire*, I, (*supra*, n. 13), 183-184.

<sup>40</sup> Launay, *Histoire*, I, (*supra*, n. 13), 333.

<sup>41</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De Brisacier aan Krijts, 1 december 1720.



pliquer à tout ce que vous m'en dites de desavantageux. Il faut espérer que les idées de ceux qui y sont si opposez changent avec le temps.<sup>42</sup>

Hun verdere briefwisseling gaat behalve over postzendingen en boeken vooral nog over Dominique-Marie Varlet. Na diens schorsing in 1719 had de *Propaganda Fide* in Rome namelijk geweigerd om hem het jaargeld, dat de bisschop van Babylonië toekwam, toe te kennen, tenzij hij *Unigenitus* zou aannemen. De directeuren van de *Missions* trokken zich zijn lot aan en gaven hun agent in Rome de opdracht zijn invloed aan te wenden om de beslissing terug te draaien. Dat lukte niet en omdat ook het seminarie in Parijs onmogelijk in zijn levensonderhoud kon voorzien, was de bisschop voortaan aangewezen op de goedheid van vrienden.

Uit Krij's correspondentie met de missionarissen in Azië blijkt duidelijk hun interesse bij alles wat zich in Frankrijk afspeelde. Ze ontvingen graag de nieuwsberichten en boekwerken die Krij's hun trouw toestuurde en bedankten hem steeds hartelijk. Hoewel allen klaagden over de jezuïeten en sommigen ook verklaarden tegenstander van *Unigenitus* en een vriend van Varlet te zijn, leek de strijd om de aanvaarding van de constitutie in Azië niet zo'n vaart te lopen als in het vaderland. De afstand tot Frankrijk was zowel in tijd als in ruimte groot en men werd in de missies meer in beslag genomen door de voortdurende dreiging van vervolging.

### Zuivering van het seminarie

Hoezeer de jansenistische troebelen de *Missions Étrangères* parten speelden, bleek toen twee van de directeuren van het Parijse seminarie, de al genoemde De Brisacier en Louis Tiberge (ca. 1651-1730) de opleiding zuiverden. In 1717 – dus nog vóór het *Accomodement* van kardinaal De Noailles uit 1720 – hadden zij paus Innocentius XIII een bevelschrift gevraagd, waarmee hij opdracht gaf dat alle missionarissen van de *Missions Étrangères* de constitutie *Unigenitus* zouden moeten ondertekenen. De paus had aan hun verzoek voldaan en het gevolg was uiteindelijk de verwijdering van drie directeuren, te weten Antoine de la Chassaingne (1682-1760), Claude-Romain Jobard (1667-1741) en Alexandre Pocquet (ca. 1655-1734).<sup>43</sup>

Omdat De la Chassaingne – doctor van de Sorbonne, sinds 1711 directeur van het seminarie en daarin onder meer als bibliothecaris werkzaam – al vanaf het begin van Krij's werkzaamheid als correspondent met hem in contact stond, kunnen de gebeurtenissen vanuit zijn perspectief worden gevolgd. Zo schreef hij in 1718:

<sup>42</sup> Archief Krij's, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De Brisacier aan Krij's, 30 januari 1721.

<sup>43</sup> Launay, *Histoire*, I, (*supra*, n. 13), 490-496. Hij prijst de opstelling van De Brisacier en noemt het 'le grand honneur de sa longue administration et le plus important service qu'il ait rendu à la Société.' Ibidem, 491.

Je vous dirai confidemment, Monsieur, que quoique notre maison soit peu nombreuse, tous n'ont pas les memes principes. Les liaisons etroites que nos anciens ont eues autrefois avec les jesuites ont laissé chez nous un vieux levain dont notre maison n'est pas encore bien purifiée. J'apporte tous les soins pour en garantir nos jeunes gens, les cinq ou six derniers qui sont partis, sont assurement bons augustiniens et bien en garde contre les intrigues de ces pères aux-quelles jay toujours ete tres opposé aiant eu le bonheur de connoitre la verité dès ma jeunesse et d'ete en liaison avec ceux qui la defendent.<sup>44</sup>

Dat de interne verhoudingen in het bestuur niet goed waren, bleek een jaar later. Gewoonlijk werden de brieven van Krijts aan het seminarie in de vergadering van zes directeuren voorgelezen. Maar nu had De la Chassigne ontdekt, dat De Brisacier een kritische brief van Krijts en later ook de akte van appèl van de Utrechtse en Haarlemse geestelijken had achtergehouden en pas na lang aandringen had getoond. Men verdacht De la Chassigne ervan dat hij de interne verdeeldheid binnen het seminarie aan Krijts en Varlet overbrieftte, hetgeen hij ten stelligste ontkende.<sup>45</sup> Van het *Accomodement* verwachtte hij niet veel goeds:

Dieu le pardonne a celui qui en est le promoteur. Jay bien peur quil ne nous mette en pire etat que nous étions, et que pour vouloir donner la paix, on n'excite un plus grand trouble. (...) Je suis fortement convaincu quon ne fera jamais rien de bon par cette voie politique inconnue à l'antiquité dont le langage a toujours eté simple: est est non non, et quidquid his abundantus est a malo est.<sup>46</sup>

Hij was verheugd toen hij kon melden, dat Claude Jobard tot superieur was verkozen als opvolger van De Brisacier:

Il a des intentions droittes et du bon sens, et il a fort a coeur lavancement de notre oeuvre, auquel nous espérons de travailler avec lui de concert.<sup>47</sup>

Die samenwerking zou er echter niet komen. Het duurde namelijk enige tijd voordat Jobard zijn taken kon beginnen, omdat hij tot aan zijn verkiezing behalve directeur ook pastoor in Évry was. Daarnaast kreeg De la Chassigne te maken met strafmaatregelen omdat hij zijn appèl tegen *Unigenitus* na het *Accomodement* van 1720 had hernieuwd. Hij was een van de vijf doctoren van de

---

<sup>44</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De la Chassigne aan Krijts, 23 september 1718.

<sup>45</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De la Chassigne aan Krijts, 5/9 juni en 20 december 1719.

<sup>46</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De la Chassigne aan Krijts, 23 februari 1720.

<sup>47</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De la Chassigne aan Krijts, 13 september 1720.

Sorbonne, die op 14 februari 1721 een *lettre de cachet* kregen, waarmee hun het actieve en passieve stemrecht in de vergadering van de Sorbonne werd ontnomen.<sup>48</sup> Enkele maanden later kreeg hij een nieuwe *lettre de cachet*, waarin hem werd medegedeeld dat hij op bevel van de koning tot nader order naar zijn geboortestad Châteaudun was verbannen en zich niet langer met zaken van de *Missions* mocht bemoeien.<sup>49</sup> Hoewel De la Chassaigne toegaf, dat zijn hernieuwde appèl de hoofdoorzaak van deze maatregelen was, verweet hij De Brisacier en Tiberge dat ze erin geslaagd waren hem uit het seminarie weg te krijgen.<sup>50</sup> Behalve het verschil van mening ten aanzien van *Unigenitus* en het appèl bleek er nog een andere zaak te spelen. Het Parijse seminarie draaide al langere tijd niet goed. Terwijl de vraag naar nieuwe missionarissen vanuit Zuidoost-Azië onverminderd sterk bleef, waren er in Parijs zo weinig kandidaten, dat De Brisacier en Tiberge het seminarie al gedurende langere tijd wilden opheffen en de goederen wilden overdragen aan de congregatie van de Lazaristen of die van Saint Sulpice. Dat voornemen stuitte op heftige tegenstand van de overige directeuren, van wie men De la Chassaigne als de sterkste opponent beschouwde. Het kwam dus goed uit dat deze verwijderd werd, want de overige directeuren waren gemakkelijker mee te krijgen.<sup>51</sup>

De eerste termijn van Jobard als superieur verliep redelijk rustig, ook al omdat hij voornamelijk in de pastorie in Evry verbleef en zich nauwelijks met de dagelijkse gang van zaken op het seminarie bezighield. Toen in 1724 een nieuwe verkiezing nodig was, wisten De Brisacier en Tiberge met toestemming van kardinaal De Noailles uitstel te verkrijgen. Tegelijkertijd liet kardinaal Pierre-Paul de Tencin (1680-1758), ambassadeur van Frankrijk te Rome en felle anti-jansenist, weten, dat de paus wilde dat allen die *Unigenitus* niet aannamen, uit het seminarie moesten worden gezet. Daarop namen de directeuren De Montigny – die inmiddels vanuit Rome was teruggekeerd – en Henri-Jean Tremblay (ca. 1664-1740) de constitutie aan. Pocquet en Jobard konden dit niet met hun geweten in overeenstemming brengen en trokken zich terug uit het seminarie. Jobard deed dit echter pas na de nodige protesten bij kardinaal De

<sup>48</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De la Chassaigne aan Krijts, 10 maart 1721.

<sup>49</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): Jobard aan Krijts, 5 mei 1721.

<sup>50</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De la Chassaigne aan Krijts, 23 juni 1721.

Zijn verbanning werd gesignaleerd in de *Journal historique de Hollande*.

<sup>51</sup> Archief Krijts, OBC 1579 (*supra*, n. 3): De la Chassaigne aan Krijts, 12 september 1721. Bijgevoegd is een concept voor een brief van Krijts, geschreven door De la Chassaigne, aan de apostolische vicarissen in Azië en de priesters Roost en Aumont in Siam en Néez en Gervais in Tonkin, waarin de verbanning van De la Chassaigne en de zaak rond het Parijse seminarie worden toelicht.

Noailles, die de vrijheid genomen had om, zolang er geen nieuwe verkiezing was gehouden, De Brisacier tot nieuwe superieur te benoemen.<sup>52</sup>

Pocquet werd in 1724 verbannen naar zijn geboortestreek in Normandië, maar kon dankzij invloedrijke vrienden in Parijs blijven, op voorwaarde dat hij zich onthield van pastorale taken en vooral geen lezingen meer gaf in de colleges van Beauvais en Sainte Barbe, hetgeen hem door De Brisacier vooral kwalijk was genomen. In zijn brieven aan Krijs sprak hij met geen woord over de interne moeilijkheden in Parijs en na zijn vertrek uit het seminarie leidde hij een teruggetrokken leven.<sup>53</sup>

Aangezien de gebeurtenissen in Parijs pas in Azië bekend werden toen Krijs al was overleden, is uit zijn correspondentie niet op te maken hoe de reacties op de zuivering van het seminarie daar waren. Toch reageerden enkele apostolische vicarissen en missionarissen in Azië verontwaardigd op het vertrek van Jobard. Ze waren echter niet in staat het tij te keren en de maatregelen terug te draaien.<sup>54</sup>

### Besluit

De vragen die aan het begin van dit artikel werden gesteld, kunnen nu beantwoord worden. Krijs kwam tijdens zijn verblijf in Rome in contact met de *Missions Étrangères*, waar in 1703 met instemming van Codde werd afgesproken dat hij Willem de Praeter als correspondent van de *Missions* zou opvolgen. Dat gebeurde inderdaad een kleine vijftien jaar later, toen De Praeter overleed. Krijs zou die functie blijven uitoefenen tot zijn eigen dood in 1724. Wie de taak daarna van hem overnam is niet bekend, maar dat dat iemand van de Cleresie is geweest, lijkt niet voor de hand te liggen. In de periode van Krijs' functioneren verhardde zich de strijd over het al dan niet aanvaarden van de constitutie *Unigenitus*, hetgeen ook zijn invloed had op de relatie van Krijs met de directeurs van het Parijse seminarie. Krijs koos daarbij de positie van diegenen die tegen de constitutie in beroep gingen en schroomde niet hun tegenstanders op hun ongelijk te wijzen. Deze wezen het verwijt van de hand met het argument, dat Krijs de situatie vanuit het veilige Amsterdam niet goed kon beoordelen. Uiteindelijk leken toch de zakelijke belangen belangrijker te zijn dan de meer principieel-theologische, want de briefwisseling werd niet stopgezet.

Had Van Kleef gelijk, toen hij Krijs prees om zijn grote verdiensten voor de *Missions*? Het antwoord kan niet anders dan meerduidelig zijn. Inderdaad heeft Krijs tijd, moeite noch geld gespaard om zorg te dragen voor de

<sup>52</sup> De afzetting van Jobard wordt niet vermeld in Launay, *Histoire*, (*supra*, n. 13), wel in *Nouvelles Ecclésiastiques 1742*, 53-56, voorafgegaan door een necrologie van Jobard, 49-52.

<sup>53</sup> *Nouvelles Ecclésiastiques 1735*, 43; zijn akte van appèl: *ibidem*, 104.

<sup>54</sup> *Nouvelles Ecclésiastiques 1742*, 56.

postzendingen van Parijs naar Azië en omgekeerd. Daarmee heeft hij zich zeer verdienstelijk gemaakt voor de missie in Azië. Maar tegelijkertijd heeft hij er door zijn eigen uitgesproken opvattingen ook aan bijgedragen, dat allerlei geschriften tegen *Unigenitus* en andere als jansenistisch aangemerkte boeken aan de andere kant van de wereld terecht kwamen, waardoor de *Missions* in de ogen van de voorstanders van de constitutie verdacht gemaakt werd.

Omgekeerd is het ook waarschijnlijk, dat het langdurige contact met de *Missions* Krijts bevestigd heeft in zijn strijd voor de rechten van de lokale kerk in de Republiek. Aan het begin van de eeuw was hij naaste getuige geweest van de intriges van de jezuiteten die tot de schorsing en afzetting van Codde hadden geleid. Nu zag hij de positie van de apostolische vicarissen en hun geestelijken in Azië door dezelfde groepering in gevaar gebracht. Het zal hem zeker gesterkt hebben in zijn wens om tot een normalisering van het kerkelijke bestuur in de Republiek te komen, die mede door zijn toedoen door de verkiezing en wijding van de nieuwe aartsbisschop Cornelis Steenoven in 1724 in vervulling ging.

Hoewel Krijts ook betrokken was geweest bij de pogingen om tot een seminarie voor de Cleresie binnen de grenzen van de Republiek te komen, heeft hij de oprichting van het seminarie in Amersfoort in 1725-1728 niet meer kunnen meemaken.<sup>55</sup> Hij zou zich daarover verblijd hebben, want uit zijn ervaringen met de *Missions Étrangères* in Parijs en in Zuidoost-Azië wist hij als geen ander, hoe belangrijk een degelijke opleiding met toegewijde en vrome docenten voor de toekomst van elke kerk is.

---

<sup>55</sup> F. Smit en J.Y.H.A. Jacobs, *Van den Hogenheuvel gekomen. Bijdrage tot de geschiedenis van de priesteropleiding in de kerk van Utrecht 1683-1723*, Nijmegen 1994, 157.



M. HYACINTHE LOYSON

## PÈRE HYACINTHE LOYSON (1827-1912)

### Ein Vertreter Frankreichs im Altkatholizismus

Hyacinthe Loyson gehört zu den bekanntesten und schillerndsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Er scheute nicht den offenen Bruch mit Rom, indem er mit seiner Eloquenz und Ausstrahlung die Profilierung des Konzilsprotestes gegen das Erste Vatikanum (1869-70) verschärfte; gleichzeitig trat er für die Wiedervereinigung der Christen ein. Seine Offenheit gegenüber dem Judentum (später auch gegenüber dem Islam) ging am Ende weiter als die der meisten seiner Zeitgenossen. Loyson knüpfte Verbindungen, an ihm schieden sich aber auch die Geister. Im Jahre 2012 jährte sich sein 100. Todestag und wurde sein in Genf aufbewahrter Nachlass vollständig geöffnet.

Der folgende Beitrag verfolgt drei Ziele: er will erstens aufzeigen, wie Loyson bereits vor 1890 in Kontakt zu dem Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799-1890) kam und sich von Anfang an in der alt-katholischen Bewegung engagierte; er beleuchtet zweitens Loysons Verbindungen zum deutschen Rechtsgelehrten Johann Friedrich von Schulte (1827-1914), der als Laie und bedeutender Kanonist einer der herausragenden Wortführer der alt-katholischen Bewegung und bis Anfang des 20. Jahrhunderts prägenden Gestalten des deutschen alt-katholischen Bistums war. In vielen Fällen wurde er im In- und Ausland als Berater beigezogen.<sup>1</sup> Auch Loyson, der Schulte beim Münchener Katholikentag 1871 kennenlernte, suchte bei ihm Anfang der 1890er Jahre Rat. Der Beitrag beschäftigt sich drittens mit der Art und Weise, wie Loyson an das Erbe Port-Royals anknüpfte und die Verbindung zur Altbischöflichen Klerisei und zur 1889 entstandenen Utrechter Union suchte.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist Jan Hallebeek gewidmet, dessen Werk als Rechtsgelehrter immer auf solider (kirchen-)historischer, quellengestützter Basis steht. In akribischer Kleinarbeit hat er – neben vielen anderen Forschungsbeiträgen – auch verschiedene Prosopographien alt-katholischer Persönlichkeiten erarbeitet. Zielführend, ohne viel Aufhebens, hat er in den letzten Jahrzehnten verschiedenen Gremien der alt-katholischen Kirche mit ausgewogenem Urteil beratend zur Seite gestanden. Die Zusammenarbeit mit ihm in der Rechtskommission und im Dozentenkollegium der Alt-Katholischen Kirche der Niederlande, in der ökumenischen kirchenhistorischen Forschungsgruppe 'Identiteit in Wording' an der Universität Utrecht und in anderen Arbeitszusammenhängen war freundschaftlich, verlässlich und produktiv, die im 'Internationalen Arbeitskreis für Altkatholizismusforschung' (IAAF) ist es bis heute.

<sup>2</sup> Auf die Beziehungen zwischen Eduard Herzog und Hyacinthe Loyson kann in diesem Zusammenhang nicht ausführlich eingegangen werden. Die umfangreiche Korrespondenz ist es wert, in einer selbständigen Publikation ausgewertet zu werden.

### Ein berühmter Prediger tritt aus<sup>3</sup>

Charles Jean Marie Loyson, geboren am 10. März 1827 in Orléans, trat nach seinem Studium, der Priesterweihe (1851), einigen Jahren als Seminardozent für Philosophie (Avignon) und für Dogmatik (Nantes) und anschließender Seelsorger Tätigkeit als Weltgeistlicher am 18. März 1859 in den Dominikanerorden ein, den er wenige Monate später mit dem Karmel (OCD) tauschte. Seinen Klostersnamen Hyacinthe führte er bis ans Lebensende. Berühmt wegen seiner Eloquenz, wurde er 1864 vom Pariser Erzbischof Georges Darboy (1813-1871) auf die erste Kanzel Frankreichs in Notre-Dame berufen, wo er vor allem die gebildeten und aristokratischen Kreise des Zweiten Kaiserreichs anzog und zur Verbreitung liberalkatholischer Reformideen beitrug.<sup>4</sup> Loyson verkehrte mit liberalen Katholiken wie dem Grafen Charles de Montalembert (1818-1870) und der Marquise Marie Aglaé Roselyne de Forbin d'Oppède (1822-1884), hielt Tuchföhlung mit dem gallikanischen Milieu, vertreten etwa vom Oratorianerpater Alphonse Gratry (1805-1872), und wurde angegriffen von Ultramontanen wie dem Journalisten Louis Veuillot (1813-1883).<sup>5</sup>

Bereits vor dem Konzil waren Döllinger und Loyson aufeinander aufmerksam geworden. So hatte Döllinger am 1. März 1869 an die damals in Frankreich weilende Charlotte Gräfin Leyden geschrieben, P. Hyacinthe sei 'einer der Menschen, die ich kennen möchte. Er hat diesen Parisern und den Katholiken überhaupt schon viele Wahrheiten gesagt, und, wie mich dünkt, stets treffende.'<sup>6</sup> Nur wenige Monate später besuchte Loyson auf Anregung der

<sup>3</sup> Vgl. für das Folgende: A. Houtin, *Le Père Hyacinthe Loyson*, 3 Bde., Paris [1920-1924], sowie für genauere Belege und weitere einschlägige Literatur meinen Beitrag: A. Berlis, Hyacinthe Loyson (1827-1912) dans le vieux-catholicisme: un esprit libéré des frontières religieuses, in: F. Amsler / S. Scholl (eds), *L'apprentissage du pluralisme religieux au XIXe siècle (1815-1907). Le cas genevois dans son contexte suisse*, Genf 2013 (im Druck). Zwei weitere Beiträge von mir über Loysons Eheschließung und über sein ökumenisches und interreligiöses Engagement sind in Vorbereitung.

<sup>4</sup> Vgl. E. Lachenmann, 'Loyson, I. Charles', in: *RGG*<sup>1</sup>, 3, Tübingen 1912, Spalte 2394f.. Der Beitrag wurde noch zu Lebzeiten Loysons verfasst. Vgl. auch V. Zuber, Hyacinthe Loyson, d'un catholicisme à l'autre, in: A. Dierkens (éd.), *L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875), Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*, Bruxelles 1998, 197-214, hier: 199.

<sup>5</sup> Vgl. Zuber, Hyacinthe Loyson (*supra*, n. 4), 200-201.

<sup>6</sup> Döllinger an Leyden, 1. März 1869, in: Ignaz von Döllinger, *Briefwechsel, bearbeitet von V. Konzemius*, IV: Briefwechsel mit Lady Blennerhassett 1865-1886, München 1981, 376. Charlotte Leyden berichtet Döllinger am 10. Mai 1869 von einem kurzen Gespräch mit Loyson, den sie bei der Marquise de Forbin getroffen hatte. 'Als ich dem Karmeliter Ihre Ansicht von ihm mittheilte, sagte er mit unumwundener Freude: "Comment; je ne croyais même pas être connu de lui, mais dite-lui à la prochaine occasion, que son approbation est la meilleure récompense humaine et le plus haut encouragement que j'aie pu ambitionner et recevoir!" Er war sehr glücklich darüber und ge-



Marquise de Forbin-d'Oppède<sup>7</sup> Döllinger. Loyson war inzwischen aufgrund seiner liberalen Anschauungen in Konflikt mit seinen Ordensoberen geraten und musste sich in Rom bei ihnen verantworten. Auf dem Rückweg besuchte er am 1. Juni 1869 Döllinger in München.<sup>8</sup>

Derartige Besuche, oft längere Aufenthalte beim gastfreundlichen Döllinger, kamen in den Folgejahren mehrfach vor. Döllinger war und blieb für Loyson eine wichtige Bezugsperson.<sup>9</sup> Am 20. September 1869 teilte Loyson dem Ordensgeneral in Rom seinen Austritt aus dem Orden mit. Ende April bis Mitte Mai 1870 verbrachte er in Deutschland (Heidelberg und München). Von dort aus bat er auf den Rat Döllingers hin am 7. Mai 1870 darum, von seinen klösterlichen Gelübden entbunden und in den Stand eines Weltgeistlichen versetzt zu werden. Seinem Ansuchen wurde bereits am 25. Mai 1870 von Erzbischof Darboy stattgegeben, der damals beim Vatikanischen Konzil in Rom weilte.<sup>10</sup>

### Vermittler zwischen Deutschland und Frankreich

Hyacinthe Loyson engagierte sich in der alt-katholischen Reformbewegung, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern auch in Italien. In Deutschland begann sich die Protestbewegung gegen das Erste Vatikanum schon wenige Wochen nach dem 18. Juli 1870 zu sammeln.<sup>11</sup> Loyson veröffentlichte die Münchener Pfingsterklärung (1871), zusammen mit einigen seiner eigenen Briefe in Frankreich.<sup>12</sup> Diese Erklärung, von Döllinger und 29 anderen prominenten Altkatholiken unterzeichnet, nahm Stellung gegen die vatikanischen Dogmen und gegen die als ungerecht empfundene Exkommunikation der Konzilsgegner; sie

---

fiel mir ganz besonders wohl durch seine Würde, Einfachheit und wahrhaft rührende, muthige Offenheit.' Ebd., 397.

<sup>7</sup> Die Marquise hatte Loyson über Montalembert kennengelernt und wurde ihm Ratgeberin und Mäzenin. Sie hatte in eine alte jansenistische Familie eingeheiratet. Vgl. L. Séché, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours (1710-1870)*, Paris 1891, III, v.a. 82-99.

<sup>8</sup> Vgl. Döllinger, *Briefwechsel*, IV (*supra*, n. 6), 404f. und 475 Anm. 2.

<sup>9</sup> Dies zeigt etwa Lord Actons Bemerkung am Ende eines Briefes vom 23. Dezember 1870 an Döllinger: Hyacinthe 'ist unruhig, doch im Herzen fest katholisch. Er verdankt es ihnen.' Döllinger, *Briefwechsel* (*supra*, n. 6), I-III: Briefwechsel mit Lord Acton 1850-1890, München 1963-1971, hier: II, 460.

<sup>10</sup> Vgl. St. Lösch, *Döllinger und Frankreich: eine geistige Allianz 1823-1871. Im Lichte von 56 bisher meist unbekanntem Briefen mit 2 Döllingerbildnissen nebst Döllinger-Bibliographie*, München 1955, 486.

<sup>11</sup> Für eine ausführliche Darstellung vgl. A. Berlis, *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850-1890)*, Frankfurt/M. 1998, 86-232.

<sup>12</sup> *Déclarations de M. le professeur Döllinger et du R. Hyacinthe publiées avec l'autorisation des auteurs*, Paris 1871.

verlangte eine Reform der Kirche und drückte die Hoffnung aus, dass die jetzige Krise eine solche Reform fördere. Loyson schloss sich der Erklärung an und bezog in seinen Texten Stellung gegen das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854). Ähnlich wie viele seiner Zeitgenossen, wertete auch Loyson diese Dogmatisierung als ein Zeichen dafür, dass der Papst bereits 1854 seine Unfehlbarkeit ausprobierte.

Auf Anregung von Döllingers Münchener Bekannten, dem Privatgelehrten Heinrich Stephan Alvarez von Liaño (1815-1882), nahm Loyson in Paris Kontakt auf zu Personen, die das Erbe des Zisterzienserinnenklosters Port-Royal hochhielten und in Beziehung mit der Kirche von Utrecht standen.<sup>13</sup> Ihnen, den 'Freunden der Wahrheit', brachte Loyson Informationen über den Fortgang der alt-katholischen Bewegung in Deutschland. Geschickt verstand Loyson es in der Folgezeit, das Anliegen Port-Royals auch in seinen eigenen Reden und Veröffentlichungen aufzugreifen und sich zu eigen zu machen.

Mehr und mehr kristallisierte sich im Frühjahr 1871 der Gedanke heraus, die vielen vereinzelt Vereine und Gruppen sollten sich zu einem gemeinsamen Kongress zusammenfinden und miteinander über das weitere Vorgehen beraten. Dieser 'Katholiken-Kongress' fand vom 22. bis 24. September 1871 in München statt. Auf ihm waren (ähnlich wie auf den beiden folgenden) nicht nur Alt-Katholiken aus Deutschland, sondern auch aus anderen Ländern, dazu Gäste aus anderen Kirchen anwesend. Die inhaltlich-programmatische Bedeutung dieser Kongresse ist vielfach hervorgehoben worden; nicht unterschätzt werden darf aber auch ihre Funktion der Vernetzung der Wortführer der alt-katholischen Bewegung – im Deutschen Reich (das sich erst seit 1. Januar 1871 so nannte) und international. Hier fanden liberale Katholiken wie Loyson oder Eduard Herzog (1841-1924), der nachmalige Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, und ehemals 'Strengkatholische' wie Johann Friedrich von Schulte in ihrem gemeinsamen Anliegen für eine Reform der Katholischen Kirche zusammen.

Loyson und Von Schulte führten während des Kongresses 'wiederholt längere Gespräche' miteinander.<sup>14</sup> Als Vertreter der Altbischöflichen Klerisei nahm unter anderen auch der Pfarrer von Enkhuizen und spätere Bischof von Haarlem, Jacobus Johannes van Thiel (1843-1912) am Kongress teil. Loyson

---

<sup>13</sup> Vgl. D.J. Schoon, *Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het katholicisme in Nederland in de 19e eeuw*, Nijmegen 2004, 505-507. – Zu Von Liaño vgl. D.J. Schoon, Heimatlose im katholischen Europa des 19. Jahrhunderts. Alvaro und Heinrich von Liaño und ihre Beziehungen zur Bischöflichen Klerisei in den Niederlanden und zur altkatholischen Bewegung in Deutschland, *IKZ* 97 (2007), 161-188; 225-248.

<sup>14</sup> J.F. von Schulte, Mein Verkehr mit Loyson, *Deutscher Merkur* [= *DtM*] 50 (1919), 89-91.98-100, hier: 89.

machte auf ihn einen sehr günstigen Eindruck: 'hij schijnt een ernstig, gemoe- delijk en katholiek man te zijn'.<sup>15</sup>

Hyacinthe Loyson hielt am 23. September 1871 in der ersten öffentlichen Versammlung im Glaspalast eine Rede in französischer Sprache.<sup>16</sup> Der deutsch-französische Krieg war noch frisch im Gedächtnis; der Friedensschluss lag nur wenige Monate zurück. Nach einem 'rauschende[n] Empfang' begann der Franzose mit der Feststellung, dass Deutschland und Frankreich vielleicht die beiden Länder in Europa seien, 'qui avaient peut-être le plus besoin de rester unis'. Er habe von Anfang an gegen den deutsch-französischen Krieg protestiert und 'contre cet esprit d'antagonisme et de haine dont les violents et les sophistes voudraient faire l'état normal des peuples chrétiens.' Er erinnerte daran, 'qu'au dessus de toutes les patries particulières, il est une patrie universelle: l'Eglise catholique.'<sup>17</sup> Nichts, 'ni les malheurs de la France, ni les triomphes de l'Allemagne, ni les excommunications injustes ne m'interdiront de l'aimer et de la servir'.<sup>18</sup> Ähnlich wie andere Redner beanspruchte auch Loyson für die Alt-Katholiken, dass sie Teil der katholischen Kirche seien; kurz nach dem deutsch-französischen Krieg bringt er zudem das Katholisch-Verbindende ein, das alles Nationalistische übersteigt. So gelingt es ihm, das Gemeinsame zu betonen, das in der gemeinsamen Zugehörigkeit zur katholischen Kirche liegt. Wenig später kommt Loyson auf die Bedeutung der alt-katholischen Bewegung zu sprechen:

Non, le mouvement auquel je me rallie n'est point resserré dans la sphère d'un égoïsme national, il ne reçoit le mot d'ordre d'aucun potentat de ce monde: en politique, il est libéral; en religion, il est catholique!<sup>19</sup>

An den nicht-öffentlichen Delegiertenversammlungen nahm Loyson, der des Deutschen nicht mächtig war, als passiver Zuhörer teil.<sup>20</sup>

Die Organisatoren des Kongresses hatten Frauen von der Teilnahme am Münchener Kongress ausgeschlossen, da sie fürchteten, der Kongress könne von Ultramontanen wegen der restriktiven Vereinsgesetzgebung gesprengt werden.

---

<sup>15</sup> C.J. Rinkel, *Kroniek van gebeurtenissen betreffende de oud-katholieken inzonderheid in Nederland [1845-1894], ingeleid en geannoteerd door D. Schoon*, Nijmegen 2006, 149.

<sup>16</sup> Die Rede wurde auf Französisch gehalten: vgl. *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München. Mit einer historischen Einleitung und Beilagen*, München 1871, 166-173. Sie erschien in Frankreich: Le Père Hyacinthe, *De la réforme catholique. I. Lettres – fragments – discours*, Paris 1872, 131-145.

<sup>17</sup> *Stenographischer Bericht* (supra, n. 16), 166.

<sup>18</sup> Ebd. (supra, n. 16), 166f.

<sup>19</sup> Ebd. (supra, n. 16), 168.

<sup>20</sup> Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (supra, n. 14), 89.

Deshalb fanden im Anschluss an den Kongress am 26. September 1871 im Museumssaal spezielle Vorträge für Frauen statt, damit sich auch die Frauen über die Anliegen der Reformbewegung informieren konnten. Auch Loyson, der wie immer bei Döllinger wohnte, hielt einen Vortrag. Zuvor hatte Loyson gemeinsam mit Charlotte Lady Blennerhasset, geboren Gräfin von Leyden, und 'einem schwarzgekleideten jungen Mann mit Kinn- und Backenbart' im Hause Döllingers gespeist. Döllinger stellte ihnen den jungen Mann als Abbé Eugène Michaud (1839-1917) vor. Gemeinsam hatten sie sich unter anderem über mögliche Verbindungen zur Kirche von Utrecht unterhalten.<sup>21</sup>

In ihrem Tagebuch hielt Lady Blennerhasset fest, dass Loysons Vortrag weniger 'gefeilt' gewesen sei als seine Vorträge in Paris.<sup>22</sup> Loyson griff darin auf die Tradition des Zisterzienserinnenklosters Port-Royal und dessen Widerstand gegen die zunehmende Verfolgung der französischen Jansenisten (1661) zurück und appellierte an die Münchener Frauen, ebenso mutig gegen die Infallibilität einzutreten.

Auch anlässlich eines vom Münchener Zentralkomitee ihm zu Ehren veranstalteten Banketts am 19. Oktober 1871, setzte Loyson die Erinnerung an Port-Royal – aus Sicht eines Franzosen nicht nur ein religiöses Erbe, sondern ein wichtiger nationaler Erinnerungsort französischer Geschichte<sup>23</sup> – mit den Anliegen des zeitgenössischen Altkatholizismus in Beziehung:

Mais j'aime mieux vous rappeler que le but poursuivi par vous en Allemagne est le même que nous avons si glorieusement atteint dans les beaux jours de notre Eglise gallicane. Que voulez-vous, en effet? Opposer aux excès de la cour de Rome une résistance vraiment catholique, incapable également de fléchir ou de dévier, sachant se maintenir avec fermeté dans les limites de l'orthodoxie. C'est précisément l'incomparable exemple que notre grande école de Port-Royal a laissé aux hommes religieux de tous le pays et de tous les temps. Que voulez-vous encore? Constituer, ou du moins préparer une Eglise qui soit tout ensemble vraiment nationale et vraiment catholique. Mais qui donc a jamais autant approché que notre ancienne Eglise de France de ce sublime et nécessaire idéal, et n'est-ce pas pour cela même qu'elle a été plus qu'aucune autre haïe et calomniée par les ultramontains?<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vgl. Döllinger, *Briefwechsel*, IV (*supra*, n. 6), 716f. Zitat: 716. Zu Michaud und Loyson vgl. R. Dederen, *Un réformateur catholique au XIXe siècle: Eugène Michaud (1839-1917). Vieux-catholicisme – Oecumenisme*, Genève 1963, 136-164.

<sup>22</sup> Vgl. Döllinger, *Briefwechsel*, IV (*supra*, n. 6), 718.

<sup>23</sup> Vgl. A. Berlis, *Pelgrimage naar de ruïnes van Port-Royal*, in: A. Berlis / A.-M. Korte (red.), *Alledaags en buitengewoon: spiritualiteit in vrouwendomeinen*, Vught 2012, 63-74.

<sup>24</sup> Père Hyacinthe, *De la réforme catholique* (*supra*, n. 16), 146f. Die folgenden Zitate auf Französisch finden sich ebd., 147.

Es berühre ihn immer, so fuhr Loyson an die Versammlung gerichtet fort, wenn er die Bibliothek 'du savant illustre qui a été l'initiateur de votre mouvement' (gemeint ist Döllinger) betreue und dort auf dessen Arbeitstisch 'les images qui semblent présider au sanctuaire de la science catholique allemande' sehe: Bossuet, Pascal, Arnould. Es sei dieses gemeinsame Erbe, das verbinde.

Ein paar Wochen später, am 6. November 1871, hielt Loyson erneut einen Vortrag in München vor insgesamt etwa 300 Personen, 'meist Damen der höheren Stände' sowie etwa 40 Herren, vor allem Journalisten und Pensionisten.<sup>25</sup>

Ein erhaltener Polizeibericht beschreibt den Inhalt: '...Während der Redner dem Grunde und Wesen des Protestantismus alle Anerkennung zollte, geißelte er im Fortgange seines Vortrages in wirkungsvollster Schärfe den Ultramontanismus im Gegensatze zum wahren Katholizismus mit besonderer Bezugnahme auf die Entwicklungsgeschichte des Unfehlbarkeitsdogmas.'<sup>26</sup> Interessant ist dieser Vortrag nicht zuletzt deshalb, weil Loyson darin das Thema 'Wiedervereinigung der Kirchen' aufgreift. Loyson hielt im Herbst und Winter 1871 insgesamt fünf Vorträge im Museumssaal in München. Seine Vorträge könnten – so Ignaz von Döllinger – 'so schön sie sind', doch nur eine ausgewählte Zuhörerschaft interessieren: 'Vortrag, Manier ist zu fremdartig, zu bühnenhaft, muss ich fast sagen, für unser Publicum. Hyacinth ist Gaulois vom Kopfe bis zur Zehe – aber von der besten Sorte'.<sup>27</sup> Loyson kam offensichtlich mit seinem Vortragsstil und Art und Weise des Vortrages bei seinem deutschen Publikum weniger an als beim französischen – für Döllinger war die gewisse Unzufriedenheit übrigens der Anlass für seine eigenen, berühmt gewordenen Wiedervereinigungsvorträge.

Anfang September 1872 heiratete Hyacinthe Loyson in London die amerikanische Witwe Emilie Jane Butterfield, verw. Meriman (1833-1909).<sup>28</sup> Viele reagierten schockiert und distanzieren sich von Loyson und seiner Frau: ein ehemaliger Ordensmann heiratet und begehrt damit den 'Bruch eines doppelten

<sup>25</sup> Von den fünf Vorträgen, die Loyson im Herbst und Winter 1871 in München hielt, sind lediglich zwei erhalten geblieben und veröffentlicht in: Père Hyacinthe, *De la réforme catholique* (*supra*, n. 16), 148-163 ('Le vrai et le faux catholicisme'); 165-192 ('Le sacerdoce de la famille'; diesen Vortrag hatte er bereits 1868 in Paris gehalten).

<sup>26</sup> Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Mlnn 46111, No. 12581, Ministerium des Inneren, Praes., 7. November 1871. Volles Zitat bei Berlis, *Frauen im Prozess der Kirchwerdung* (*supra*, n. 11), 263.

<sup>27</sup> Döllinger an Blennerhasset, 26. November 1871, in: Döllinger, *Briefwechsel*, IV (*supra*, n. 6), 512.

<sup>28</sup> Vgl. A. Houtin / P.-L. Couchod, *Du sacerdoce au mariage. Gratry et Loyson (1870-1872)*, Paris 1927, 268f. Zu Emilie Meriman vgl. G. Zwianzek, Emilie Loyson, die Wandlung einer Seele. Von den grossen Wäldern Amerikas bis zum Vatikanischen Konzil, *Christkatholisches Kirchenblatt* [= ChrK] 122 (1999), 222-224.

Gelübdes'.<sup>29</sup> Döllinger riet von der Heirat ab, bedauerte Loysons Schritt, brach den Kontakt aber nicht ab und schätzte beide Ehepartner sehr.<sup>30</sup>

Beim zweiten Alt-Katholikenkongress, der vom 20. bis 22. September 1872, erneut unter Vorsitz Johann Friedrich von Schultes, in Köln stattfand, war Hyacinthe Loyson zwar anwesend, aber als verheirateter Geistlicher durfte er dort nicht das Wort ergreifen. Der Kongress tadelte sogar sein Vorpreschen, als die Rede auf den Priesterzölibat kam; zugleich wollte der Kongress deutlich machen, dass er sich für die Klärung der Zölibatsfrage nicht als zuständig betrachtete.<sup>31</sup> Die Diskussion über den Zölibat wurde an die Synoden als zuständige Organe verwiesen, die denn auch in Deutschland zwischen 1878 und in der Schweiz 1876 von der Zölibatspflicht befreiten.

Nach kantonaler Genfer Verfassung war der Zivilstand Loysons kein Problem; eine Verfassungsrevision Ende März 1873 schuf die Grundlage für die kirchliche Organisation, die *Église nationale catholique*, die vom Staat an die Hand genommen wurde.<sup>32</sup> Im Frühjahr 1873 lud der Ortsverein des 'Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken', der sich am 24. Februar 1873 gebildet hatte, den bekannten Redner nach Genf ein. Loyson sollte mit öffentlichen Vorträgen 'über die schwebende religiöse Frage' den Kampf gegen den Ultramontanismus und – mehr noch – gegen den Indifferentismus unterstützen.<sup>33</sup> Die Loysons entschlossen sich, sich in Genf der alt-katholischen Sache anzunehmen.

Beim dritten Alt-Katholikenkongress, der vom 12. bis 14. September 1873 in Konstanz stattfand, kam es bei der zweiten öffentlichen Versammlung zu einem Zwischenfall. Der bayerische Reichstagsabgeordnete Dr. Josef Völk (1819-1882) bezeichnete die 'römische Kirche' als 'Feindin des deutschen Reiches'. Er griff damit den Topos der (alt-katholischen) Vaterlandsliebe gegenü-

<sup>29</sup> So Blennerhasset am 7. September 1872, in: Döllinger, *Briefwechsel*, IV (*supra*, n. 6), 540.

<sup>30</sup> Zu Döllingers Reaktion vgl. A. Berlis, 'Seelensorge verträgt keine Teilung. Ignaz von Döllinger (1799-1890) und die Frage des Zölibats', *Annali di studi religiosi* 6, 2005, 249-281, hier: 280.

<sup>31</sup> Rinkel, *Kroniek* (*supra*, n. 15), 177f.

<sup>32</sup> Für die Geschichte des Christkatholizismus im Kanton Genf vgl. S. Scholl, *En quête d'une modernité chrétienne. La création de l'Église catholique-chrétienne de Genève (1870-1907) dans son contexte politique et culturel*. Thèse de Doctorat, Université de Genève, 2012. Vgl. ausserdem dies., Eduard Herzog, *Évêque de Genève? Les catholiques nationaux genevois et la formation d'un diocèse suisse (1868-1907)*, *IKZ* 101 (2011), 215-226; vgl. U. von Arx, Vor 125 Jahren, *ChrK* 121 (1998), 32, 84.156. Vgl. ausserdem P. Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848-1888*, erw. und durchges. Neuauflage, Zürich 1996, v.a. 260-277; 336-365; 431-467.

<sup>33</sup> *Katholische Blätter. Organ des Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken* 1 (1873), 9, 70f.

ber (ultramontaner) Vaterlandstreulosigkeit auf.<sup>34</sup> Mit dem Vorwurf, dass ein römischer Katholik, da *ultra montes* orientiert, keine Vaterlandsliebe aufbringen könne, mussten sich römische Katholiken zu dieser Zeit öfter auseinandersetzen.<sup>35</sup> Darüber hinaus grenzte Völk aber auch den 'Germanismus' gegen das 'Wälschtum' ab.<sup>36</sup> Im Publikum sassen Loyson und der mit ihm befreundete reformierte Pastor Edmond Dehault de Pressensé (1824-1891)<sup>37</sup> aus Frankreich. De Pressensé, Pfarrer in Paris und Politiker, der in Deutschland studiert und promoviert und ein Buch gegen das Erste Vatikanum verfasst hatte, verliess demonstrativ den Saal, 'den des Deutschen gänzlich unkundigen M. Loyson zum Mitgehen bewegend'.<sup>38</sup>

Der Kongresspräsident Johann Friedrich von Schulte betonte nach Ende der Rede, Völk's Aussagen seien nicht als Herabsetzung eines anderen Volkes gemeint gewesen, wozu Völk ihm beipflichtete. Einen Tag nach dem Zwischenfall schrieb Pressensé an Von Schulte, der Zwischenfall habe seine Sympathie für die alt-katholische Sache nicht vermindert. Die politischen Anspielungen Völk's seien ein Misston 'in einer schönen Harmonie' gewesen, die feurige Rede habe 'uns aus der erhabenen Sphäre religiöser Reform, die uns alle eint, in die Politik versetzt (...), die uns trennt'.<sup>39</sup> Von Schulte stellte die Sachlage später mündlich richtig; nicht Frankreich war angegriffen worden, sondern der politische Ultramontanismus. Der Zwischenfall wurde in der französischen Presse breit getreten und dazu benutzt, die alt-katholische Bewegung als rein deutsche Angelegenheit darzustellen.<sup>40</sup> Loyson, durch Von Schulte näher informiert, bedauerte sein Benehmen. Er kehrte vom Konstanzer Kongress ent-

---

<sup>34</sup> *Der dritte Altkatholiken-Congreß in Constanz im Jahre 1873. Stenographischer Bericht. Offizielle Ausgabe, Konstanz 1873*, 231. Ähnlich auch Stadtrat Karl Zohlen, der in seiner Rede auf die Unvereinbarkeit von Patriotismus und Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche einging, ebd., 205-212.

<sup>35</sup> Vgl. etwa M. Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010. Es geht hier eigentlich um 'Anti-ultramontanismus'.

<sup>36</sup> *Der dritte Altkatholiken-Congreß* (supra, n. 34), 229.

<sup>37</sup> Vgl. Döllinger, *Briefwechsel*, II (supra, n. 6), 424<sup>2</sup>.

<sup>38</sup> Vgl. *Der dritte Altkatholiken-Congreß* (supra, n. 34), 239 Anm. \*; vgl. ebd., 228-238 für die ganze Rede; ebd., 239 für die Reaktion des Kongresspräsidenten.

<sup>39</sup> Pressensé an Von Schulte, 15. September 1873, Bayerische Staatsbibliothek München [= BSBM], Schulteana. Zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Von Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (supra, n. 14), 89f.

<sup>40</sup> Vgl. Chr. Oeyen, *Der dritte Altkatholiken-Kongreß im Jahre 1873*, in: *Gedenkschrift zum hundertjährigen Bestehen der Alt-Katholischen Kirchengemeinde Konstanz 1873-1973*, hg. vom Alt-Katholischen Stadtpfarramt, Konstanz 1973, 57-67, hier: 66.

täuscht nach Genf zurück; er habe beim Kongress 'des savants et des juristes' angetroffen, aber 'pas des apôtres'.<sup>41</sup>

Am 12. Oktober 1873 wurde Loyson zu einem der drei Pfarrer von Genf gewählt. Wenige Tage danach, am 19. Oktober 1873 setzten bei Emilie Loyson die Wehen ein, während Hyacinthe seine erste Messe als offizieller Pfarrer von Genf feierte. Nur wenig später kam sie mit ihrem gemeinsamen Sohn Paul-Emmanuel (1873-1921) nieder.<sup>42</sup> Die Genfer nichtultramontanen Katholiken verbanden grosse Erwartungen an Loyson. Er beteiligte sich 1874 an der Beratung und Verabschiedung der Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz, votierte in der Diskussion über die 'Bischofsfrage' (ob es in einer demokratischen Kirche eines monarchischen Episkopats bedürfe oder nicht) für das Bischofsamt und trat öffentlich für das Reformanliegen ein – auf seine mitreissenden Reden in La-Chaud-de-Fonds hin kam es im Juli 1874 zur Wahl eines liberal-katholischen Kirchengemeinderats.<sup>43</sup> Doch schon weniger als ein Jahr später trat das 'Flagschiff der (...) katholischen Reformbewegung' in Genf und – neben Herzog – 'die einzige über die Landesgrenzen hinweg bekannte Figur des schweizerischen Altkatholizismus' von seinem Amt wieder zurück.<sup>44</sup> Die näheren Umstände des Rücktritts sind andernorts ausführlich dargestellt worden. Loyson war 'ein unvergleichlicher Redner, aber kein Pfarrer',<sup>45</sup> es gab zudem interne Spannungen über die Richtung der Reform.

Es war ein enormer Rückschlag für die *Église nationale catholique* im Kanton Genf, als Loyson nach seiner Rückkehr von einem Aufenthalt in der Grand Chartreuse am 4. August 1874 als Pfarrer zurücktrat. In seinem Schreiben an die Genfer Regierung formuliert Loyson den berühmt gewordenen und von ultramontaner Seite genüsslich wiederholten Satz, der Geist der *Église nationale catholique* sei 'weder in politischen Dingen liberal, noch in religiösen Dingen katholisch'.<sup>46</sup> Beim Münchener Kongress hatte Loyson die alt-katholische Bewegung als politisch liberal und religiös katholisch beschrieben.

Den Bruch mit dem kulturkämpferisch ausgerichteten Genfer Nationalkatholizismus vollendete der 'Curé démissionnaire de Genève' ein Jahr später,

---

<sup>41</sup> Zitiert nach L. Portier, *Christianisme, Églises et Religions. Le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1912). Contribution à l'histoire de l'Église de France et à l'histoire des religions*, Louvain-La-Neuve 1982, 20.

<sup>42</sup> Vgl. N. Hill, *Mystique du libéralisme. Vie et Oeuvres de Paul Hyacinthe Loyson*, Lausanne / Paris s.a., 12.

<sup>43</sup> Vgl. Von Arx, Vor 125 Jahren (*supra*, n. 32), *ChrK* 121, 1998, 316.

<sup>44</sup> Von Arx, Vor 125 Jahren (*supra*, n. 32), *ChrK* 121 (1998), 316.

<sup>45</sup> [E. Herzog,] † Pater Hyacinth, *Der Katholik. Schweizerisches Organ für kirchlichen Fortschritt [= Kath(B)]* 35 (1912), 54-56, hier: 55.

<sup>46</sup> *Katholische Blätter* (*supra*, n. 33) 2 (1874), 33, 262.



als er – bewusst zeitnah zur ersten Synode der Christkatholiken in Olten – seine Abrechnung mit dem politischen Altkatholizismus veröffentlichte.<sup>47</sup>

Während sich die Genfer Gemeinde nach Loysons Demission schwer tat, den Schwung des Anfangs wiederzugewinnen, eröffnete Loyson einen von konservativen Protestanten unterstützten Sonderkultus in einem gemieteten Saal im zweiten Stock des Casino de Saint-Pierre in Genf. Dieser *'culte public libre'* dauerte von 1874 bis 1876.<sup>48</sup> In der Rückschau schreibt Eduard Herzog 1899: 'Loyson hat uns ebenso viel geschadet als genützt; an den organisatorischen Arbeiten hat er gar keinen Antheil'.<sup>49</sup>

### Vermittlungsversuche Johann Friedrich von Schultes

Mit seinem Abschied von der Genfer nationalkatholischen Gemeinde verabschiedete Loyson sich aber nicht einfach vom Altkatholizismus, geschweige denn vom Christkatholizismus. 1874 kam er in die Niederlande und hielt dort an mehreren Orten Vorträge: am 27. April in Leiden, zwei Tage später in Amsterdam und am 1. Mai in Utrecht. Vergeblich versuchte Loyson an frühere Kontakte mit Alt-Katholiken anzuknüpfen, die bis in die Zeit des Münchener Kongresses reichten. Doch inzwischen hatte sich etwas verändert: Ein ehemaliger Mönch, Priester und Ehemann stellte ein zu erhebliches Hindernis, für manche gar eine Blasphemie dar. Seminarpräsident Christianus Karsten (1810-1884) – er hatte Loyson kurz vor seiner für Rinkel *cum suis* unerwarteten Eheschließung 1872 in Paris getroffen – schrieb:

Ofschoon 29 April om eene andere aangelegenheid te Amsterdam zijnde, heb ik met opzet zijne Voorlezing in de Waalsche Kerk niet willen bijwonen, ofschoon nog eene Toegangkaart tot mijner beschikking was.<sup>50</sup>

An den Bonner Unionskonferenzen, die 1874 und 1875 in Bonn unter Vorsitz von Ignaz von Döllinger stattfanden, nahm Hyacinthe Loyson nicht teil. Doch dass die alt-katholische Programmatik der Wiedervereinigung der Kirchen beim Ehepaar Loyson Zustimmung und Unterstützung fand, ist unbestritten. Sie wird sichtbar in Hyacinthes Vorträgen und Veröffentlichungen, und darin,

<sup>47</sup> H. Loyson, *L'Église catholique en Suisse. Deux discours*, Genève / Paris [1875].

Loyson beschreibt sich laut Titelblatt als 'Curé démissionnaire de Genève'.

<sup>48</sup> Vgl. Portier, *Christianisme* (*supra*, n. 41), 22; Zuber, *Hyacinthe Loyson* (*supra*, n. 4), 208.

<sup>49</sup> Herzog an einen Professor, 17. März 1899, AH 77, Bischöfliches Archiv Bern [= BABe] (Transkription H. Huppertz, Alverskirchen).

<sup>50</sup> Karsten an Rinkel, 27. April 1874, in: Rinkel, *Kroniek* (*supra*, n. 15), 248f., hier: 249.

dass Madame Loyson die Berichte über die Unionskonferenzen ins Französische übersetzte.<sup>51</sup>

Nach mehrjährigem Aufenthalt in Genf zog es Loyson schliesslich wieder nach Paris, zunächst 1877 für Vorträge. 1878 gestattete die französische Regierung dem exkommunizierten Karmelitermönch, bei der Pariser Weltausstellung Vorträge zu halten, und Loyson siedelte dorthin über.<sup>52</sup> In einem dieser Vorträge unterscheidet Loyson zwei Formen eines falschen Liberalismus – verkörpert durch die Freigeister Abbé Ferdinand François Châtel (1795-1875) in Frankreich und Johannes Ronge (1813-1887) in Deutschland – von einem liberalen Christentum, welches das Dogma im Sinne des Leitsatzes auffasst: 'In notwendigen Dingen Einheit, in den zweifelhaften Freiheit, immer und überall die Liebe'.<sup>53</sup> Die Vorträge sah Loyson nur als 'Einleitung zu einem viel ernsteren und praktischerem Werke', der Gründung eines 'reformierten katholischen Kultus', mit dem er die alte gallikanische Kirche wieder erstehen lassen wollte.<sup>54</sup> Die vom Erzbischof von Utrecht Johannes Heykamp (1824-1892) erhoffte Unterstützung bekam Loyson dabei nicht. Vielleicht lag es daran, dass Loyson Heykamp so offen geschrieben hatte, dass man nicht nur bis zum Konzil von Trient zurückgehen müsse, sondern weiter 'bis auf die wahrhaft allgemeinen Konzilien des Ostens und Westens, bis zur *ecclesia indivisa*'. Erzbischof Heykamp verlangte jedoch von Loyson die volle Annahme des Trienter Glaubensbekenntnisses (1564) von Pius IV. (1499-1565). Die Bindung an das Trienter Konzil stand für die niederländische Kirche damals ausser Frage, während die Bischöfe Herzog (Schweiz) und Joseph Hubert Reinkens (1821-1896, Deutschland) eine differenziertere Sicht vertraten.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> *Conférence sur la réunion des églises*, par Ign. de Döllinger, traduit par Madame Hyacinthe Loyson, Paris [1880].

<sup>52</sup> Vgl. *DtM* 9 (1878), 99.

<sup>53</sup> [Ohne Autor], Hyacinthe Loyson über dogmatisches Christentum, in: *Kath(B)* 1, 1878, 308f.; 323f.; 339-342; 346-350; 406-408, hier: 308. – Der Leitsatz, der fälschlich Augustin zugeschrieben wird, aber aus viel späterer Zeit stammt, steht auch am Anfang der Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz.

<sup>54</sup> So Loyson an Erzbischof Heykamp vom 24.10.1878, abgedruckt in: Didaskalus, *Be-roep van Père Hyacinthe op de Oude Kerk van Utrecht, en zijne voordrachten over katholieke hervorming. Opgedragen aan de Nederlandsche oud-katholieken*, Utrecht 1879, 6f. Zum Entstehungshintergrund der Gemeinde vgl. J.J. van Thiel, *L'Eglise catholique gallicane à Paris*, *RITH* 1 (1893), 454-464; F. Smit, Die weitere Entwicklung der Utrechter Union (der altkatholischen Bischöfe) von 1889-1909, *IKZ* 79 (1989), 104-135. Zu Loyson: 111f. 122-124. Vgl. ausserdem: Schoon, *Van bisschoppelijke Cleresie* (*supra*, n. 13), 517f. 681 Anm. 46.

<sup>55</sup> Loyson an Schulte, 2. Mai 1892, BSBM, Schulteana. Vgl. auch Von Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (*supra*, n. 20), 99.



D. Hubert Reinkens  
 alt. kath. Bischof  
 Deutschlands

Hyacinthe Loysen  
 Recteur der kath.-gallikan  
 Kirche in Paris.

D. Ed. Herzog  
 christ. lat. Bischof  
 der Schweiz

Henry Cottenill  
 anglik. Bischof  
 von Eamberg

Erste kirchliche Intercommunion  
 Bern, 10 August 1879.

Aufgrund seiner vielfältigen Kontakte gelang es Loyson schliesslich mit anglikanischer Hilfe, eine Gemeinde in Paris zu gründen.<sup>56</sup> Dazu mietete er an der Rue d'Arras ein ehemaliges Theater mit 1000 Sitzplätzen. Am 9. Februar 1879 fand der erste Gottesdienst statt. Johann Friedrich von Schulte nahm wiederholt an Loysons Gottesdiensten teil, 'erbaut durch sein würdevolles Lesen der Messe und seine inhaltreichen kurzen Predigten'.<sup>57</sup> Anfangs unterstützten Loyson in der Gemeindegarbeit der Geistliche F. Carrier und der Laie Graf Douville-Maillefeu.<sup>58</sup>

Mit der Begründung der Gemeinde in Paris fiel für die schweizerischen Christkatholiken 'jedes Interesse an der Fortsetzung des Zwists' dahin.<sup>59</sup> Bischof Herzog spendete am 17. Juli 1879 in Paris sechs Personen die Firmung und weihte in den 1880er Jahren zwei Priester für die Gemeinde. Am 10. August 1879 fand in der Berner Peter-und-Paul-Kirche eine kirchliche Interkommunion statt, an der Loyson (Predigt), die al-katholischen Bischöfe Reinkens (Eucharistiefeier) und Herzog sowie der schottische Bischof Henry Cotterill (1812-1886) teilnahmen – von dieser historischen Begebenheit zeugt ein Foto in der Sakristei der St. Peter und Paul-Kirche in Bern bis auf den heutigen Tag. An Palmsonntag 1880 unterstellte Loyson die Pariser Gemeinde dem anglikanischen Erzbischof von Edinburgh, Henry Cotterill. Zwischen 1879 und 1893 stand die Gemeinde unter der pastoralen Aufsicht von vier anglikanischen Bischöfen in Folge. Wiederholt wurde an Herzog das Ansinnen gestellt, Loyson zum Bischof zu konsekrieren. Der Bischof von Western New York, Arthur Cleveland Coxe (1818-1896),<sup>60</sup> der seit 1883 die Aufsicht wahrnahm, später auch Henry Lascelles Jenner (1820-1898), ehemals Bischof von Dunedin (Neu-

---

<sup>56</sup> Vgl. die beiden wohl von Eduard Herzog stammenden Artikel: Hyacinthe Loyson's Beziehungen zur anglikanischen Kirche, *Kath(B)* 2 (1879), 1-4; Die anglikanische Kirche und Abbé Loyson, *Kath(B)* 2 (1879), 81-83; ausserdem *La réforme catholique et l'église anglicane. Correspondence publiée par le soins de Hyacinthe Loyson*, Paris 1879. Vgl. jetzt auch A.J. Cross, *Père Hyacinthe Loyson, the Eglise Catholique Gallicane (1879-1893) and the Anglican Reform Mission*, unveröff. Dissertation, Department of History, University of Reading, 2011. Cross versteht sein Werk im Rahmen der Aufarbeitung der Rolle, welche die Anglikanische Kirchengemeinschaft in den Kulturkämpfen spielte.

<sup>57</sup> Von Schulte, Mein Verkehr mit Loyson (*supra*, n. 14), 90.

<sup>58</sup> Vgl. E. Herzog, Internationale kirchliche Beziehungen der christkatholischen Kirche der Schweiz, *IKZ* 9 (1919), 1-37, hier: 13f.

<sup>59</sup> [Herzog], † Pater Hyacinth (*supra*, n. 45), 55.

<sup>60</sup> Vgl. zu ihm P.-B. Smit, An Old Catholic Anglican: Bishop Arthur Cleveland Coxe, *Anglican and Episcopal History* 80 (2011), 174-192.

seeland),<sup>61</sup> wandten sich dazu auch an die niederländischen alt-katholischen Bischöfe.<sup>62</sup>

Nach der Gründung der Utrechter Union am 24. September 1889 stellte Loyson den Antrag auf Aufnahme der Pariser Gemeinde in die Utrechter Union und damit amtliche Anerkennung, dazu ermutigt durch seine Besprechungen mit Von Schulte in Nantes im April 1890 und im März 1891. In Loysons Sicht stimmte die Pariser Gemeinde 'im Bekenntnisse des alten katholischen Glaubens wie im liturgischen Gottesdienste und in den Reformen des kirchlichen Lebens durchaus mit den alt-katholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz' überein.<sup>63</sup> Loyson erhoffte sich viel von seiner Teilnahme am 10. Alt-Katholikenkongress, der vom 11. Bis 14. September 1890 in Köln stattfand, wo er in einer Rede über die kirchliche Lage in Frankreich informierte und 'das Zusammenwirken von Angehörigen der verschiedensten Nationen für die katholische Einheit mit feuriger Beredsamkeit pries'.<sup>64</sup> Kurz vor dem Kongress schrieb er an Johann Friedrich von Schulte: 'Unsere verschiedenen Kirchen müssen national und selbständig bleiben und dennoch müssen sie geeint sein durch das Band einer wirklichen Katholizität'.<sup>65</sup> Dass Loyson diese internationale Verbundenheit auch privat Ernst war, zeigt die Tatsache, dass er und seine Frau etwa zeitgleich eine Unterkunft für ihren Sohn suchten, damit dieser die deutsche Sprache erlernen würde. Von Schulte führte ab Herbst 1890 mit Loyson und dem Erzbischof von Utrecht zwei Jahre lang 'einen eingehenden Briefwechsel', der allerdings nicht zum gewünschten Ergebnis führte.<sup>66</sup>

Im Briefwechsel Loyson – Schulte zeigt sich die Vielschichtigkeit der Frage: erstens ging es um die Gemeinde in Paris: Wie sollte eine einzelne Gemeinde als Kirche anerkannt werden? Loyson verwies hier auf die Wichtigkeit der Gemeinde in der französischen Hauptstadt; durch die Einbindung in die Utrechter Union werde die Vereinzelung der Gemeinde und die persönliche Prägung durch ihn aufgehoben und aufgefangen. Zweitens spielte die enge Verbindung Loysons zur anglikanischen Kirche in den Augen der Niederländer eine negative Rolle. Loyson wies jedoch darauf hin, dass der schweizerische

<sup>61</sup> Vgl. zu ihm N. Yates, Anglicans, Old Catholics and Reformed Catholics in late nineteenth-century Europe, in: S.J. Brown / P.B. Nockles (eds), *The Oxford Movement. Europe and the Wider World 1830-1930*, Cambridge 2012, 249-265, hier: 259-262.

<sup>62</sup> Für eine ausführliche Darstellung der Sachlage vor 1893 und der Entwicklung der Pariser Gemeinde vgl. Schoon, *Van bisschoppelijke Cleresie* (supra, n. 13), 686-704.

<sup>63</sup> Loyson an Schulte, 28. August 1890, BSBM, Schulteana; zit. nach Von Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (supra, n. 14), 98.

<sup>64</sup> *Der zehnte deutsche Altkatholiken-Kongress, der erste internationale in Köln, 11.-14. September 1890. Stenographischer Bericht. Offizielle Ausgabe*, Köln [1890], IX; vgl. auch ebd., 26.

<sup>65</sup> Loyson an Schulte, 28. August 1890, BSBM, Schulteana; zit. nach Von Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (supra, n. 14), 98.

<sup>66</sup> Im Folgenden werden nur diejenigen Briefe behandelt, die sich in den Schulteana in der BSBM befinden.

und der deutsche Bischof mit ihren Kirchen den Anglikanern nicht weniger verbunden seien als er und sogar Gottesdienstgemeinschaft mit ihnen gefeiert hätten. Er selbst habe nie die 39 Artikel angenommen und niemals unter der Jurisdiktion der anglikanischen Kirche gestanden; der jeweilige zugewiesene anglikanische Bischof diene lediglich als *'Evêque Visiteur'*. Drittens kam das komplizierte Verhältnis zur Kirche von Utrecht hinzu: einerseits strebte Loyson die Unterstellung seiner Gemeinde unter die Kirchenprovinz Utrecht an,<sup>67</sup> indem er immer wieder die enge historische Beziehung zwischen der Kirche von Utrecht und der alten Gallikanischen Kirche herausstellte; geographische, sprachliche und andere pragmatische Aspekte mögen ebenfalls eine Rolle gespielt haben. Andererseits lehnten gerade die Niederländer die Verbindung mit Loyson vehement ab. Die persönlichen Verhältnisse des ehemaligen Mönchs und verheirateten Priesters Loyson, der mit Rom gebrochen und die von ihm vertretenen Reformen selbst verkörperte, wurden vom Erzbischof von Utrecht und anderen Kirchenvertretern offiziell missbilligt. Auf solche 'Beschimpfungen' und Bedingungen (u.a. das bereits erwähnte Festhalten am *Tridentinum*) konnte Loyson 'nur antworten mit dem Abbruch der Verhandlungen', wie er Johann Friedrich von Schulte am 2. Mai 1892 schrieb.

Von den Bischöfen Reinkens und Herzog hatte Loyson sich mehr Unterstützung erwartet, die ihm nicht zuteil wurde.<sup>68</sup> Nach dem Zusammenschluss zur Utrechter Union (1889) wäre es beiden nicht in den Sinn gekommen, Loyson eigenmächtig zu konsekrieren, auch wenn sie ihm in einigen Fragen theologisch näher standen als den Niederländern. Eine Wahl im eigentlichen Sinne hätte bei einer einzigen Gemeinde und mit dieser Führungspersönlichkeit zudem kaum stattfinden können. Die Konsekration eines verheirateten Priesters kam damals nicht in Frage – 1908 wurde erstmals ein verheirateter Mann in der Utrechter Union zum Bischof geweiht.<sup>69</sup>

An Johann Friedrich von Schulte schrieb Loyson nach dem Scheitern der Verhandlungen am 2. Mai 1892: 'Wenn alle Alt-Katholiken die gleichen Anschauungen hätten wie Sie, weitherzig, reformfreudig und ebenso fortschrittlich wie konservativ, die Reformbewegung würde sehr viel bessere Fortschritte machen'.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Vgl. dazu Loyson an Schulte, 3. September 1890, BSBM, Schulteana. Vgl. auch Von Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (*supra*, n. 14), 99 (Übersetzungsfehler; statt 'Erzbistum' muss es 'Kirchenprovinz Utrecht' heißen).

<sup>68</sup> Vgl. Loyson an Schulte, 2. Mai 1892, BSBM, Schulteana; vgl. auch Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (*supra*, n. 14), 99.

<sup>69</sup> Vgl. dazu A. Berlis, *Een bisschop met twee ringen. De gehuwde bisschop in de Oud-Katholieke Kerk*, in: A. Berlis / P. de Haan (red.), *Met passie en precisie. Vriendenbundel voor Jan Jacobs bij zijn afscheid als hoogleraar geschiedenis van kerk en theologie*, Nijmegen 2010, 114-145.

<sup>70</sup> Loyson an Schulte, 2. Mai 1892, BSBM, Schulteana; vgl. auch Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (*supra*, n. 20), 99.

1893 trat Loyson schließlich von der Leitung der Pariser Gemeinde zurück und unterstellte sie dem 1892 angetretenen neuen Erzbischof von Utrecht, Gerardus Gul (1847-1920).<sup>71</sup> Bestimmte Reformen in der Gemeinde wurden wieder rückgängig gemacht. Der von Herzog geweihte Priester Georges Auguste Volet (1864-1915) übernahm die Seelsorge und die Gemeinde baute mit niederländischer Unterstützung eine eigene Kirche. Der Bischof von Haarlem, Jacobus Johannes van Thiel, war oft in Paris. Der persönliche Verkehr zwischen Loyson und Schulte hörte auf.

Nach seinem Rückzug von der Pariser Gemeinde widmete Loyson sich vor allem seinen Vorträgen und Veröffentlichungen. Zusammen mit seiner reiselustigen Frau Emilie unternahm er Reisen in den Orient (Palästina und Nordafrika) und knüpfte dort Beziehungen zu orthodoxen Kirchenführern und hohen Vertretern des Judentums und des Islams. So kam für beide Eheleute die Frage der Versöhnung der drei monotheistischen Religionen immer mehr in den Blick.

#### **‘Auf Loysons Persönlichkeit ein gutes Licht werfen’**

Von Schulte veröffentlichte nach Loysons Tod Ausschnitte aus dessen Briefen; sein Anliegen war ‘auf Loysons Persönlichkeit ein gutes Licht [zu] werfen’.<sup>72</sup> Er war davon überzeugt, dass Loysons Streben in Bezug auf die Pariser Gemeinde ‘rein und selbstlos’ gewesen sei.<sup>73</sup> Aus Loysons Selbstaussagen wird deutlich, dass er nicht nach dem Bischofsamt strebte, sondern nach der Vereinigung der Reformbewegung in verschiedenen Ländern als Ausdruck der Katholizität.

Von Schultes Beitrag ‘Mein Verkehr mit Loyson’ erschien postum im ‘Deutschen Merkur’ im Juli 1919. Praktische Gründe mögen eine Rolle für das späte Erscheinen gespielt haben. Aber der Zeitpunkt ist dennoch frappant. Denn manche Aspekte des Beitrags (v.a. der Eklat beim Konstanzer Kongress 1873) erwiesen sich in der Nachkriegszeit 1919 als hochaktuell: ähnlich wie in den 1870er Jahren, kurz nach dem deutsch-französischen Krieg, war das Verhältnis zwischen Deutschland und Frankreich erneut von scharfer Polemik und Abgrenzung geprägt. Der Kirchenmann Loyson dagegen stand Modell für eine vermittelnde Haltung, ohne dabei nationale Aspekte unterzubewerten. Insofern könnte man die ‘Botschaft’ des Artikels auch verstehen als Appell zu einer sachlichen Auseinandersetzung, wenn nicht gar Versöhnung mit Frankreich, und für eine gute Balance zwischen nationaler kirchlicher Eigenständigkeit und internationaler Verflechtung.

<sup>71</sup> Vgl. dazu [Herzog], † Pater Hyacinth (*supra*, n. 45), 54-56, sowie für die Zeit nach 1893 die ausführliche Darstellung von J.-F. Mayer, *Le vieux-catholicisme en France après Hyacinthe Loyson*, *IKZ* 73 (1973), 27-64.

<sup>72</sup> Von Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (*supra*, n. 14), 90.

<sup>73</sup> Von Schulte, *Mein Verkehr mit Loyson* (*supra*, n. 14), 100.

Von Schultes Wahrnehmung Loysons ist eine gewichtige Stimme bei der Bewertung von Person und Rolle Loysons in der Geschichte des Altkatholizismus. Der Briefwechsel gewährt Einblick auf die Beziehung zweier recht verschiedener Persönlichkeiten, verbunden durch das gemeinsame Streben. Er zeigt auch das grosse Ansehen, das Johann Friedrich von Schulte als Experte und Vermittler genoss.

Das Bild muss ergänzt werden durch weitere Zeugnisse, insbesondere aus bisher nicht veröffentlichten Korrespondenzen. In Bischof Herzogs Korrespondenz etwa tritt uns ein Loyson entgegen, der kämpferisch und bisweilen polemisch auftritt, sich zudem nicht scheut, falls nötig, neue Koalitionspartner zu suchen. Auch ein Seitenwechsel kam bisweilen vor. So nahm er gegenüber der Christkatholischen Kirche und ihrem Bischof, aber auch gegenüber der Genfer Gemeinde im Laufe der Jahre unterschiedliche Positionen ein. Ebenso lehnte er sich manchmal an den niederländischen Altkatholizismus an, den er später auch wieder aburteilen konnte.<sup>74</sup>

Seine Verbindung zur Schweiz, insbesondere zu Genf, wurde immer wieder erneuert (zu Anfang des 20. Jahrhunderts wohnten er und seine Familie wieder dort). Er fand letztlich in Persönlichkeiten wie Ignaz von Döllinger, Johann Friedrich von Schulte und Eduard Herzog, der ihn kritisch zu würdigen verstand, mehr Verständnis für seine Lebens- und Glaubens-Art als bei den niederländischen Alt-Katholiken.

Hyacinthe Loysons Spuren finden sich noch heute in Archiven in Frankreich, Deutschland, Italien, den Niederlanden, der Schweiz und in Briefwechseln bedeutender Persönlichkeiten. Er war ein Mann, der sich nicht leicht einordnen lässt: Ein ehemaliger Mönch und Priester, der für einen liberalen und religiösen Katholizismus eintrat, befreit vom Ultramontanismus seiner Zeit. Eine Verbindung zwischen französischem liberalem Katholizismus und dem Erbe Port-Royals (das er sich zueigen machte), ein Mittler zwischen Deutschland und Frankreich nach dem Krieg von 1870/71, ein Vertreter Frankreichs im Altkatholizismus. Polemisch gegenüber dem ultramontanen Rom-Katholizismus, zugleich offen für Gespräche mit Vertretern eines liberalen römischen Katholizismus.<sup>75</sup> Ein grosser Redner, der die Medien geschickt einzusetzen wusste und

---

<sup>74</sup> Vgl. etwa die folgende Aussage Herzogs: 'Loyson rühmt in allen Blättern seine guten Beziehungen zu uns, verhöhnt aber gleichzeitig in schnöder Weise die "sacristie der Jansenisten", obwohl oder weil er weiß, daß die Holländer es als einen Schimpf betrachten, wenn man sie "Jansenisten" nennt'. Herzog an Stadtpfarrer Burkart, 20. Oktober 1894, AH 77, BABe (Transkription E. Kessler, Heidelberg).

<sup>75</sup> Vgl. seine Kontakte zu Charles de Raemy (1830-1922), den Loyson in seiner Genfer Zeit über Alexandre Daguët kennenlernte. F. Python, *Il y a un siècle, un dialogue oecuménique à Fribourg. Correspondance Charles Raemy / Hyacinthe Loyson, La Liberté* 19.01.1977, 9; I. De Vevey, *En Marge du Schisme Vieux-Catholique: Le Dialogue de L'Abbé Charles Raemy avec Hyacinthe Loyson et ses Remous dans le Diocèse de Lau-*



aus seinen persönlichen Lebensumständen eine öffentliche Angelegenheit zu machen verstand. Ein Mann, der als verheirateter Priester ein Reformanliegen lebte. Ein Exkommunizierter, der gleichermaßen entschieden gegen ein unfehlbares, jurisdiktionell überhöhtes Papsttum wie gegen freidenkerische Flachheit zu Felde zog. Ein Pfarrer in Genf, der für die Gemeindeaufbauarbeit wenig geeignet erschien und schnell demissionierte – und der Genfer Gemeinde danach einige Steine in den Weg warf, ihr aber dennoch bis zu seinem Tod verbunden blieb.<sup>76</sup> Ein Kirchen- und Gemeindegründer, aber kein Gemeindeaufbauer. Loysons Katholizismus bzw. sein Christentum hat im Laufe seines Lebens unterschiedliche Farben und Formen angenommen: Er war ein dem liberalen Katholizismus nahestehender Katholik, ein nationaler oder Christkatholik, ein Alt-Katholik, ein gallikanischer Anglikaner, ein Freisinniger... .

Seine genaue Kirchenzugehörigkeit in 'an exceedingly complicated ecclesiastical triangle'<sup>77</sup> zwischen Kirche von England und Alt-Katholischer Kirche zu klären, erweist sich als nicht einfach.<sup>78</sup> Und schliesslich war er ein Franzose, ein 'Gaulois vom Kopfe bis zur Zehe'<sup>79</sup>, der – wie Döllinger einmal bemerkte – nicht 'anderswo [als in Frankreich] lange sich heimisch zu fühlen' imstande war.<sup>80</sup> Loyson war ein Mann, dessen Lebensweg Brüche – mit seinen Orden, mit dem Zölibat, und anderes mehr – zerklüfteten. Er war ein Repräsentant eines kosmopolitischen Pluralismus, einer inner-alt-katholischen Vielfalt, Insider und Outsider, ein international vernetzter und orientierter Zeitgenosse. Loyson kann durchaus als Wegbereiter der ökumenischen Bewegung und gar einer aufkeimenden interreligiösen Offenheit gesehen werden – letztere wissen wir heute mehr zu würdigen als seine Zeitgenossen.

---

sanne (1873-1877), *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 81 (1987), 151-190.

<sup>76</sup> Loyson bezahlte auch nach 1907 (Trennung von Kirche und Staat, wodurch die Gemeinde auf eigenen Füßen stehen musste) einen beträchtlichen Jahresbeitrag an die Genfer Gemeinde. Vgl. Von Arx, Vor 125 Jahren (*supra*, n. 32), *ChrK* 121 (1998), 316.

<sup>77</sup> So Yates, Anglicans, Old Catholics and Reformed Catholics (*supra*, n. 611), 262. Vgl. auch Herzog an Mathew am 30. September 1907, AH 87, BABe (Transkription H. Huppertz, Alverskirchen): 'M. Loyson n'est plus depuis longtemps en union ecclésiastique avec nous; nous déclinons toute responsabilité de ce qu'il dit et publie'.

<sup>78</sup> 'The Living Church est très mal informée si elle regarde le père Hyacinth comme le représentant des anciens catholiques en France. Monsieur Loyson n'est pas ancien catholique comme il a déclaré lui-même très souvent.' Herzog an Ingle am 19. Februar 1907, AH 87, BABe (Transkription H. Huppertz, Alverskirchen).

<sup>79</sup> Döllinger an Blennerhassett am 26. November 1871, in: Döllinger, *Briefwechsel*, IV (*supra*, n. 6), 512.

<sup>80</sup> So Döllinger an Blennerhassett am 12. Januar 1872, in: Döllinger, *Briefwechsel*, IV (*supra*, n. 6), 522.



Dr. C. F. ... and Dr. ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...

The ... of the ...



Aartsbisschop dr. Andreas Rinkel (l.) en bisschop dr. Urs Kúry (r.) in Olten op de dag van de bisschopswijding van laatstgenoemde, 25 september 1955.  
Foto: Archief Christkatholieke Kirche.

## ONDER BISSCHOPPEN

### Andreas Rinkel en Urs Kury over het bisschopsambt

Peter-Ben Smit

Andreas Rinkel, aartsbisschop van Utrecht van 1937-1970,<sup>1</sup> en Urs Kury, bisschop van de Oud-Katholieke (*Christkatholische*) Kerk van Zwitserland van 1955-1972,<sup>2</sup> waren behalve ambtsgenoten en collega's binnen de Internationale Bisschoppenconferentie van de Unie van Utrecht (IBC) als respectievelijk voorzitter en secretaris, ook goede vrienden en theologische *sparring partners*. Tussen 1955 en het begin van de jaren zeventig van de twintigste eeuw vormden ze de theologische en organisatorische spil van de IBC, zoals een uitvoerige correspondentie laat zien. Deze correspondentie beslaat het tijdvak van kort voor Kury's keuze tot aan zijn dood.<sup>3</sup> Voor de IBC en de Unie van Utrecht was deze periode van eminent belang: oecumenische contacten en dialogen bloeiden en gaven stof voor het eigen theologiseren, wat in de steeds sneller veranderende maatschappij ook nodig was. Waar het onderzoeken van deze correspondentie als geheel een project is voor de langere termijn, kan hier wel al iets gezegd worden over het bisschopsbeeld en ambtsbegrip van de beide mannen. Dit komt met name aan de orde rond de keuze en wijding van Kury in 1955 en later rond ambtsjubilea. Hier ligt het accent op de correspondentie uit het jaar 1955 die op zich al vrij omvangrijk is. Natuurlijk hebben de beide bisschoppen ook in eigen publicaties aandacht besteed aan het karakter van het (bisschops)ambt<sup>4</sup> en zouden preken bij (bisschops)wijdingen een verdere bron

<sup>1</sup> Voor biografische gegevens over Andreas Rinkel (1889–1979): M.J.I.J.W. Roosjen, *De IJver voor Uw huis (Ps. 69:10)*, Leiden 2011; F. Smit, Andreas Rinkel (1889-1979), in: F. Smit (e.a.), *Adjutorio Remdemptoris. Dr. Andreas Rinkel aartsbisschop van Utrecht 1889-1979*, Amersfoort 1987, 3-197.

<sup>2</sup> Over Urs Kury (1901–1976): H.A. Frei, Urs Kury (1901–1976): Ein Leben für die Kirche, in: B. Bürki, S. Leimgruber (eds.), *Theologische Profile – Portraits théologiques. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert – Théologiens et Théologiennes suisses des 19e et 20e siècles*, Fribourg i.Ue. 1998, 218-230; H.A. Frei, Kury, Urs, in: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)* 7 (2008), 519-520; H.A. Frei, In memoriam. Bischof Dr. phil. Urs Kury 1901–1976, *IKZ* 66 (1976), 193-197.

<sup>3</sup> De correspondentie bevindt zich in het bisschoppelijke archief in Amersfoort onder archiefnummer 14, Zwitserland-correspondentie, 1937-1956. Hierna volgende verwijzingen hebben betrekking op de afzender, ontvanger en de datum van de brief. Het archief zelf is nog niet geïnventariseerd. Er is ook incidentele correspondentie van vóór 1955, maar deze heeft vanzelfsprekend geen betrekking op hun beider bisschopsambt. Zie bijv.: Archief Rinkel, Urs Kury aan Andreas Rinkel, 25 januari 1955.

<sup>4</sup> Bijv.: A. Rinkel, *Dogmatische Theologie* I-IV, Amersfoort 1956, 153-170; U. Kury, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, Stuttgart 1978, 279-357. Zie voor beschrijvingen van de opvattingen over het ambt van beide theolo-

van informatie kunnen zijn; desalniettemin is juist deze correspondentie tussen twee bisschoppen van belang omdat het hier om een persoonlijke gedachtewisseling tussen (toekomstige) ambtsbroeders gaat die, zo mag verwacht worden, toch een ander karakter heeft dan op een breder gehoor gerichte teksten. Door deze correspondentie te bestuderen kan een bijdrage geleverd worden aan een antwoord op de vraag hoe deze bisschoppen tegen hun ambt en roeping aankeken en een eerste licht geworpen worden op de correspondentie tussen hen. Het gebruikte archiefmateriaal komt uit het Andreas Rinkel-archief dat in het archief van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland in Amersfoort bewaard wordt en van 1979 tot 2012 verzegeld was; de verschillende Duitse citaten worden onveranderd weergegeven.

### Angst voor een mogelijke verkiezing tot bisschop

De correspondentie in het Rinkelarchief over het bisschopsambt tussen Andreas Rinkel als bisschop en Urs Kury als kandidaat voor dat ambt begint met een brief van 29 maart 1955 van Kury aan Rinkel.<sup>5</sup> In deze brief vraagt Kury om raad in een situatie die hem in benauwdheid brengt: de vorige bisschop van zijn kerk is teruggetreden en men lijkt hem te willen verkiezen tot zijn opvolger. Dat deze nu teruggetreden bisschop ook Urs Kury's vader, Adolf Kury is, compliceert de situatie nog verder.<sup>6</sup> Urs Kury zelf voelt hier niets voor, maar ziet ook in dat het aantal kandidaten zeer beperkt is: het ligt voor de hand iemand te kiezen die ook een leerstoel kan bezetten aan de (Oud-)Katholieke Theologische Faculteit in Bern,<sup>7</sup> tenzij er een pastoor bereid is vroegtijdig met pensioen te gaan en zich dan op die manier vrij te maken om als bisschop te functioneren. Geld voor een voltijdsbisschop zonder andere inkomsten is er niet – en het ambt levert daarvoor eigenlijk ook niet genoeg geld op, meent Kury:

Endlich aber würde das Amt des Bischofs allein, ohne Pfarramt oder Professur, (zumal einen jüngeren) Geistlichen nicht ausfüllen und sich infolgedessen eine besondere Dotation durch die Gesamtkirche kaum durchführen und rechtfertigen lassen.

---

gen: M. Ploeger, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology* [Netherlands Studies in Ritual and Liturgy, 7] Groningen/Tilburg 2008, 180-184, 192-193.

<sup>5</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Kury aan Rinkel, 29 maart 1955.

<sup>6</sup> Adolf Kury (1870-1956) was van 1924-1955 bisschop van de Oud-Katholieke Kerk van Zwitserland. Zie over hem onder meer: W. Troxler, Kury, Adolf, in: *Biografisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) IV* (1992), 777-778, H.A. Frei, Kury, Adolf, in: *HLS 7* (2008), 519.

<sup>7</sup> Urs Kury had daar sinds 1941 een aanstelling als *ausserordentlicher Professor* voor systematische theologie en vervulde deze leeropdracht van drie uur college per week naast zijn werk als pastoor in de parochie Olten.

Küry ziet echter ook problemen en bezwaren tegen zijn kandidatuur:

Ein erster Gegengrund: in diesem Amt kann der Sohn nicht der Nachfolger des Vaters sein. Das würde nicht nur gegen aussen merkwürdig aussehen, sondern auch in unserer kleinen Kirche selbst nicht gut sein. Es soll und darf nicht immer ein Küry an der Spitze stehen. Man übernimmt, ob man will oder nicht, eine ganze Erbschaft von Freundschaften und Feindschaften, von günstigen und ungünstigen Vorurteilen, die einem das Amt von vornherein erschweren müssen. Zudem weiss ich zur Genüge aus dem jahrlangen mittragen an den Sorgen meines Vaters, wie schwer, wie ausserordentlich schwer dieses Amt ist. Ich weiss nicht, ob ich die nötige Tragkraft für dieses Amt überhaupt aufbrächte. Zudem bin ich von Natur ziemlich Oeffentlichkeitsscheu, mein Verlangen steht nicht darnach, überall in der Kirche und in der Oeffentlichkeit einer der Ersten zu sein und als solcher angesprochen zu werden. Mein einziger Wunsch wäre es, nach dem Doppelamt als Gemeindepfarrer und Professor, das ich seit 14 Jahren unter grossem Kraftaufwand versehen habe, nun noch ganz der wissenschaftlichen Arbeit mich widmen und dies oder jenes veröffentlichten zu können. Aber auch in manch anderer Beziehung, in ganz persönlicher Hinsicht bis hin zu meinen verwaltungstechnischen Fähigkeiten zweifle ich an meiner Eignung.<sup>8</sup>

Zoals in deze correspondentie veelal gebruikelijk antwoordt Rinkel snel, al op 1 april 1955 en gaat uitvoerig in op de door Küry geschetste problematiek. Hij doet dit met een autobiografische insteek en denkt terug aan zijn eigen bisschopskeuze in 1937:

In Ihrem Brief erkenne ich mich selber wieder. In 1937 sagte man mir im Voraus: du bist es. Ich habe einige Freunde dann so weit bewogen, dass sie mich nicht wählten; ...ich wurde dennoch bei erster Wahl gewählt. Und... dann muss man gehorchen. Wir glauben noch immer, dass der hl. Geist hier mit-spricht, wenn alles recht und gerecht zugeht.<sup>9</sup>

Dit laatste is voor Rinkel ook een uitgangspunt om een beslissing over de aanvaarding van een ambt te nemen:

Dies soll für Sie voran und über alles stehen. Dann kommt der Entschluss von selbst und natürlicherweise, wie es dem richtigen 'Diener' geziemt. Im Amte soll man sich nie entziehen, erst recht nicht, wenn man die Schwere fürchtet und die Verantwortlichkeit. Ich glaube nicht, dass je einer der alten Kirchenbischöfe, ein Athanas, Augustin, Ambros etc. dieses Amt je gesucht und begehrt haben und nicht sich innerlich widersetzen. Das tut jeder der gewählt wird, oder... er überschätzt sich selber und ist dadurch am wenigsten geeignet.

<sup>8</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Küry aan Rinkel, 29 maart 1955.

<sup>9</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Küry, 1 april 1955; ook voor de volgende vijf citaten.

Rinkel gaat ook in op de problematiek dat een zoon zijn vader opvolgt als bisschop. Zijn eigen mening is dat dit geen rol dient te spelen: 'man wähle den Würdigsten und Tüchtigsten, das allein gilt' en dat heeft Rinkel onlangs ook tegen mensen in Zwitserland gezegd. Afgezien daarvan wijst Rinkel er ook op dat Urs Kury zelf geen 'Priestersöhne' heeft. Er is dus geen gevaar voor een dynastie. Daar komt nog bij dat in dit geval niet de vader de zoon kiest, maar de kerk; het gevaar van nepotisme is daarom van weinig belang: 'Die Kirche, die selber diese "Gefahr" kennt und darüber redet und nachdenkt, macht die Wahl' – en als ze dat doet, dan is de vader-zoon-opvolging blijkbaar door de Heilige Geest gewild. Dit alles betekent niet dat Rinkel geen begrip heeft voor Kury's situatie en gevoelens, met name waar het om de wetenschap gaat:

Ich verstehe sie (c.q. de gevoelens van Kury) so ganz und genau. Ich hätte so gern Präses. Wiker als praeses Seminarii nachgefolgt. Auch weil die Wissenschaft mich zog, und auch weil ich der Öffentlichkeit am liebsten entfliehe. Ich habe im Amte, jetzt schon fast 18 Jahre lang erfahren, dass ich nicht tun kann, was ich am liebsten täte; und... ich muss auch jeden Tag Gott danken, dass Er mich rief UND zwang.

Overeenkomstig dit alles vindt Rinkel het geen goed idee wanneer Kury zich van te voren zou terugtrekken als kandidaat:

Sich-im-voraus-zurückziehen, nein, das soll man nicht tun. Ich glaube, dass dies im Streit ist mit unserer Berufung, die unbedingten Gehorsam dem hl. Geist gegenüber voraussetzt.

En nogmaals wijst Rinkel op het vertrouwen op de Heilige Geest:

Warten Sie deshalb ruhig ab. Hier soll man stark überzeugt sein, dass der hl. Geist seine Kirche leitet und regiert, wenn auch eine Synode noch so 'demokratisch' sein möchte; Gott sei Dank, die Kirche bleibt 'katholisch'.

Voordat hij Kury ten slotte aanbiedt om tijdens zijn eigen aanstaande verblijf in Zwitserland – om ter vervanging van Adolf Kury in Bern en Thun te vormen – persoonlijk met elkaar te spreken, spreekt hij hem nog als volgt toe:

Bitte, mein lieber Herr Professor, 'fürchte Dich nicht!'. Haben Sie nie über dieses Wort gepredigt? Ja, – predigen Sie es dann auch einmal zu Ihnen selber.

Rinkel reageert dus met zowel begrip, raad, als vermaning. Kury antwoordt hier dankbaar op in een brief van 15 april 1955. Hierin is hij relatief beknopt, maar geeft wel aan dat hij geen gebruik zal maken van Rinkels aanbod voor een persoonlijk gesprek; hij wil zich überhaupt zo passief en afwachtend mogelijk opstellen om misverstanden te voorkomen. Dit geldt ook voor een gesprek met Rinkel:

In unserer kleinen Kirche würde ein solches Zusammensein sofort bekannt und würde, wie ich befürchte, missdeutet und womöglich als Moment der Wahlvorbereitung meinerseits verstanden. Dazu möchte ich in keiner Weise Anlass geben. Ich hoffe, dass Sie mich verstehen werden, so schwer mir der Verzicht auf diese wirklich einmalige Gelegenheit zur Aussprache fällt.<sup>10</sup>

Ook kondigt Kury aan dat een *Pastoralkonferenz* (een vergadering van de geestelijkheid) en een bijeenkomst van leken zich over de komende bisschopsverkiezing zullen buigen. Na deze twee bijeenkomsten schrijft Kury Rinkel weer, op 26 april. Beide bijeenkomsten spraken zich ten gunste van Kury's kandidatuur uit, wat hij als volgt becommentarieert:

Ich sehe darin eine Vertrauenskundgebung vonseiten der Gemeinden und Kollegen, die mich gefreut und mir Mut gegeben hat. Darüber aber glaube ich in diesem doppelten Vor-Entscheid einen Fingerzeig Gottes erblicken zu dürfen, dass ich mich dem Ruf in das schwere Bischofsamt, wenn er endgültig an mich ergeht, nicht entziehen darf. Ich habe das meinen Kollegen gestern gesagt. Dass ich es sagen konnte, verdanke ich mit den erhellenden und tröstenden Worten Ihres ersten Briefes, für den ich Ihnen nochmals herzlich danke.<sup>11</sup>

Zoals te verwachten verheugt Rinkel zich over dit antwoord – het is immers helemaal in lijn met zijn eerdere eigen commentaren en opvattingen. Dit schrijft hij op 9 mei ook aan Kury:

Ich preise die Kirche der Schweiz glücklich, dass sie sofort so deutlich einstimmig den Weg gefunden hat. Dies soll Ihnen tatsächlich eine Weisung Gottes sein, dass der Heilige Geist auch heute noch deutlich spricht und dass Er unsererseits keinen Widerstand finden solle. Ich verstehe so ganz genau, wie Sie sich fühlen werden. Es ist auch mir so gegangen in 1937. Ich wurde schon vor dem Tode meines Vorgängers angewiesen von meinen Freunden; ich war so stark gegen meine gelegentliche Wahl, dass ich nach hartem Streit sogar einige Freunde bewogen hatte, nicht auf mich zu stimmen. Ich kam dennoch aus der Urne, bekam eine Woche 'Bedenkzeit' mit der 'Warnung': die Antwort solle selbstverständlich Ja sein. Ich hatte eine überaus schwere Woche, sah alle Zukunftspläne verschwinden und wusste, dass ich ja sagen sollte. Hinterher weiss man immer, dass dies die einzige richtige Antwort sein musste, wie viele Fehler man nachher auch als Bischof begehen mag.<sup>12</sup>

Hoewel Kury hiermee duidelijk de kroonprins en de man van de toekomst is, behandelt Rinkel hem nog niet als bisschop van de Oud-Katholieke Kerk van

<sup>10</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Kury aan Rinkel, 15 april 1955.

<sup>11</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Kury aan Rinkel, 26 april 1955.

<sup>12</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Kury, 9 mei 1955; ook voor het volgende citaat.



Zwitserland: hij is immer nog niet gekozen en gewijd. Daarnaast is hij erop bedacht Adolf Kury in ere te houden:

Ich schrieb in der vorigen Woche Ihrem Vater noch einen langen Brief. Ich könnte ihn vielleicht auch mit den 'Geschäften' sparen, aber ich glaube, das Beste ist für ihn, dass wir ihn bis letztem völlig als DEN Bischof behandeln und auf dem Laufenden halten.

### De verkiezing van Kury tot bisschop

Kury wordt vervolgens op 21 juni inderdaad tot bisschop gekozen, zoals Rinkel per telegram wordt meegedeeld. Hij feliciteert de Zwitserse kerk onmiddellijk met een brief van 21 juni 1955 aan de voorzitter van de synode, pastoor Otto Gschwind in Laufen.<sup>13</sup> Op een meer persoonlijke toon schrijft Rinkel op dezelfde dag aan de ernstige zieke Adolf Kury, zijn bisschoppelijke tochtgenoot sinds zijn eigen keuze en wijding in 1937, en zegt hem het volgende:

Ich bin froh, dankbar und glücklich. Ich weiss auch, dass alle Geistliche hier, die Ihren Sohn kennen, sich freuen werden. Hoffentlich ist Ihr Sohn jetzt tief überzeugt, dass er die Wahl annehmen muß. Hier sprach die Kirche und durch sie der Heilige Geist, und zwar sehr deutlich. Ich glaube, dass die Wahl auch Ihnen tiefe Freude machen wird, vor allem, da sie so unzweideutig und zweifellos ist. Der 'demokratische' Geist Ihrer Kirche fürchtet sich nicht für die 'Dynastie'; sie weiss wen sie wählt.<sup>14</sup>

Op dezelfde dag schrijft Rinkel uiteraard ook Urs Kury zelf om hem te feliciteren en hem te bemoedigen, ervan uitgaande dat Kury de keuze zal aannemen:

Erstens möchte ich die Kirche beglückwünschen, die meines Erachtens eine richtige Wahl traf, den Würdigen und Tüchtigen erwählend. Dann aber gilt der Glückwunsch Ihnen selber. Glückwunsch? – Ja! Denn ich bin überzeugt, dass Gottes Stimme immer Glück bringt, auch wenn wir es nicht sehen und zuerst nur Last, Bürde und Sorge erwarten. Wir machen unseren Weg nie selber – Gott nur kann es und macht es, und wir sind wie die Jünger die 'nicht verstehen was Er sagt'. Ihr Entschluss, den ER von Ihnen erwartet, soll dieser sein, dass Sie zu antworten den Mut haben: Herr, jetzt verstehe ich was Du mir sagst.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Otto Gschwind, 21 juni 1955.

<sup>14</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Adolf Kury, 21 juni 1955. Hij merkt in deze brief ook op: 'Es versteht sich, dass Ihr Sohn entscheidet, wer sein Konsekrator sein wird. In dieser Wahl ist er meines Erachtens frei. Selbstverständlich bin ich dazu bereit'.

<sup>15</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Kury, 21 juni 1955; ook voor het volgende citaat.

In deze brief komt Rinkel ook terug op zijn relatie tot Adolf Kury en vat deze als volgt samen:

Viele Jahre lange habe ich Ihren Vater gekannt und seit 15. Juni 1937 als Bischof mit ihm zusammengearbeitet in tiefer Freundschaft, in der er mir als ein Vater war. So lange Gott ihm das Leben gönnt wird er mein Freund bleiben, aber von dem Augenblick an, dass Sie Ihre Wahl annehmen, biete ich Ihnen meine Freundschaft an, nicht nur Ihretwegen, sondern auch weil ich die Ihrige bedürfe. Die Kirche der Schweiz hat mich immer am stärksten gefesselt und ich bete, dass dies auch in unseren Personen zum Ausdruck kommen dürfe.

Op dezelfde dag schrijft Urs Kury ook aan Rinkel – de brieven kruisten elkaar dus, zoals in deze correspondentie met enige regelmaat voorkomt – en wel om Rinkel te zeggen dat hij gekozen is en dat hij de keuze aanvaard heeft.<sup>16</sup> Ook vraagt hij Rinkel als hoofdconsecrator te willen optreden en wel op een datum waarop niet alleen alle geestelijken, maar ook ‘die Abgeordneten der Staatsregierungen in der wünschbaren Vollzähligkeit’ aanwezig kunnen zijn. De plaats zal waarschijnlijk Olten zijn – niet alleen is Adolf Kury daar bisschop, maar de kerk aldaar is ook groter dan de als bisschopskerk gebruikte kerk van de oud-katholieke parochie van Bern.<sup>17</sup>

### Vorbereidingen voor de wijding

De brief van Kury komt de volgende dag in Utrecht aan en Rinkel beantwoordt hem onmiddellijk: vanzelfsprekend wil hij als hoofdconsecrator functioneren. De wijding biedt tegelijkertijd een goede gelegenheid om als IBC bijeen te komen, een agenda hiervoor heeft hij nog met Adolf Kury voorbereid. Denkt Kury er wel aan om de aartsbisschoppen van Canterbury en York op de hoogte te stellen van de verkiezing en uit te nodigen zich bij de wijding te laten vertegenwoordigen?<sup>18</sup> Deze laatste opmerking van Rinkel laat zien dat nu Kury gekozen is en hij de keuze aanvaard heeft, de voorbereidingen voor de wijding beginnen. Deze hebben – uiteraard – heel wat voeten in de aarde en een paar aspecten ervan zijn ook van belang voor het onderwerp van deze bijdrage. Zo stelt Rinkel Kury al snel een aantal vragen over de plechtigheid, namelijk wanneer de plechtigheid zal zijn, wie er zal preken, wie de liturgie verder voorbereidt en of er een ‘examen’, dat is een publieke ondervraging van de wijdeling met betrekking tot zijn geloof (sc. het *scrutinium*), zal plaatsvinden en

<sup>16</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Kury aan Rinkel, 21 juni 1955.

<sup>17</sup> Zie over deze kerk in Bern: J. Straub, M. Hleunig-Heilmann, M. Gerny-Schild, P.B. Smit, *Die christkatholische Kirche St. Peter und Paul* [Kunstführer durch die Schweiz, 3], Bern 2012.

<sup>18</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Kury, 22 juni 1955.

welke vorm dat zal hebben. Ook vraagt Rinkel hem wie vanaf wanneer het secretariaat van de IBC op zich zal nemen.<sup>19</sup>

Küry antwoordt snel, twee dagen later, en gaat op Rinkels vragen in. De wijding is inderdaad op zondag 25 september en een preek van Rinkel wordt zeer op prijs gesteld: 'Ihr Predigtwort würde mir persönlich auch darum besonders viel sagen, weil Sie meine anfänglichen Bedenken gegen die Uebernahme des Amts so gut kennen und mir damals geholfen haben'. Als ceremoniaris stelt hij de hoogleraar dr. Albert Emil Rütthy-Vogt (1901-1980) voor, die aan de *Christkatholisch-Theologische* Faculteit van de Universiteit Bern de vakken Oude Testament en Liturgiek doceerde. Over het 'examen' is hij nog niet helemaal zeker, eigenlijk is hij het met Eduard Herzog (1841-1924), zijn voor-voorganger eens, die vond dat de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel voldoende uitdrukking van het katholieke geloof was – een uitvoeriger belijdenis, in vraag-en-antwoord-vorm zou daarmee overbodig zijn. Hij informeert Rinkel ook dat hij zijn ambt pas na zijn installatie, die onmiddellijk na de wijding zal volgen, op zich zal nemen; tot die tijd neemt zijn vader alles waar, wat ook geldt voor het secretariaat van de IBC.<sup>20</sup>

Deze discussie duurt voort, want op 2 juli neemt Rinkel stelling ten opzichte van Küry's ideeën. De datum bevestigt hij, zelfs wanneer dit een probleem oplevert met de aanwezigheid van de bisschop van de Duitse oud-katholieke kerk, Johann Joseph Demmel (1890-1971) en wel vanwege diens veertigjarig priesterjubiläum; Rinkel heeft de laatstgenoemde echter laten weten dat zijn afwezigheid niet mogelijk is.<sup>21</sup> Hij preekt natuurlijk, maar wanneer in de dienst weet hij nog niet zeker; het liefste na de wijding 'obwohl es liturgisch besser "heisst", wenn die Predigt dem Sakrament vorangeht'.<sup>22</sup> Met professor Rütthy als ceremoniaris is Rinkel akkoord, mits de dienst na de komende theologenconferentie voorbesproken kan worden.<sup>23</sup> Ook komt Rinkel nog een keer terug op het 'examen':

---

<sup>19</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Küry, 27 juni 1955.

<sup>20</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Küry aan Rinkel, 29 juni 1955.

<sup>21</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Küry, 2 juli 1955: 'Gerade schreibt Bischof Demmel mir, dass der 25/IX der einzige Sonntag ist, der ihm nicht pass, weil er dann sein 40-jähriges Priesterjubiläum feiern sollte. Nicht weil er selber das will, aber seine Kirche und Familie bestehen darauf. Ich habe ihm sofort geschrieben, dass er diese Feier sehr leicht eine Woche aufschieben kann, und dass der Bischof der deutschen Kirche an einer Konsekration der Schweiz und weniger noch an einer Intern. Bischofskonferenz nicht fehlen darf.'

<sup>22</sup> Rinkel preekt uiteindelijk na de wijdingshandeling, zie: Die Bischofweihe, *ChrK* 78 (1955), 218-219, 219. Voor de tekst van de preek, A. Rinkel, Bewahre das anvertraute Gut, *ChrK* 78 (1955), 233-235.

<sup>23</sup> Deze theologenconferenties gingen terug op eerdere initiatieven van Urs Küry en anderen, zie: U. Küry, Die Internationalen altkatholischen Theologentagungen von 1950 bis 1971, *IKZ* 67 (1977), 106-124, 140-184, en 224-251; 68 (1978), 83-122.

Das 'deutsche' Formular sagt – ohne den Tekst zu erwähnen –, 'Es folgt das Examen, wie es im Pontifikale Romanum steht, jedoch mit Weglassung der auf den Jurisdiktionsprimat des röm. Papstes bezüglichen Fragen und Antworten'. – Im holl. Formular waren diese Fragen und Antworten immer gedruckt und wurden immer benutzt. Sie sind so, dass man alles unterschreiben kann, und sie sind bestimmt schön. Sie beziehen sich nicht nur auf die Dogmatik, sondern auch auf die Ethik; ich finde sie einfach sehr interessant, auch deshalb, weil sie durch ihre ausgebreitere Form den Unterschied mit der Priesterweihe charakterisieren. Wenn Sie es wünschen, schicke ich Ihnen ein Exemplar des holl. Ritus. In Wien gebrauchten wird davon eine Uebersetzung, in Essen sprach Demmel das Konstantinopolitanum. Prinzipiell ist die Sache nicht; ich finde nur die alte Form wichtiger, zutreffender. Vor allem die 'Frauen-und-Antworten-Form' macht es viel interessanter.

Verder bevestigt Rinkel dat Kury senior nog tot en met de wijding door zal gaan als secretaris van de IBC en kondigt aan dat ook de bisschop van Deventer, Engelbertus Lagerwey (1880-1959), bij de wijding zal zijn. Ten slotte meent Rinkel, dat hij het Oltener kerkbestuur nog een brief zal schrijven:

ob er (sc. Kerkbestuur) dem Konsekrator, die Kirche für die Handlung überlassen will. Bin ich doch ein ausländischer Bischof, und ein solcher Gesuch macht immer einen guten Eindruck! Und es stimuliert die Leute zu einer glänzenden Vorbereitung.<sup>24</sup>

Enige dagen later, op 8 juli, antwoordt Kury weer; hij bevestigt nogmaals plaats en datum (Olten, 25 september) en deelt mee dat bisschop Demmel er toch bij zal zijn. Wat Rinkels preek betreft, geeft hij te bedenken dat ook de voorzitter van de synode, een leek, een toespraak zal houden en wel onmiddellijk na de wijding. Het is wellicht daarom verstandig om vóór de wijding te preken om het verschil met deze 'Laienansprache' duidelijk te maken. Kury komt ook terug op de vraag van het 'examen': hij wil graag de Nederlandse versie, dat wil zeggen een met betrekking tot de paus aangepaste Romeins formulier. Aan bisschop Stefan Török<sup>25</sup> van de Oostenrijkse oud-katholieke

<sup>24</sup> Rinkel schrijft deze brief inderdaad, en wel op 13 juli (Rinkel aan Ernst Allemann, Olten). Het antwoord van Allemann komt op 15 juli: 'Selbstverständlich betrachtet es unsere ganze Kirchengemeinde als eine hohe Ehre, diese schöne und seltene Feier in unserer Kirche miterleben zu dürfen und stellt Ihnen, hochverehrter Herr Erzbischof, das Gotteshaus sehr gerne zur Verfügung. Ebenso übernimmt unser Kirchengemeinderat sehr gerne die Arbeit, welche durch die Organisation dieser Weihefeier entsteht.' Daarnaast schrijft de parochie Olten, in de personen van Hans Hohler en Ernst Allemann, Rinkel op 5 september 1955 om hem mee te delen dat hij en zijn begeleiders de gasten van de parochie zullen zijn. Rinkel stuurt Allemann op 5 oktober een uitvoerige dankbrief. Zie voor deze brieven: Archief Rinkel, (*supra*, n. 3).

<sup>25</sup> Stefan Hugo Karl Török (1903-1972) was sinds 5 oktober 1947 (verkiezing) dan wel 24 oktober 1948 (wijding) bisschop van de Oud-Katholieke Kerk van Oostenrijk.

kerk kan hij om een vertaald exemplaar vragen zoals gebruikt bij diens wijding op 24 oktober 1948 in Wenen. Dan is er nog de vraag van de co-consecratoren: Rinkel kan deze vragen, als hij wil, maar Kury had aan Lagerwey en Demmel gedacht. Daarbij is er wel de vraag hoe hij met de bisschop van Haarlem, Jacob van der Oord (1882-1973), moet omgaan tijdens de wijding. Verder meldt Kury dat hij van (hulp)bisschop Radowan Jost uit Ljubljana felicitaties kreeg – waarvoor hij zal danken, maar verder niets, dat wil zeggen: hij zal geen uitnodiging sturen; gezien de ondoorzichtige kerkelijke situatie in Joegoslavië was de status van Jost onduidelijk.<sup>26</sup> Daarnaast heeft Kury uit Canterbury, van Canon Herbert Montague Waddams (1911-1972), de vraag gekregen wanneer de wijding precies zal zijn; ook stelt hij Rinkel gerust dat hij de *Presiding Bishop* van de *Episcopal Church of the United States of America (ECUSA)* een uitnodiging zal sturen.<sup>27</sup>

### Nadere afspraken, nadere vriendschap

Het gesprek per brief duurt voort; op 13 juli schrijft Rinkel weer. Hij verandert daarbij zijn aanhef en voegt vanaf nu consequent ‘*und Freund*’ toe aan de aanhef van zijn brieven aan Kury. De datum en plaats liggen nu vast en de afstand tussen preek en ‘*Laienrede*’ is ook een goed idee; er is immers nog een hele mis te gaan tussen Rinkels preek en de toespraak van de voorzitter van de synode, die deze na de wijdingsmis bij de installatie van de bisschop zal houden. Ook stuurt hij Kury een exemplaar van het Nederlandse ‘examen’ dat nog vertaald moet worden. Vervolgens meent hij dat, net zoals de *consecrandus* de *consecrator* kiest, deze ook de *episcopi assistentes* vraagt. Kury moet ze dus uitkiezen omdat ze hem aan de *consecrator* zullen moeten voorstellen. Aan de bisschop van Haarlem dient hij gewoon een uitnodiging te sturen en hem verder analoog aan Török te behandelen, aan bisschop Jost, met wie er problemen zijn, zeker niet: ‘Es ist ausgeschlossen, dass Jost eine Einladung bekommt, noch weniger, dass er im Chorraum anwesend ist, am allerwenigsten dass er auch in der Handauflegung teilen würde.’ Rinkel wijst Kury erop dat Canon Waddams natuurlijk een adequate reactie moet ontvangen. Ten slotte meent Rinkel dat de vergadering van de IBC op een middag afgehandeld kan worden: er is niet veel te bespreken, alleen de situatie van de oud-katholieken in Joegoslavië, de nabespreking van de Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Evanston en de omstreden kerkelijke vereniging in Zuid-India van 1947, waar ook een anglicaanse kerk bij betrokken is.<sup>28</sup>

Hiermee is echter nog lang niet alles geregeld, zoals uit een brief van Kury van 16 juli 1955 blijkt. Hierin schrijft hij Rinkel niet alleen dat de Nederlandse tekst van het ‘examen’ in Bern is aangekomen en door pastoor Paul

<sup>26</sup> Zie voor Rinkel en de situatie in Joegoslavië: Smit, Rinkel (*supra*, n. 1), 144-152.

<sup>27</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Kury aan Rinkel, 8 juli 1955.

<sup>28</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Kury, 13 juli 1955.

Richterich vertaald zal worden, en dat naast de oud-katholieke bisschoppen<sup>29</sup> ook de aartsbisschoppen van York en Canterbury uitgenodigd zullen worden – dan wel om zich te laten vertegenwoordigen –, en dr. Willem Visser 't Hooft (1900-1985), de secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken in Genève.<sup>30</sup> Maar Kury aarzelt ook nog over de manier waarop orthodoxe kerken en hun bisschoppen uitgenodigd moeten worden. Hij heeft aan deze kerken zijn verkiezing en komende wijding wel gemeld, maar wil eigenlijk alleen bisschoppen uitnodigen die hem ook de handen kunnen opleggen en dat is voor de orthodoxen niet mogelijk. Hij verzoekt Rinkel hierover om raad terwijl hijzelf op vakantie gaat.<sup>31</sup> Deze raad komt vijf dagen later, in een brief van Rinkel aan Kury van 21 juli 1955, en wel als volgt:

Ja, ich muss Ihnen Recht geben, dass es mir eigenartig traf, sogar peinlich, als man in Essen die Orthodoxen einlud und nur... Moskou kam! Desgleichen traf es mich auch in London bei der letzten Konsekration, dass der Athenagoras ruhig sitzen bleiben musste und ich zur Handauflegung meinen Platz verliess. Aber... in London sind die Kathedrale so gross, dass es nicht auffällt. Das Beste wäre, man gibt allen Orthodoxen Bericht und sagt ihnen, sie seien herzlich willkommen und man wird für Plätze sorgen. Man kann ihnen dann immer noch irgendwo in der Nähe des Priesterchores einen Platz machen. Man kann im Bericht sogar dabei sagen, dass man hofft auf der Zeit, dass man beiderseits in der Handauflegung teilen wird. Wenn man Constantinopel usw. Bericht gibt, muss dies auch an Patriarch Alexei in Moskou geschehen. Sie

<sup>29</sup> Te weten: Engelbertus Lagerwey, bisschop van Deventer, Jacob van der Oord, bisschop van Haarlem, Johann Joseph Demmel, bisschop van de Oud-Katholieke Kerk van Duitsland, Otto Steinwachs (1882-1977), hulpbisschop van de Oud-Katholieke Kerk van Duitsland, en Stefan Török, bisschop van de Oud-Katholieke Kerk van Oostenrijk. De beperking tot de West-Europese oud-katholieke bisschoppen wordt niet verder toegelicht in de correspondentie, maar heeft allicht te maken met logistieke en daarmee samenhangende financiële overwegingen.

<sup>30</sup> Volgens het verslag van A. Jobin, Bischofsweihe in Olten, *ChrK* 78 (1955), 235-238, waren de volgende wereldlijke en kerkelijke vertegenwoordigers aanwezig: *Landamman* dr. Urs Dietschi en *Regierungsrat* dr. Max Obrecht (kanton Solothurn); *Regierungsrat* Dewet Buri en *Kirchendirektor/Regierungsrat* dr. Vergile Moine (kanton Bern); *Regierungsrat* Kurt Kim (kanton Aargau); *Regierungsrat* Fritz Brechbühl (kanton Basel-Stadt); *Regierungsrat* dr. E. Boerlin (kanton Basel-Landschaft), *Regierungsrat* Werner Kurzmeyer (kanton Luzern). Consecrator was de aartsbisschop van Utrecht dr. Andreas Rinkel, geassisteerd door pastoor Léon Gauthier als diaken en prof. dr. B.A. van Kleef als subdiaken; co-consecratoren waren de bisschop van de Oud-Katholieke Kerk van Duitsland J.J. Demmel en de bisschop van Deventer E. Lagerwey; verder waren aanwezig: de Duitse hulpbisschop dr. O. Steinwachs, de bisschop van de Oud-Katholieke Kerk van Oostenrijk dr. Stefan Török, de bisschop van Fulham dr. Robert W. Stopford (1901-1976), en *the Rev'd* Raymond E. Maxwell van de *ECUSA*, die tevens de Wereldraad van Kerken vertegenwoordigde.

<sup>31</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Kury aan Rinkel, 16 juli 1955.

wissen doch, dass wir wieder Kontakt haben. Ihr Vater schickte vor einigen Jahren ihnen noch die Akten von der Bonnerkonferenz v. 1931; dieses Jahr war Präs. Jans in Moskou als Delegationsleiter (Oekum. Rat v. Niederl). Weiter nicht nur Nicolas in Paris berichten, aber auch die Altrussen vom Institut; ich bin immer nicht sicher, wer der Exarch ist, ich meine Wladimir; der Mann ist sehr alt, aber die Hauptfiguur ist dort Mgr. Cassian, der auch in Hilversum-1948 war; und natürlich ist dort auch Prof. Zander. Wichtig kann auch sein, dass man dem Prime Bishop of the Episc. Church of Scotland bericht stuurt, en evenzeer de Archbishop of York.<sup>32</sup>

### De wijding zelf en daarna

Hiermee is de voorbereiding van de wijding per brief afgelopen. Van 5 tot 14 september is er een theologenconferentie waar Rinkel en Küry de voorbereidingen waarschijnlijk verder hebben kunnen bespreken.<sup>33</sup> De wijding zelf vond op 25 september in Olten plaats. Ook hierna heerst nog een maand lang radiostilte totdat Küry Rinkel op 25 oktober schrijft om hem te danken voor de wijding. In deze periode is Küry naar Bern verhuisd en heeft hij twee keer het vormsel bediend en een eerste officiële vertegenwoordiging achter de rug: bij het eeuwfeest van de *Eidgenössische Technische Hochschule* in Zürich. Afgezien daarvan is hij door het kanton Bern tot *ordinarius ad personam* voor systematische theologie benoemd en dient hij vanaf nu acht in plaats van drie uur college per week geven.<sup>34</sup> In deze brief komt ook de volgende opmerking voor die iets zegt over de manier waarop Küry de wijding heeft ervaren:

Gefreut hat mich auch – und ich bitte, ihm das sagen zu wollen – dass Herr Prof. van Kleef als Diakon mitgewirkt hat, dadurch stets in unserer Nähe war und mir sogar, als ich kniete – ich werde das nicht vergessen! – den Schweiss von der Stirne abgewischt hat. Das war für mich – in dieser Spontaneität – so etwas wie eine symbolische Handlung.

Rinkel reageert hierop met zijn gebruikelijke snelheid; op 27 oktober gaat hij in op Küry's eerste ambtshandelingen:

Es ist merkwürdig, dass das 'Offizielle', die Repräsentation, uns immer schwer fällt. Wenigstens mir; da soll man eigentlich sein wie Bischof Lagerwey, der dies gerade gerne macht und sich immer fühlt wie ein Fisch im Wasser.

<sup>32</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Küry, 21 juli 1955; Rinkel schrijft hier Engels en Nederlands!

<sup>33</sup> Zie: A. Jobin, Bericht über die 4. internationale Studienwoche altkatholischer Theologen in Amersfoort (Holland), *IKZ* 46 (1956), 176-184.

<sup>34</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Urs Küry aan Rinkel, 25 oktober 1955; ook voor het volgende citaat. Vanaf 1957 werd praktische theologie aan de leeropdracht toegevoegd.

Verder vraagt hij zich af in hoeverre hij Adolf Kury nog zal schrijven wanneer het om de buitenlandse betrekkingen van de Unie van Utrecht gaat, een gebied waarop Kury senior nog erg competent is, ook wanneer hij verwacht dat Urs Kury dit in de loop der tijd zal overnemen. Ten slotte komt hij op de benoeming van zijn nieuwe collega tot hoogleraar en noemt in dezelfde ademtocht ook zijn gevoelens bij wijdingen en vormsels:

Es ist glänzend, dass die Regierung des Kantons Sie zum Ordinarius gemacht hat, damit ist auch Ihre Stellung nun ganz gefestigt. Ja, die 8 Stunden Vorlesungen werden Ihnen vorläufig die Zeit rauben, aber auch Sie mitten in der wissenschaftlichen Arbeit festhalten, – Welch ein Vorrecht! Uebrigens, bei Firmungen und Ordinationen habe ich immer das Gefühl: jetzt bin ich Bischof und nicht nur Administrator!<sup>35</sup>

Aansluitend bij deze gedachten over wetenschappelijk werk kondigt Rinkel ook het eerste gedeelte van zijn dogmatiek aan.<sup>36</sup> Hoewel beide bisschoppen, met name Rinkel, in de loop van hun correspondentie vaker over hun ervaring van het bisschopsambt te spreken komen, gaat de correspondentie na deze brief van Rinkel over tot de orde van de dag en die betreft veelal het zijn van 'administrator'. Daarom bieden de hier gepresenteerde citaten uit en parafrases van hun brieven uit 1955 waarschijnlijk voldoende materiaal om daarmee een indruk te kunnen geven van de visie op het bisschopsambt zoals die naar voren komt in de correspondentie tussen Urs Kury en Andreas Rinkel.

### Slot

Terugblikkend op de correspondentie tussen Urs Kury en Andreas Rinkel in 1955 aan de hand van de vraag naar hun opvatting over het bisschopsambt, kan afsluitend het volgende gezegd worden. Beide bisschoppen, Rinkel in 1937 en Kury in 1955, wilden het ambt niet op het moment dat ze gekozen werden of dreigden te worden. Beiden vervulden op dat moment de dubbele functie van hoogleraar en pastoor en beiden verlangden naar een leven met meer tijd voor wetenschappelijk werk. Beiden hadden ook angst voor het bisschopsambt, met name voor de publieke kant ervan.

Toen Kury zijn verschillende bedenkingen tegen zijn eigen kandidatuur aan Rinkel voorlegde, reageerde deze aan de ene kant door de verantwoordelijkheid van de keuze bij de kerk, die weet wat ze doet, en de Heilige Geest te leggen – en dus niet bij het zich al dan niet kandideren van Kury – en aan de andere kant door de gehoorzaamheid van de verkozen priester te benadrukken, die erop mag vertrouwen dat de keuze van de kerk door de Heilige Geest ge-

<sup>35</sup> Archief Rinkel (*supra*, n. 3), Rinkel aan Urs Kury, 27 oktober 1955.

<sup>36</sup> Dat is: Rinkel, *Dogmatische Theologie I* (*supra*, n. 4).



schiedt. 'Nee' zeggen is daarom geen werkelijke optie, dat past niet bij de roeping die een geestelijke heeft. Op kerk en Geest kan de verkozene dan ook vertrouwen voor de uitoefening van zijn ambt. De eigen toekomstplannen moeten echter het onderspit delven wanneer het om de aannahme van de verkiezing tot het bisschopsambt gaat.

Küry sluit zich, ondanks zijn eigen bedenkingen, uiteindelijk bij deze opvattingen van Rinkel aan en kan op deze manier ook zijn kandidatuur en verkiezing aanvaarden. De verschillende beraadslagingen over de vorm van de bisschopswijding ten slotte, laten zien hoe het bisschopsambt en daarom ook de wijding daartoe, verbonden is met de gemeenschap van de lokale kerk (bisdom, parochie Olten), de Unie van Utrecht ('examen' uit de Nederlandse kerk; consecratoren, etc.) en de bredere oecumene (in 1955 gingen met name uitnodigingen naar vertegenwoordigers van de orthodoxe en anglicaanse kerken en van de Wereldraad van Kerken).



## OVER DE AUTEURS EN MEDEWERKERS

**Paul Abels** (\*1956) studeerde geschiedenis aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, waar hij *cum laude* promoveerde (1994) op het proefschrift 'Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland 1572-1621'. Hij schreef over de Nederlandse (kerk)geschiedenis, boekgeschiedenis en folklore en was medeauteur van het Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Protestantisme in Nederland en het Handboek voor Nederlandse Kerkgeschiedenis (Kampen 2011). Hij was redacteur en medeauteur van een Goudse stadsgeschiedenis (2002) en bezorgde Walvis' 'Goudsche onkatolieke kerkzaken' (1999), en samen met Jan Hallebeek en Dick Schoon 'Ignatius Walvis. Goudsche en andre daartoe dienende katolieke kerk-zaaken' (2012). Bij de Fryske Akademy verscheen zijn 'Ovittius' metamorfosen. De onnavolgbare gedaantewisselingen van een (zielen) dokter in de Reformatietijd' (2003). Hij is eindredacteur van het Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis en redacteur van de Tidinge van die Goude. Abels is werkzaam bij het Ministerie van Veiligheid en Justitie in Den Haag.

**Urs von Arx** (\*1943) studeerde van 1964 tot 1971 theologie in Bern, Parijs en Oxford. Daarna was hij pastoor van de *Christkatholische* (oud-katholieke) parochie Wegenstetten-Hellikon-Zuzgen. Van 1986 tot 2008 was hij hoogleraar Nieuwe Testament, homiletiek en (vanaf 1994) geschiedenis van het oud-katholicisme aan de *Christkatholisch-theologische* faculteit (vanaf 2001 departement voor *Christkatholische* theologie) aan de Universiteit Bern. Hij ontving eredoctoraten van de Christelijke Theologische Academie, oud-katholieke sectie, in Warschau (1996) en het *General Theological Seminary* in New York (2008). Hij was en is lid van verscheidene nationale en internationale bilaterale dialoogcommissies.

**Angela Berlis** (\*1962) studeerde theologie in Bonn en Utrecht. Na pastoraal werk in de oud-katholieke Engelmundusparochie IJmuiden (1988-1991) werd ze wetenschappelijk medewerkster (1991-2000) aan het Oud-Katholiek Seminarie van de Universiteit Bonn en studentenpastoor en rector van het Bisschoppelijk Seminarie aldaar (1996-2000). Vervolgens werd ze docente pastoraat en gemeenteopbouw (2000-2009) aan en rector (2002-2009) van het Oud-Katholiek Seminarie aan de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht. Voor een kerkhistorisch postdoc-onderzoeksproject was ze toen ook verbonden aan de theologische faculteit van de Universiteit Tilburg (2003-2007). Van 2006-2009 was zij bijzonder hoogleraar Oude Katholieke Kerkstructuren vanwege het Oud-Katholieke Seminarie aan de faculteit Godgeleerdheid (later Geesteswetenschappen) van de Universiteit Utrecht. In augustus 2009 werd ze buitengewoon en in januari 2012 gewoon hoogleraar voor de geschiedenis van het oud-katholicisme en algemene kerkgeschiedenis aan het departement voor *Christkatholische* theologie van de Universiteit Bern. Sinds 2010 is zij co-directeur van het Competentiecentrum voor liturgiek aan deze universiteit.

**Leon van den Broeke** (\*1966) studeerde aan de school voor heao (economisch-juridische richting) in Vlissingen en theologie aan de faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij is universitair docent Religie, Recht & Samenleving

en Kerkrecht aan diezelfde faculteit, voorzitter van het Centrum voor Religie en Recht aan deze universiteit en predikant in de Protestantse Kerk in Nederland. Hij schrijft over onderwerpen op het terrein van religie, recht & samenleving, kerkrecht, (transatlantische) kerkgeschiedenis, ecclesiologie en *business* spiritualiteit. Hij promoveerde (2005) op 'Een geschiedenis van de classis: Classicale typen tussen idee en werkelijkheid 1571-2004'.

**Lidwien van Buuren** (\*1947) studeerde Semitische talen en sociale wetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam (doctoraal: 1975) en theologie aan diezelfde universiteit (hoofdvak: bijbelse theologie; doctoraal: 2000) en aan het Oud-Katholiek Seminarie (Utrecht). Ze werkte bij de gemeente Amsterdam (1975-1991), onder meer als hoofd Bureau Coördinatie Vrouwenemancipatie en senior beleidsmedewerker. Ze was bestuurslid bij de Stichting De Oud-Katholieke Pers (1987-1992), schreef artikelen, verslagen en interviews voor en was redactielid (2001-2006) en eindredacteur (2003-2006) bij De Oud-Katholiek. Sinds 2004 schrijft ze voor De Eerste Dag en sinds 2011 is ze eindredacteur voor de exegeses bij dat tijdschrift. In 2007 publiceerde ze 'Levende stenen. Bij het eeuwfeest van de oud-katholieke Engelmunduskerk te IJmuiden'. In 2008 werd ze (eind)redacteur bij de Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie.

**Günter Esser** (\*1949) studeerde rooms-katholieke theologie in Bonn en Fribourg (Zwitserland) en oud-katholieke theologie in Bonn en Bern. Hij promoveerde in 1990 en habiliteerde in 1997. Sinds 1998 is hij hoogleraar oud-katholieke theologie en directeur van het Oud-Katholiek Seminarie van de Universiteit Bonn. Hij heeft leeropdrachten in Bern en Praag, doceert oud-katholieke theologie binnen de *Master*-opleiding *Ecumenical Studies* van de Evangelisch-Theologische Faculteit van de Universiteit Bonn en *Old Catholic Specials* aan het *Institute of Old Catholic Studies* van TOCCUSA. Hij is lid van de Internationale Oud-Katholieke – Rooms-Katholieke Dialoogcommissie (IRAD) en van de *Dialogkommission Alt-Katholische Kirche in Deutschland – Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)*. Zijn theologiseren is vooral gericht op de geschiedenis van het oud-katholicisme in Duitsland, oud-katholieke ecclesiologie en oecumenische theologie, speciaal met het oog op de oud-katholieke dialogen.

**Andreas Krebs** (\*1976) studeerde van 1996 tot 2010 protestantse en oud-katholieke theologie (kerkelijk examen), filosofie, germanistiek (staatsexamen) en wiskunde (*Master of Science*) aan de universiteiten van Bonn, Hagen, Oxford en Trier. In 2006 promoveerde hij tot doctor in de filosofie aan de Universiteit Trier. Van 2006-2009 was hij kandidaat-leraar en leraar in Hennef (bij Bonn) en Trier, van 2009-2011 wetenschappelijk medewerker aan het Oud-Katholiek Seminarie van de Universiteit Bonn. Sinds 2011 is hij assistierend hoogleraar aan het departement voor *Christkatholische* theologie van de theologische faculteit van de Universiteit Bern.

**Bert Maan** (\*1944) studeerde rechten in Utrecht en werd daarna rechter in Breda. Van 1992 tot 2006 was hij president van de rechtbank Zwolle-Lelystad. Daarna werd hij plaatsvervangend raadsheer bij het Gerechtshof Amsterdam en rechterlijk lid van de Accountantskamer in Zwolle. Hij was van 1988 tot 1996 voorzitter van de Synode van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland en van 1996 tot 2013 van de ORKA. Tevens is hij vanaf 1975 lid en werd hij later voorzitter van de Commissie voor het Kerkrecht,

waarin Jan Hallebeek hem in 2012 als voorzitter opvolgde. Hij was voorzitter van de *Strukturkommission der Utrechter Union*, belast met de opstelling van een nieuwe *Ver-einbarung*, die in 2000 werd aanvaard door de IBC in Wrocław. Hij is expert voor de Raad van Europa, onder meer met betrekking tot mensenrechten.

**Dick Schoon** (\*1958) studeerde psychologie en theologie in Amsterdam en Utrecht. Hij werkt(e) vanaf 1989 als pastoor in Amsterdam en IJmuiden. Hij promoveerde in 2004 aan de Vrije Universiteit Amsterdam op een proefschrift over de ontwikkeling van de Oud-Katholieke Kerk in de negentiende eeuw en publiceerde verschillende artikelen op het gebied van de kerkgeschiedenis. In 2008 werd hij gekozen en gewijd tot 18de bisschop van Haarlem.

**Peter-Ben Smit** (\*1979) studeerde theologie aan de universiteiten van Amsterdam, Sheffield en Bern, als ook aan het Oud-Katholiek Seminarie (Utrecht) en het *General Theological Seminary* (New York). Hij promoveerde aan de Universiteit Bern op een nieuwtestamenteel onderwerp (2005), habileerde daar op een kerkhistorisch onderwerp (2009) en verwerf een doctorsgraad in de anglicaanse theologie aan het *General Theological Seminary* (2011). Hij is bijzonder hoogleraar Oude Katholieke Kerkstructuren vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht, universitair docent Nieuwe Testament aan de Vrije Universiteit Amsterdam en assistierend pastoor in de oud-katholieke parochie Amsterdam. Van zijn hand verschenen onder meer: *Food and Fellowship in the Kingdom: Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Nutritional Abundance in the New Testament* (2008); *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place* (2011); *Tradition in Dialogue. The Concept of Tradition in International Anglican Bilateral Dialogues* (2012); en *Paradigms of Being in Christ. A Study of the Epistle to the Philippians* (2013).

**Adriaan Snijders** (\*1972) studeerde rechten in Rotterdam en werkt als zelfstandig stafjurist bij de directie Bestuursrechtspraak van de Raad van State. In 2011 behaalde hij zijn *Bachelor*-diploma theologie in Utrecht. Momenteel vervolgt hij zijn theologie-studie daar met de *Master*-opleiding bijbelwetenschappen en aan het Oud-Katholiek Seminarie met de ambtsopleiding. Binnen de Oud-Katholieke Kerk vervult hij onder meer de functies van secretaris van de Commissie voor het Kerkrecht en tweede vertegenwoordiger bij het CIO.

**Wietse van der Velde** (\*1953) studeerde theologie aan de Theologische Universiteit Kampen en het Oud-Katholiek Seminarie Utrecht. Na zijn priesterwijding (1984) werd hij pastoor in de oud-katholieke parochies van Amersfoort (1984-1993), Groningen (1986-1995), Rotterdam (1993-2002), 's-Gravenhage (sinds 2002) en Delft (sinds 2006). In 1998 werd hij Aartspriester van Zuid-Holland en in 2001 kanunnik van het Metropolitaan Kapittel van Utrecht. Sedert 1993 is hij docent kerkgeschiedenis aan het Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht.

**Joris Vercammen** (\*1952) studeerde pedagogiek te Leuven en theologie te Antwerpen, Louvain-la-Neuve en Utrecht. Hij promoveerde in 1996 aan de Katholieke Theologische Faculteit te Utrecht op een praktisch-theologische studie over identiteitsontwikkeling en kerkopbouw. Van 1996 tot 2000 was hij docent praktische theologie en

ecclesiologie aan en van 1997 tot 2000 tevens rector van het Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht. Als praktisch-theoloog publiceerde hij artikelen over kerkopbouw, oecumene en ecclesiologie. In 2000 werd hij gekozen en gewijd tot aartsbischof van Utrecht.

**Jan Visser** (\*1931) studeerde van 1951 tot 1958 theologie aan het Oud-Katholiek Seminarie (Amersfoort) en de *Christkatholische Theologische Fakultät* (Bern). Na zijn wijding tot oud-katholiek priester (1956) werkte hij enige jaren in het pastoraat en aan een proefschrift over Philippus Rovenius, waarop hij in 1965 in Bern promoveerde. Van 1966-1968 volgde hij de Pastoraal Psychologische Leergang aan de theologische faculteit te Utrecht, waarna hij docent werd aan de Gereformeerde Academie 'De Nijenburger' (Baarn) en aan het Oud-Katholiek Seminarie (dogmatiek). Begin jaren zeventig werd hij docent praktische theologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Van 1974-1994 was hij hoofddocent pastorale psychologie en coördinator van de Pastoraal Psychologische Leergang aan de theologische faculteit te Utrecht. Van 1976-1996 was hij bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht met als leeropdracht 'de oude katholieke kerkstructuur' en rector van het Oud-Katholiek Seminarie aan deze universiteit. Hij was ook kanunnik van het Metropolaan Kapittel van Utrecht.

## Tot op heden verschenen delen in de serie:

- 1 F. Smit, J. Visser en A.J. Glazemaker: *250 jaar Oud-Katholiek Seminarie*, 1975.
- 2 J. Visser: *De kandelaar van het licht*, 1976.
- 3 M.A. Haitsma: *De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw*, 1977.
- 4 G.Chr. Kok: *Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 1978.
- 5 P.J. Maan: *Chiliasitische en charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw*, 1979.
- 6 J.J. Hallebeek: *Communio omnium possessio et omnium una libertas. Twee opstellen over Thomas van Aquino*, 1979.
- 7 H.J.W. Verhey: *Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland*, 1979.
- 8 J. Visser: *Het ideaal van de 'ecclesia primitiva' in het jansenisme en het oud-katholicisme*, 1980.
- 9 F. Smit: *Franse oratorianen en de Clerezie in de jaren 1752-1763*, 1981.
- 10 J.A.C. de Jonge: *Eenheid in conciliariteit*, 1981.
- 11 P.J. Maan en J. Visser: *1931-1981. Vijftig jaren full communion tussen de anglikaanse en oud-katholieke kerken*, 1982.
- 12 F. Smit: *Het hofje van Buytenwech te Gouda, in de jaren 1684-1713. Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw*, 1983.
- 13 P.J. Maan: *1054. In het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury*, 1984.
- 14\* C.E. Schabbing: *Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland 1870-1940*, 1985.
- 15\* K. Ouwens: *De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk*, 1986.
- 16 F. Smit: *De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen te Delft (1622-1752). Bijdrage tot de geschiedenis van de katholieke armenzorg in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw*, 1987.
- 17 G.Chr. Kok: *Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20<sup>e</sup> eeuw*, 1987.
- 18\* G. Theys: *Van Van 't Sestichhuis tot College van de Hoge Heuvel, 1633-1752*, 1988.
- 19 C. Tol: *Concelebratie. Afscheidscollege 28 september 1985*, 1988.
- 20 M.F.G. Parmentier: *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria*, 1989.
- 21\* Angela Berlis: *Gottes Haushalter. Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands*, 1990.

- 22 Martien Parmentier: *Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646)*, 1991.
- 23 Jan Hallebeek: *Over de oorsprong van jurisdictie*, 1992.
- 24 Fred Smit: *Batavia Sacra*, 1992.
- 25\* Idelette Otten: *Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars in de christelijke eredienst*, 1994.
- 26\* Joris Vercammen: *Vrouwen, mannen en macht in de kerk*, 1994.
- 27 'De Haagse teksten': *Referaten en beschouwingen op de studiedagen 'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994* (bijdragen: Angela Berlis, James Flynn, Joris Vercammen, Jan Visser), 1995.
- 28 Koenraad Ouwens: *Het Stukjesboek; Missen en Gezangen 1745-1803. De basis van het oud-katholieke kerklied in Nederland*. Proefschrift, 1996.
- 29 Jan Hallebeek: *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*, 1997.
- 30\* Christoph Schuler: *The Mathew Affair. The failure to establish an Old Catholic Church in England in the context of Anglican Old Catholic relations between 1902 and 1925*, 1997.
- 31 Jan Hallebeek: *De 'Wondere Afscheidspreekens' van pater Daneels*. Oudewater 1705, 1998.
- 32\* Jan Visser, Joris Vercammen, Theo Beemer, Angela Berlis, Dick Tieleman: *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van prof.dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht*, 1998.
- 33 Matthieu Spiertz: *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?*, 1998.
- 34 Koenraad Ouwens en Adrie Paasen (red.): *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk. Bijdragen aan het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Can. J.N. van Ditmarsch als voorzitter van de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland op 21 maart 1998* (bijdragen: Wietse van der Velde, Koenraad Ouwens, Edgar Nickel, Ko Joosse, Hans Uyenbogaardt, Wim Verhoef), 1999.
- 35\* Martien Parmentier (ed.): *The Ecumenical Consistency of the Porvoo Document. Papers read at a symposium held by the Anglican - Old Catholic Society of St. Willibrord at Amersfoort on 15 October 1997* (bijdragen: Wietse van der Velde, Martien Parmentier, Ariadne van den Hof, Egbert van Groesen, Frans van Sark, Bernd Wallet, Mattijs Ploeger, Lidwien van Buuren, Koenraad Ouwens, Christopher Rigg), 1999.
- 36 Mattijs Ploeger: *High Church Varieties. Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth-Century Anglican Catholic Thought*, 2001.
- 37 Jan Hallebeek (red.): *Gezag als gave. Gezag in de kerk in oecumenisch spanningsveld. Symposium op 13 december 2003* (bijdragen: Joris Vercammen, Jan Hallebeek, Jeremy Caligiorgis, Daniel Ciobotea, Martien Brinkman, Christopher Hill, Angela Berlis), 2004.
- 38 A.J. van den Bergh (1883-1943): *De drie hoofdgeschillen van Het Zwarte Boek. Openingsles studiejaar 1927-1928, uitgesproken aan het Oud-Katholiek Seminarie te Amersfoort op 9 september 1927* (bezorgd en ingeleid door Jan Hallebeek), 2005.



2559423

- 39 Ineke Smit: *Reasonable and Reverent. The critical orthodoxy of Charles Gore and Lux Mundi*, 2006.
- 40 Angela Berlis: *Vergelijking als weg tot historische kennis*, 2007.
- 41 Hubert Huppertz: *Ignaz von Döllingers Lutherbild*, 2007.
- 42 Ellen Weaver: *The message of Port-Royal for our Godless world. First Quasimodolecture, 14 april 2007* (Dick Schoon ed., with contributions by Angela Berlis, Kees de Groot and Joris Vercammen), 2008.
- 43 Willem Jan Otten: *De ambigue gelovige. Met Augustinus contra de 'ietsisten'. Tweede Quasimodolezing, 29 maart 2008* (Angela Berlis en Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Martijn Schrama, Angela Berlis, Dick Schoon en Rudolf Scheltinga), 2009.
- 44 Angela Berlis (red.): *Toegewijd denken. Pascarprijzen 2008 en 2009*. Met de lezingen van de beide laureaten: Urs von Arx: *Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap*; Anton Houtepen: *De droom van Descartes en het visioen van Pascal* (verdere bijdragen: Angela Berlis, Jan Hallebeek, Jan Visser), 2009.
- 45 Erik Jurgens: *Bescheiden en bewogen. Over christenen in de politiek. Derde Quasimodolezing, 18 april 2009* (Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Greetje Witte-Rang, Jan Hallebeek, Joris Vercammen en Elly Hessel), 2009.
- 46 Klaus Heinrich Neuhoff: *Building on the Bonn Agreement. An historical study of Anglican-Old Catholic relations before and after the 1931 Bonn Agreement with special reference to the Anglican-Old Catholic Theologians' Conferences 1957-2005*, 2010.
- 47 Roelf Haan: *God en de mammon in crisistijd. Niet bij markt alleen zult gij leven. Vierde Quasimodolezing, 24 april 2010* (red. Dick Schoon en Lidwien van Buuren, met bijdragen van Gert van Maanen en Dick Schoon), 2011.
- 48 Dick Schoon: *Wegwijs in de Oud-Katholieke Kerk* (Kok, Kampen 1999 ) 2<sup>e</sup> herziene druk, 2011.
- 49 Jan Hallebeek: *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een Inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 2011.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van het docentencollege en het Curatorium van deze stichting.  
Redactie: drs. Lidwien van Buuren, Adri Paasen, dr. Mattijs Ploeger, mgr.dr. Dick Schoon, prof.dr. Peter-Ben Smit.

Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis  
Koningin Wilhelminalaan 3  
3818 HN Amersfoort

Deeltjes uit de Seminarierreeks zijn te bestellen bij de webshop van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland: [www.okkn/webshop/seminariereeks.nl](http://www.okkn/webshop/seminariereeks.nl) of bij het Bisschoppelijk Bureau in Amersfoort, tel. + 31 (0) 33 462 08 75 of e-mail: [buro@okkn.nl](mailto:buro@okkn.nl)

\*) niet meer verkrijgbaar



Vijfentwintig jaar lang vervult prof. mr. Jan Hallebeek als toegevoegd docent de leeropdracht voor kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie. In deze periode was hij van 1997 tot 2006 tevens bijzonder hoogleraar 'Oude Katholieke Kerkstructuren' vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht. Deze bundel eert deze bijzondere inzet van Jan Hallebeek voor seminarie en kerk met studies op het gebied van de kerkgeschiedenis, de ecclesiologie (leer van de kerk) en het kerkelijk recht. De studies raken aan verschillende werkvelden van de jubilaris en geven tegelijkertijd aanzetten voor het eigen verder denken op de genoemde gebieden.

Aan deze bundel werkten mee: Paul Abels, Urs von Arx, Angela Berlis, Leon van den Broeke, Günther Eßer, Andreas Krebs, Bert Maan, Dick Schoon, Peter-Ben Smit, Adriaan Snijders, Wietse van der Velde, Joris Vercammen en Jan Visser.

