



Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/433896>

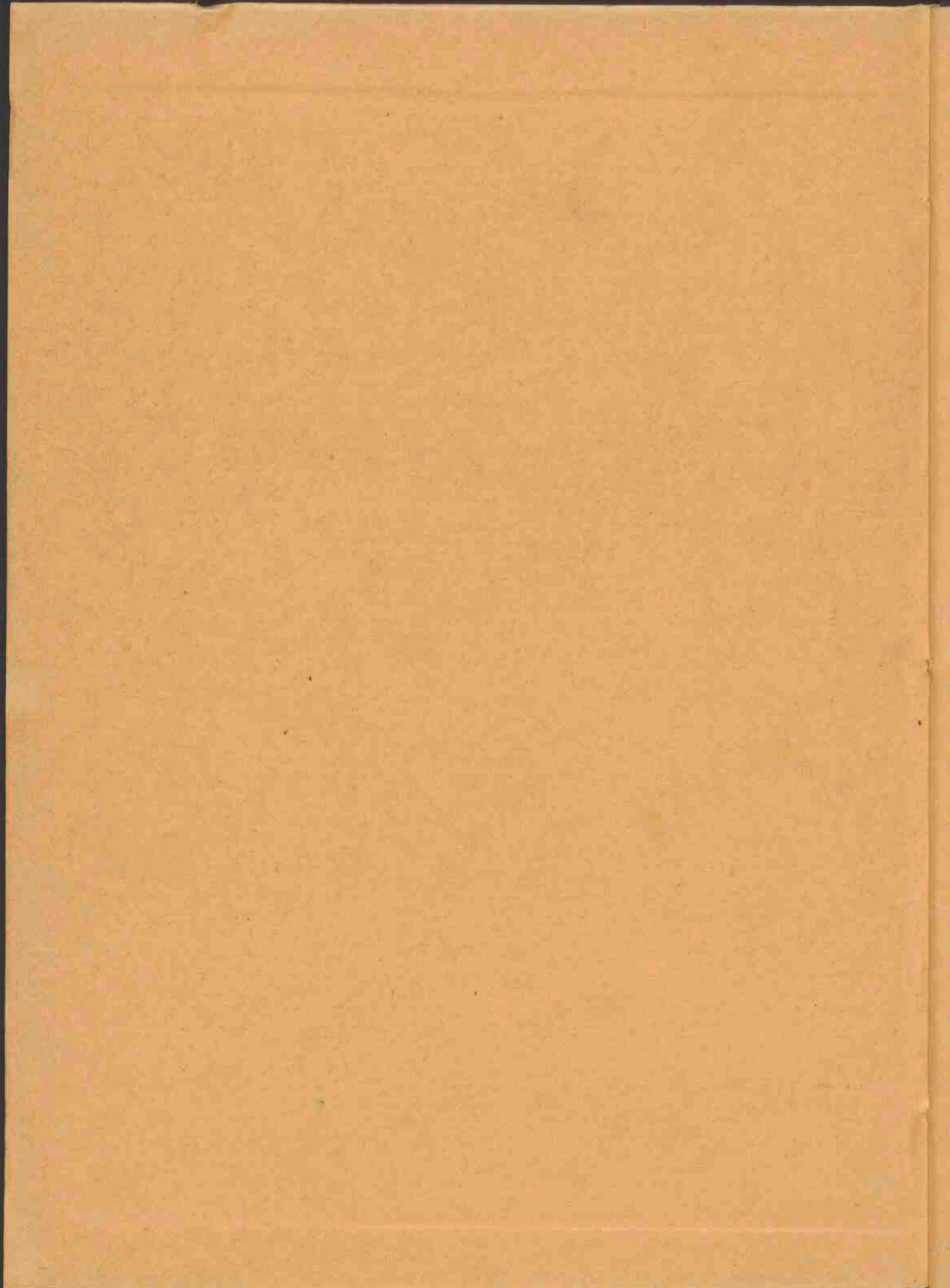
DE KANDELAAR VAN HET LICHT

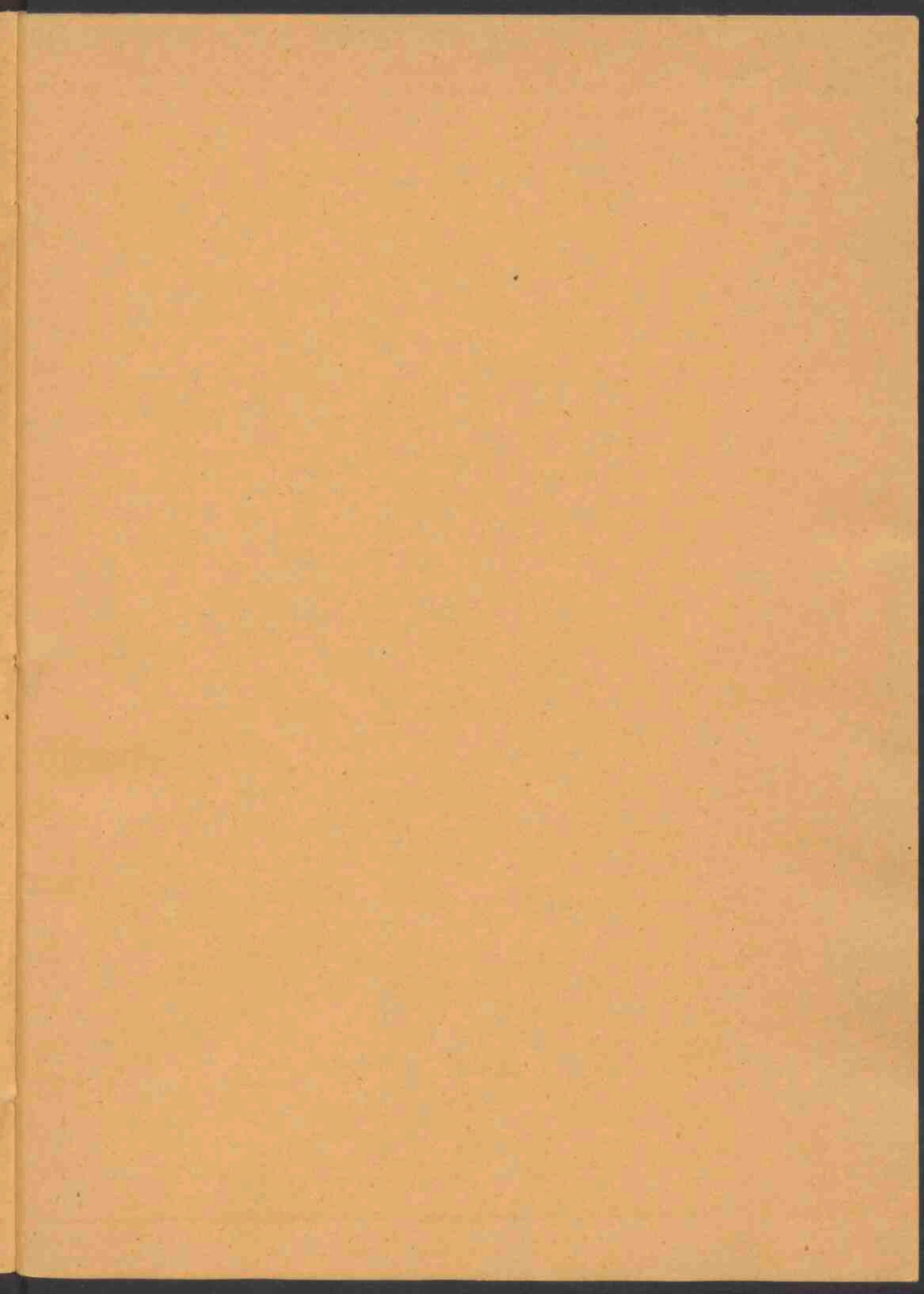
OVER HET PROBLEEM VAN DE KERKSTRUCTUREN.

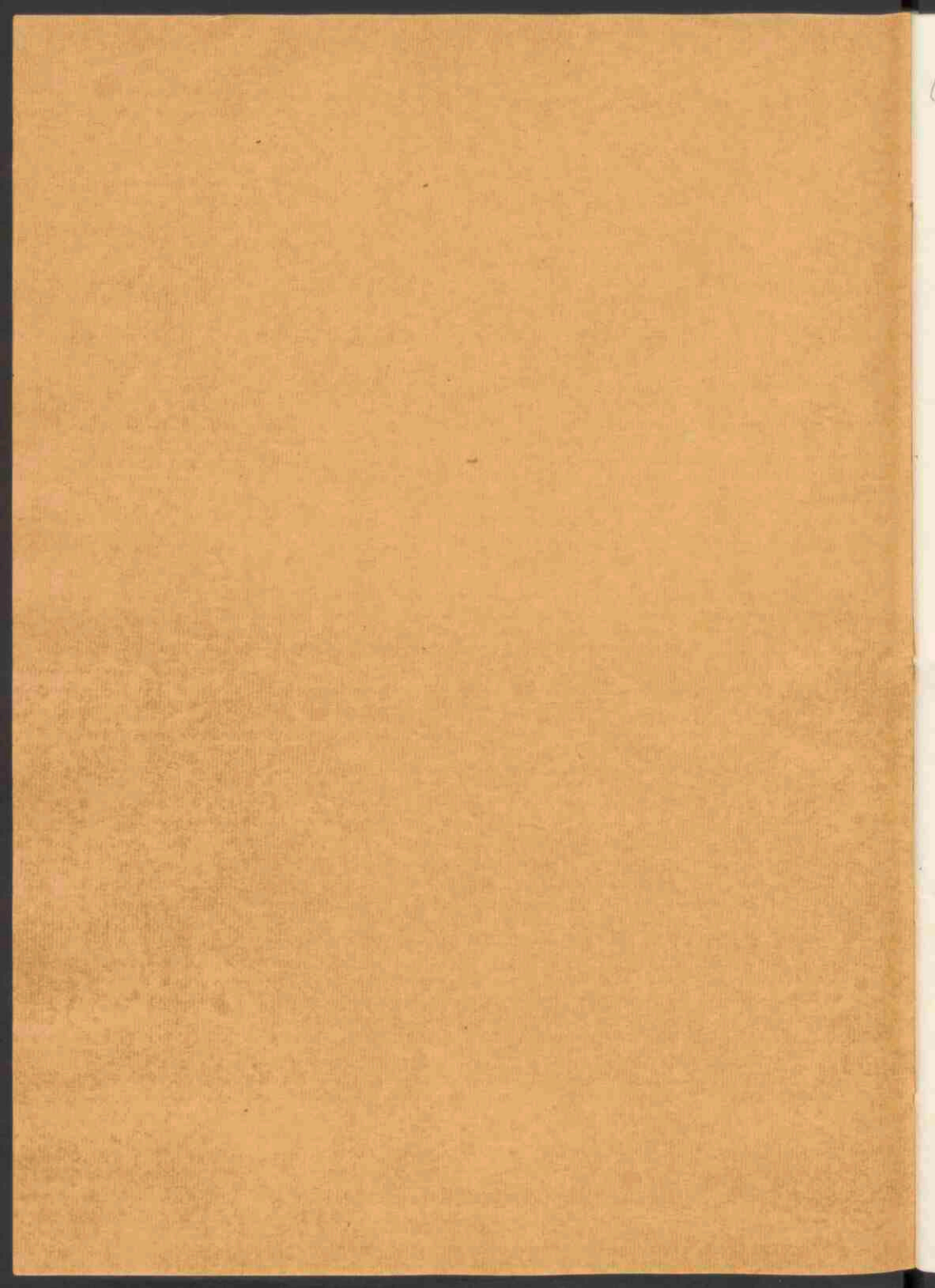
DR. J. VISSER

2
Ts. oct.
6892

Nr. 2 in de serie publicaties van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie,
gevestigd te Amersfoort.







de
Gec ✓

Ts. oct. 6892²

Uitgesproken op 11 oktober 1976
Dames en Heren

DE KANDELAAR VAN HET LICHT

OVER HET PROBLEEM VAN DE KERKSTRUCTUREN.

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET AMBT

VAN BIJZONDER HOGLERAAR

IN DE OUDE KATHOLIEKE KERKSTRUCTUUR

AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT

OP MAANDAG 11 OKTOBER 1976

DOOR

DR. J. VISSER

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0249 6465

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT

DE KANDELVAAR VAN HET LICHT

OF DE HET VERBODEN VAN DE AL RECHTSTREKING

RIJDE

DE WETENSCHEP VAN DE WETENSCHEP VAN DE WETENSCHEP

DE WETENSCHEP VAN DE WETENSCHEP

DE WETENSCHEP VAN DE WETENSCHEP

DE WETENSCHEP VAN DE WETENSCHEP

DE WETENSCHEP VAN DE WETENSCHEP

1874

DE WETENSCHEP



*Mijnheer de Rector Magnificus,
Dames en Heren,*

In het midden van de zestiger jaren, toen men het zich nog kon veroorloven om via de televisie studenten te werven, zag ik een programma gewijd aan de theologische studie. Vertoond werd een fragment uit een college gegeven door de voormalige amsterdamse dogmaticus Prof. Van Niftrik. Hij behandelde de ecclesiologie, de leer over de kerk. De noodzaak van dat onderdeel in de theologische reflectie illustreerde hij als volgt: wil een lichtreclame effect hebben dan dienen geleiding en stelling in orde te zijn, anders komt de lichtende boodschap niet over¹).

De kerk nu is niet meer dan zo'n stelling en lichtgeleiding; uiteindelijk gaat het om de Boodschap, het Evangelie. Zo wordt enerzijds de noodzaak van kerkelijke instituties en hun structuren aangegeven, anderzijds wordt het bestaan ervan gerelativeerd: het gaat om de Evangelieverkondiging, niet om de instituties. Dit klinkt theologisch, - zeker voor reformatorische oren, - zuiver, doch deze zuivere toon heeft een lastige, praktische bijklank. Al kan men in theorie stelling en geleiding bagatelliseren, in de praktijk nemen ze een sleutelpositie in. Om in het beeld te blijven: er hoeft maar één draad los zijn, één ijzer gebint wat doorgeroest, of lichtende letters blijven in het duister en er wordt niets of slechts een verminkte boodschap overgebracht. Wat in de theologische reflectie als van tweede orde kan worden geacht, blijkt in de praktijk van groot belang te zijn.

Onze ervaring wijst dat uit: aard en structuur van communicatie zijn wezenlijk voor datgene wat men beoogt te bereiken. Geldt dat in het algemeen voor het overbrengen van „boodschappen”, kortom voor het geven en winnen van informatie in het proces van de menselijke vorming, dan ook in het bijzonder voor de kerk die als taak heeft, haar bestaan vindt in het uitdragen van en het gestalte geven aan het evangelie van Jezus²). Dit doet denken aan een woord van Jezus, waarin hij zijn boodschap, zijn werk vergelijkt met een lamp die pas tenvolle straalt wanneer ze op de lamphouder geplaatst wordt^{2a}). In de mij vertrouwde liturgische traditie heette dat, het licht plaatsen op de kandelaar. De kerk zou men kunnen vergelijken met die kandelaar: het beeld van Van Niftrik blijkt dan het modern kleed te zijn voor een oud woord.

De vraag naar wat men bereiken wil en de wegen die men daartoe te begaan heeft, kortom de verhouding tussen doel en middelen is bepalend voor de ecclesiologie, het nadenken over de kerk. Daarom wordt het gekenmerkt door een eigen spanning. Men kan zo opgaan in het omschrijven van wat de kerk behoort te zijn, in het normatief aanduiden van haar wezen, dat men vergeet rekening te houden met wat concreet als kerk voorhanden is.

Die voorhanden kerk - met kleine k - kan het ideaal Kerk - met grote K - lo-genstraffen. Dan loopt de harde praktijk de theoloog, die als systematisch denker neigt tot het opzetten van sluitende alomvattende denkgebouwen, storend voor de voeten³).

Ook is het mogelijk dat concrete, kerkelijke praktijk zonder toetsing aan geïdeologiseerde maatstaven, theologisch wordt gewettigd, eenvoudiger gezegd op hoog niveau goedgepraat. Wie enigszins thuis is in de kerkgeschiedenis kan daarvan voorbeelden te over vinden. Zelfs theologen die zich bewust zijn van de spanning tussen theologische theorie en kerkelijke praktijk, ideaal en werkelijkheid, hebben moeite om deze adequaat in hun denken te verwerken⁴).

Terecht noemt men de ecclesiologie een der lastigste onderdelen van de theologie, immers daar loopt men bij uitstek gevaar ideaalbeelden te schetsen als vlaggen die de kerkelijke lading met moeite dekken en staat men bloot aan onthullende verificatie die aantoont welke kleren de keizer werkelijk draagt. De spanning tussen wat men gelooft en hoopt van de kerk en wat men aan haar ervaart kan er hoog oplopen⁵).

Ter ontlasting van die spanning zien wij in de recente ecclesiologische ontwikkelingen m.n. in de katholieke kring een hernieuwde aandacht voor de structuren van het kerk-zijn. Men mag concluderen dat het woord „kerkstructuren” in bredere zin gangbaar is geworden vanuit de vernieuwingswil van het tweede Vaticaans Concilie. Daar was men overtuigd van de noodzaak binnen de kerk de structuren te vernieuwen „om de van Christus komende instelling beter tot uitdrukking te brengen en doelmatiger aan onze tijd te kunnen aanpassen⁶)”. In deze nieuwe interesse nu worden m.i. de beide bovengeschetste polen van ideaal en werkelijkheid in een dialectische interactie samengebracht⁷). Dat wil zeggen: in het samenspel van sociale wetenschap en theologisch historische inzichten wordt duidelijk dat de theologische omschrijving van het wezen van de kerk niet los kan staan van haar empirische gestalte, terwijl hetgeen historisch sociologisch over de kerk te berde gebracht kan worden niet dient voor bevestiging van de status-quo, maar stimuleert tot een verdere reflectie over hetgeen men gelooft en hoopt van de kerk. Treffend geeft Berkhof dit aan wanneer het in zijn „Christelijke Geloofsleer” aangaande ecclesiologische studies heet:

„Al deze werken zijn de vrucht van een overwegend aprioristische dogmatische aanpak... of van een meer bijbeltheologische en heilshistorische benadering. Inmiddels gaat een overwegend sociologische aanpak van het kerkprobleem veld winnen. Deze zal krachtens haar aard niet licht tot omvattende ontwerpen leiden. Maar zij zal op den duur in een systematische ecclesiologie als een eigen dimensie moeten worden ingebouwd. Want de zwakheid van de ecclesiologie tot op heden is haar vrij sterk docetisch en soms daardoor ook triumfalistisch karakter. Er worden grote uitspraken over de kerk gedaan zonder dat men de moeite doet deze te verbinden met de vaak zo geheel anders geëerde empirische werkelijkheid van de kerken⁸).”

Zo wordt in onze dagen het structuurprobleem vanuit tweeërlei blikrichting aangepakt, zonder dat men nu al kan concluderen dat de ogen zodanig geacommodeerd zijn dat de dieptedimensie van de kerkelijke realiteit helder zichtbaar wordt.

Tweeërlei reeksen geschriften behandelen het probleem: de ene reeks vanuit

strikt sociologisch organisatorisch perspectief⁹), een andere reeks vanuit theologisch perspectief¹⁰). Met name de theologische werken vertonen een voorkeur voor het gebruik van het begrip „structuur” ook al dient men daarbij toe te geven dat, met uitzondering van Congar, geen der auteurs nauwkeurig aangeeft in welke zin hij het woord bezigt.

Om aan te geven waarover het o.i. bij kerkstructuren kan handelen, gaan we te rade bij algemeen aanvaarde betekenissen. Zo lezen wij in van Dale dat met structuur bedoeld wordt: aard en vorm van inwendige bouw van een stof of een organisch geheel en - voor ons van belang - wijze waarop een samengesteld geheel als zodanig is opgebouwd, vooral in toepassing op onstoffelijke lichamen. Laatste definitie komt overeen met hetgeen de Winkler Prins ons leert: structuur is een term om eenheid en samenhang der onderdelen van entiteiten aan te duiden. Toegepast op sociale verbanden kan men met structuur het netwerk van interacties en relaties tussen leden van een groep als bezitters van posities en spelers van rollen aanduiden¹¹). In die zin nu bezigen de theologen de facto het begrip: veelal geven ze dan aan hoe in het geheel van de kerk die verhoudingen feitelijk liggen, hoe ze in de tegenwoordige tijd dienen te liggen of hoe ze gezien het wezen der kerk omschreven vanuit het nieuw testamentisch getuigenis behoren te zijn¹²). Binnen de gedragswetenschappen heeft het begrip structuur voorts de betekenis van een netwerk van gedragspatronen in routinesituaties, het gaat dus om iets wat, hoe kortstondig ook, vastligt. Dit zou doen vermoeden dat het het aloude begrip - in de theologie meer gangbaar dan kerkstructuur - nl. kerkordo (Kirchenverfassung) nadert of daarmee samenvalt. Dit is niet het geval. Kerkordo is meer juridisch geladen, geeft aan de gelegitimeerde interactiepatronen.

Structuur houdt o.i. ruimte open voor de zich voltrekkende dynamiek in het relatiepatroon, omvat niet alleen de spelregels, maar beschrijft tevens het spel. Het invoeren en gebruiken van deze term in het ecclesiologisch denken komt tegemoet aan de wens van Moltmann om uit te gaan van een relationele ecclesiologie, d.w.z. van een zich bezinnen op de relaties waarbinnen men verwachten mag dat gebeurt wat waard is kerk te worden genoemd¹³). Daarbij zijn voor ons van belang de feitelijke sociale relaties waarbinnen kerk geschiedt en die bepalend zijn voor wat kerk heet. Voor die benaderingswijze is met name zoals ik boven reeds zei het begrip structuur een belangrijke methodische instap of populairder gezegd een „eye-opener”.

De kerkelijke structuurvraag is allerminst van recente datum. Generaliserend kan men beweren dat ze de kerk vanaf haar prille begin heeft beziggehouden. Ons gaat het echter om de vraag naar de historische wortels van de huidige problematiek. Als antwoord mag men vaststellen dat die haar oorsprong vindt in de politieke en sociale veranderingen welke m.n. door de franse revolutie zijn ingeluid. Dit blijkt uit de geschiedenis van de ecclesiologie zelf.

Algemeen stelt men namelijk dat de ecclesiologie pas volop tot ontwikkeling komt in de 19e eeuw. Het nadenken over de kerk staat dan binnen de theolo-

gie in het middelpunt. We volstaan met het noemen van enkele katholieke theologen uit wier werk dit duidelijk blijkt: Möhler, von Döllinger, Newman, met min of meer als tegenhanger de romeins theologische school die een belangrijke rol speelde in de voorbereiding van het eerste Vaticaans Concilie. Hoe men het ook beoordeelt, juist dat concilie kan beschouwd worden als een hoogtepunt in de ecclesiologische ontwikkeling. Immers met de afkondiging van het dogma van de pauselijke jurisdictiemacht en onfeilbaarheid vindt een kerkopvatting die de geloofsgemeenschap bij voorkeur beschouwde als een juridische „societas perfecta”, haar bekroning. Het eerste Vaticanum stempelt de ontwikkelingen tot het tweede Vaticaans Concilie, dat gewaardeerd kan worden als een aanvullend correctivum op 1870. De kerkvraag is in beide concilies overheersend en is daarna nog niet tot zwijgen gebracht.

Men mene nu niet dat deze problematiek typerend katholiek van aard is; ook binnen het protestantisme is in die periode de vraag naar wezen en verschijning van de kerk aan de orde. Men behoeft daartoe niet te volstaan met een verwijzing naar de plaats die het thema „kerk” inneemt in het dogmatisch denken.

Sprekender zijn de vele afscheidingen en sectarische bewegingen ontstaan uit onvrede en kritiek op de bestaande kerkelijke verhoudingen. Daarnaast getuigt het missionair elan van een nieuw type kerkelijke inzet, om niet te spreken van het opkomen van de oecumenische beweging.

Kortom, niet ten onrechte heeft men de negentiende eeuw gekarakteriseerd als een periode van de „herontdekking van de kerk”¹⁴).

Daarbij rijst dan de vraag welke factoren tot deze ontdekking bijdroegen.

Twee wil ik er slechts noemen, waarbij ik de eerste slechts kort aanduid om langer stil te staan bij de tweede.

De eerste factor nu is m.i. van theologische kentheoretische aard; men kan haar typeren als een vrucht van de intellectuele Verlichting (Aufklärung).

In de theologie rond 1800 wil men enerzijds de rationele kritiek van de voorafgaande eeuw op de grondslagen van de theologische reflectie aanvaarden, anderzijds echter poogt men vooral in het duitse Idealisme het abstracte karakter van die kritiek te overwinnen. Men wil ahw. de studieuze onbevangenheid - contra dogmatisch kerkelijke vooringenomenheid - en wetenschappelijke vrijheid verbinden met religieuze ontvankelijkheid en kerkelijke gemeenschapszin. Dit hield in kritiek op de natuurlijke theologie van de Verlichting, waardoor het kerkbegrip op een nieuwe manier als een fundamenteel gegeven in het blikveld komt. Het opgeven van een theologie die berusten kan op algemeen natuurlijke inzichten brengt met zich mee dat de waarheid van het christelijk geloven niet gevonden kan worden buiten de ervaring van de geschiedenis. Welnu voor de christelijke godsdienst wordt die geschiedenis konkreet in de kerk. Zo wordt het kerkbegrip een centraal oriënteringspunt voor een theologie die zich baseren wil op de geloofsgeschiedenis en op de openbaring. Rendtorff zegt terecht „An die Stelle der durch natürliche

Religion verbürgten Allgemeinheit der christlichen Religion tritt die Geschichte des Christentums als die Geschichte des Glaubens und seiner Wahrheit". Het is met name Schleiermacher die vanuit deze optiek de ecclesiologie tot het hart van zijn denken maakt en zijn invloed is groot niet alleen op de protestantse maar evenzeer op de katholieke theologen. De kerk krijgt zo binnen de theologische theorie de functie toegewezen van het „motivum credibilitatis" en wordt m.n. binnen het katholieke denken een thema van fundamenteel theologisch karakter¹⁵).

De historiciteit van het kerkelijk bestaan bleef niet een abstract begrip; men ervoer haar m.n. in de sociaal politieke omwenteling die de franse revolutie te wege bracht. En hiermee komen we aan de tweede factor.

In west Europa maakte deze historische omwenteling een eind aan de vrij stabiele relatie tussen kerk en staat, of beter aan de vrij hechte positie die het kerkelijk instituut binnen de samenleving had ingenomen. Dit hield in dat enerzijds de kerk bevrijd werd van een maatschappelijk gefixeerde rol, maar anderzijds dat ze nu aangevochten kon worden in een tot dien algemeen erkende eigenheid. De kerk moest zich leren „waar" te maken, zonder de dekking en bescherming van verworven rechten.

Vanuit dit klimaat laat zich de opkomst en de sterke invloed van het ultramontanisme in de katholieke kerk van West Europa m.n. in Frankrijk en Duitsland verklaren. Voor een oud katholiek is deze ontwikkeling van groot belang. Immers zonder deze ultramontaanse beweging die de centrale plaats van de paus als noodzakelijk voor de kerk beklemtoonde zijn de beslissingen van het eerste Vaticanum niet te begrijpen, evenmin als de daaropvolgende protestacties die de zaak van de kerk van Utrecht tot een internationale, nu oud katholieke beweging maakte. Daarbij ging het onmiskenbaar om vragen van kerkstructurele aard. Daarom wil ik bij dit verschijnsel stilstaan.

Nauwelijks kan men bevroeden welke diepe indruk de franse staatkundige verandering in Europa naliet. Men kende de voordelen: versleten sociale verhoudingen waren omgesmeed in een nieuwe samenleving; maar ook de prijs die men daarvoor betaalde: de gezindheidsterreur der Jacobijnen wekte afschuw op. Voor de kerk waren de gevolgen diep ingrijpend; men kan zeggen dat zij in Frankrijk tussen de wal en het schip van oude en nieuwe machthebbers viel. Al gaf de lagere clerus in 1789 uit ideële motieven de stoot tot de staatkundige vernieuwing, de door haar verhoopte kerkstructurele veranderingen bleven uit.

De standen werden opgeheven, hetkerkelijk bezit gesecculariseerd, opleidingsinstituten gesloten. Daarmee verloor de kerk haar juridische en economische grondslagen waarop zij een zekere zelfstandigheid t.o.v. de staat en van het centraal kerkbestuur van Rome kon funderen. De condities tot een gallicaans episcopaals streven waren structureel verdwenen nu zij in feite, als „égglise salariée" door drastische maatregelen - o.a. de nieuwe indeling der bisdommen

waarmee Napoleon via het konkordaat orde op zaken stelde- afhankelijk geworden was van de Staat¹⁶).

Men kende uit harde ervaring wat het betekende dat de godsdienst binnen de staat is en niet de staat binnen de godsdienst. Maar die ervaring riep tegelijk de vraag op naar de grens van de staatsbemoeiing, naar de verhouding van de staatssoevereiniteit tot de kerk als een eigen rechtslichaam.

Van beschermster uit respect voor die eigen positie van de kerk waarop het gallicanisme stoelde, was de staat geworden tot een bedreiging van de vrijheid van de kerk. Ter garandering van die vrijheid ziet men uit naar nieuwe gezagsinstanties en het ligt voor de hand dat men steun zocht in een bovennationale instelling. Als vanzelf keert men zich daarbij naar de paus als hoogste kerkelijke gezagsdrager. Zo schiep de verwoesting van de oude structuren - m.n. in Frankrijk - een leegte waarin een nieuwe beweging kon ontstaan. In het kerkstructurele vacuüm trad een gezagscentralisering rond de paus op zonder dat deze verhinderd werd door de bisschoppen die op grond van historische rechten een zekere zelfstandigheid konden claimen en zo adequaat tegenspel leveren. Immers de episcopale tusseninstanties, die met een eigen gezag kunnen zorgen voor een goed evenwicht in de machtsverhoudingen binnen de internationale organisatie van de kerk, waren door de ingrijpende veranderingen sterk verzwakt. Het is in dit licht niet verbazingwekkend dat binnen de nieuwe verhoudingen in korte tijd zich een ontwikkeling voltrok waardoor de paus en zijn door onfeilbaarheid gedekt gezag verdedigd kon worden als het beginsel waarmee de kerk staat en valt. Van dit alles getuigt opkomst en verbreiding van het 19e eeuwse ultramontanisme dat - ironie van de geschiedenis - ontstaat in Frankrijk, het land waarin de kerk t.o.v. Rome lang een sterke zelfstandige positie innam.

Dit ultramontanisme vindt zijn oorsprong in de kringen van de franse emigranten. Ten diepste verontrust door de schrikbarende gevolgen van de revolutie ontwerpt men contrarevolutionair en restauratief een staatsprincipe dat borg zal staan voor een stabiele en homogene samenleving.

Voor Joseph de Maïstre, staatsfilosoof en politicus, is daartoe slechts één middel geëigend: herstel van de monarchie die als enige garant voor staatkundige en kerkelijke eenheid bekleed dient te zijn met een formeel onbetwifelbaar gezag. De vorst is in de nationale, soevereine staat drager van dit gezag; dat blijft beperkt tot landsgrenzen. De effectiviteit van zijn gezag vereist een universele gezagsbron. Deze kan alleen religieus van aard zijn: staatkundig gezag is afgeleid van godsdienstig gezag. Drager van zulk een universele religieuze autoriteit kan slechts de paus zijn die binnen de kerk als soeverein geldt. Daarom dient hem voor zijn gezagsuitoefening onfeilbaarheid te worden toegeschreven.

Voor de Maïstre geldt: „Il ne peut y avoir de société humaine sans gouvernement, ni de gouvernement sans souveraineté, ni de souveraineté sans l'infaillibilité". Later door de la Mennais scherper verwoord als „Sans pape, point d'égli-

se; sans église point du christianisme; sans christianisme point de société; de sorte que la vie des nations européennes, a comme nous l'avons dit, sa source, son unique source, dans le pouvoir pontifical" (17).

Volgende aspecten vallen op:

1. de Maïstre identificeert soevereiniteit met onfeilbaarheid. Een modern staatkundig begrip wordt in de theologie ingevoerd en verbonden met een theologoumenon dat reeds een lange geschiedenis kent. Het is de vraag of dit juist is. Immers onfeilbaarheid wordt nu gekoppeld aan een term van bestuurlijke aard. Wat voor het uitoefenen van leergezag zou kunnen gelden ziet men in één lijn met bestuursgezag en rechtshandhaving. Het begrip wordt voorts geformaliseerd: onfeilbaar zijn wordt niet meer door inhoudelijkheid van uitspraken bepaald, maar duidt de kwaliteit van een gezagsdrager aan.

Deze verbindingen zijn beslissend gebleven voor de discussies tot op het Vaticaan I. Daarbij wordt een politiek, modern beginsel overgedragen op de kerk zonder nadere historische toetsing. Voor de vraag naar de kerkstructuur is dat van belang. Heeft de praktijk, de kerkelijke situatie, dit theoretisch inzicht noodzakelijk gemaakt, of is de theorie op grond van praktische behoeften onkritisch in de brede zin aanvaard om zo de latere ontwikkelingen te bepalen?

2. Het valt voorts op dat de Maïstre zijn betogen opbouwt op pragmatische gronden en utiliteitsoverwegingen. Zijn opvattingen omtrent het pausschap wortelen in politieke interessen: tegen de centrifugale kracht van de revolutie, door hem gezien als vrucht der reformatie, het individualisme en het streven naar autonomie, geeft hij aan waar de grond ligt voor een geestelijke en politieke eenheid. Maar ook legt de beklemtoning van het pauselijk gezag de basis voor het handhaven van de onafhankelijkheid der kerk tegenover de zich ontwikkelende moderne soevereine staten. Tegen al te grote staatsbemoeienis alsook ter bevordering van de scheiding tussen kerk en staat bewees het soevereiniteitsprincipe goede diensten.

3. Op een geheel eigen wijze functioneert voor de Maïstre het historisch argument. Niet langer is de ancienniteit van kerkelijke instellingen, de oudheid bepalend voor de kracht van de argumentering. Immers het verleden kan niet aangeven wat de kerk in het heden nodig heeft. De functie van een kerkelijke instelling kan men niet meten naar haar pril begin, beslissend is haar uiteindelijke uitgroei. In die zin is de positie van de paus in de oude kerk voor hem geen geldige maatstaf ter beoordeling van wat nu gedaan moet worden. Hij is dan ook geenszins gevoelig voor de eis de kerkvernieuwing te baseren op het ideaal van de „ecclesia primitiva" als zou het jeugd-zijn onbedorvenheid weerspiegelen die leidraad kan zijn voor kerkvernieuwing.

Dat ideaal is voor hem belast daar het na de revolutie werd nagestreefd door geestelijken als Fauchet en Grégoire, die de nieuwe „église constituante" waren toegedaan en voor de hervorming der kerkelijke verhoudin-

gen zich beriepen op het befaamde woord van Bernardus van Clairvaux „Quis mihi det, antequam moriar, videre ecclesiam Dei sicut in diebus antiquis?”.

Zij werden daarbij gedreven door een democratische hartstocht om de ware „communio sanctorum” te herstellen waarin geen autoritaire hiërarchische rangorde zou gelden ¹⁸). Welnu hun idealen leven, zij het gemodificeerd voort bij latere theologen als Möhler, die in deze van blijvende invloed zal zijn op von Döllinger.

De Maïstres oogmerk was het om binnen het kader der restauratie een grondslag tot samenwerking van kerk en staat te smeden vrij van het gallicaans verleden. Dit bleef echter uit; de staat gedroeg zich t.o.v. de kerk op grond van het modern soevereiniteitsprincipe absolutistisch.

Hierop reageert de la Mennais door op te komen voor de kerkelijke vrijheid. Tegen illegitieme staatsaanspraken verdedigt hij de kerk door haar onafhankelijkheid te baseren op de aan de paus toegekende soevereiniteit.

De paus is tevens de garant voor een universele wereldbond, een band die dreigt verloren te gaan bij het opkomen van sterk afgegrensde, nationale staten. Hij grondt deze visie op het historisch feit dat terwijl staten rijzen en verdwijnen de kerk als instituut alle historische omwentelingen overleeft, zodat haar de taak en het recht toekomt om model te staan en als integratiepunt te dienen voor een allenomvattende eenheid.

Deze inzichten - zij het tegen de latere bedoeling van de la Mennais in - werken katalyserend voor het streven naar één binnenkerkelijk beginsel waaronder allen in gehoorzaamheid werden samengebonden. Die band zou een weerspiegeling zijn van de *societas perfecta*. Alhoewel de la Mennais' ideeën tegelijkertijd dienden als stimulans om op te komen voor vrijheid daar waar mensen geknecht worden, - hij mag gelden als een voorloper van de huidige politieke theologie - leidden zijn ultramontaanse idealen in de praktijk tot een sterk centraliserende, kerkelijke structuur met noodzakelijkerwijs bureaucratistische en juridische trekken.

De invloed van deze franse denkers op de duitse theologie was groot. Ook daar was door de naasting van het kerkelijk bezit, de bij de restauratie ingevoerde nieuwe indeling der vorstendommen, de latere staatkundige ontwikkeling van doorbrekend liberalisme en de eerste aanzetten tot democratie het evenwicht tussen kerk en staat doorbroken ¹⁹). Dit leidde tevens tot een ecclesiologische heroriëntering. Dit concentreerde zich binnen de zg. Tübinger Schule op een herbezinning over de kerk als geestelijke gemeenschap: de vraag naar aard en wezen, naar de geestelijke eenheid van de kerk is centraal. De juridische en feitelijk structurele aspecten krijgen vooral de aandacht der kerkjuristen en bij hen zien wij langzamerhand de gedachte aan versterking van het pauselijk gezag opkomen als reactie op al te stringente staatsbemoeienis in kerkelijke zaken. Als belangrijkste mag hier de bekeerling Phillips genoemd worden die op

gelijke wijze als de franse denkers het soevereiniteitsbeginsel hanteert ter adstructie van de universele jurisdictiemacht van de paus. Hij vergelijkt de kerk met de absolute monarchie en past de idee van het „onderdanenverband” toe op de geloofsgemeenschap. Gehoorzaamheid binnen de hiërarchische structuur is de garantie voor het sluiten van de gelederen tegen de stroom der tijden. Van grote invloed voor de verspreiding van het ultramontanisme in Duitsland is de z.g. Mainzer theologische school. Was Mainz aanvankelijk een bolwerk van het febronianisme het getij keerde ook daar o.i.v. de franse revolutie. Als grensstad geconfronteerd met de staatkundige en kerkelijke verwarring rond de eeuwwisseling stond men na het napoleontische avontuur open voor de restauratieve gedachten van de Maïstre. Daarbij greep men terug op de scholastieke wijze van theologiseren, zodat in Mainz de grondslag werd gelegd voor de latere band tussen scholastieke theologie en ultramontaanse kerkstructurele opvattingen.

Beschouwde men in Mainz aanvankelijk het vraagstuk van de onfeilbaarheid, rekening houdend met historische ontwikkelingen, op genuanceerde wijze, later werkten de Mainzer theologen het thema zo uit dat de vraag naar de onfeilbaarheid verbonden werd met die naar het hoogste gezag in de kerk waarvan de paus als hoofd van de kerk de drager moest zijn. Bovendien werd Mainz karakteristiek voor de latere romeinse theologenschool die een beslissende rol speelde bij de voorbereiding en de discussies van het eerste Vaticaanse Concilie. Kortom men raakte bevangen in een confrontatiementaliteit, waardoor het leerstuk van de jurisdictiemacht en onfeilbaarheid een sterk eenzijdige accentuering ontving.

Men was tegen de reformatie, tegen het monarchisch of revolutionair absolutisme, tegen menselijke autonomie, waardoor een blikvernauwung optrad zodat men de kerk slechts kon bezien vanuit gezichtspunten van macht en gezag⁽²⁰⁾.

Samenvattend kan men zeggen dat het ultramontanisme er naar streefde om ter bescherming van de bedreigde kerk te komen tot een interne samenhang en eenheid door middel van één formele gezagsinstantie: de paus wiens gezag door onfeilbaarheid gedekt aller gehoorzaamheid kon eisen en verdiende. De positie van de paus binnen de kerk werd analoog gezien aan die van de absolute monarch in de staat, die als drager der soevereiniteit het gezag naar binnen toe waarborgde en tevens de eigenstandigheid naar buiten toe belichaamde.

Zo werd de paus de enige geacht die de zelfstandigheid en vrijheid van de kerk kon verdedigen tegen de aanspraken van de soevereine staten.

Het ging om een kerkstructurele vraag: men wenste naar buiten kerkelijke onafhankelijkheid in relatie tot de moderne staten en naar binnen een bron die de competentie bezat gezagsvol interne verhoudingen te regelen en bevoegd was tot eenduidige beslissingen. Dit vereiste een formalisering van het gezag hetgeen de centrale inzet werd van het eerste Vaticanum. Daar stond uiteindelijk de vraag ter discussie wie het hoogste gezag in de kerk bezat. Niet de in-

houd of waarheidsgrond van het gezag, maar de vraag naar de gezagsdrager stond centraal. Daarbij liet men zich leiden door het soevereiniteitsbeginsel. Wat hield dit in?

De inhoud van het soevereiniteitsbeginsel stamt uit de 16e eeuw en werd geformuleerd door de franse staatsjurist Jean Bodin ²¹). Het ging hem erom ter vervangen van het gezagspluralisme der Middeleeuwen te komen tot één soevereine gezagsbron. Daartoe gaf hij concreet aan, wie in de staat de drager was van de „potestas condendi leges”. De noodzaak daartoe werd scherp gevoeld. Immers de middeleeuwse samenlevingsstructuur, waarin inhoudelijk de gezagsposities waren afgebakend en de afzonderlijke verantwoordelijkheden en rechten van keizer, vorsten, adel en standen geregeld, was mogelijk dank zij de universitas christiana die als een hemels baldakijn de veelheid van posities overkoepelde. Deze nu was door de kerkbreuk van de reformatie teloor gegaan en men diende om orde op zaken te stellen uit te zien naar een gezagsbron die in staat was staatkundige verhoudingen en samenlevingsverbanden aan te passen aan de nieuwe situatie. Daartoe voert Bodin het soevereiniteitsprincipe in waarbij niet de inhoudelijkheid van de wet maar veeleer de wil van de wetgever bepalend werd voor hetgeen gelding kreeg. Wie de soevereiniteit bezat, monarch of volk, kreeg daarom niet alleen de bevoegdheid om de wet uit te voeren en te bewaken, maar had tevens legislatieve macht.

Zo kon de soeverein op grond van zijn wil, recht en daarmee structurele orde scheppen. Het beeld van de monarch rijst op, die onafhankelijk van adel en standen en zonder hun consensus in staat wordt gesteld met behulp van zijn ambtenaren naar buiten en binnen toe de staatszaken te regelen.

Deze wijziging in gezagsfundering wordt nadien kenmerkend door de engelsman Hobbes geformuleerd: „Auctoritas, non veritas facit legem”. Hobbes zag het nut van dit beginsel in, toen hij geconfronteerd werd met godsdiensttwisten welke de staatkundige eenheid van zijn land verscheurden. Een hoger dan alleen een inhoudelijk bepaald gezagsprincipe kon zijns inziens een einde aan de twisten maken en de vrede herstellen.

Dit formele gezagsbeginsel komt in de aanvang van de 19e eeuw binnen West Europa tot volle gelding. De resten van de feodale staatsstructuur zijn weggevaagd. Men staat voor de noodzaak van nieuwe staatsvorming en nationale indeling. Daarbij gaat men geheel uit van het soevereiniteitsprincipe. Dan ziet de kerk zich geplaatst voor een nieuwe staatkundige situatie: met het wegvalen van de laatste feodale overblijfselen valt ook voor haar de grond weg voor gallicaanse of febroniaanse politiek. Men staat voor de keus zich geheel te voegen naar de nieuwe drager der soevereiniteit, hetzij de monarch, de constituerende vergadering, het parlement, of militant en getto-achtig zich te verzetten in eigen autonomie tegen de staat, of ontheven aan alle politiek gewoel zichzelf te beschouwen als een gemeenschap sui generis die losstaat van „de wereld”.

Vanuit deze staatkundige ontwikkelingen zijn in de 19e eeuw de vele kerk-scheuringen alsook de kerkstrijd - niet alleen in de catholica - verklaarbaar.

Tevens werpt het verhelderend licht op de vele in die tijd gesmede ecclesiologische modellen. Om dicht bij huis te blijven: Abraham Kuypers' wens om souvereiniteit in eigen kring ligt formeel beschouwd niet ver af van hetgeen de ultramontanen nastreefden ²²).

In de europees katholieke kerk voltrok zich de ontwikkeling zoals reeds aangeduid als volgt: op nationaal niveau strijdt men voor onafhankelijkheid van de staat en eigen vrijheid, men kiest bij gelegenheid als bondgenoot het politiek liberalisme wanneer de strijd gaat tegen de absolute monarchie. Voor die strijd behoeft men de steun van Rome dat toegerust met een souverain gezag tot middelpunt en drager wordt van kerkelijke eenheid. Bovennationaal vormt zich de kerk op grond van de invoering van dit gezagsprincipe tot een soort concurrerend samenlevingsverband contra de moderne staat; een sterk juridisch getinte ecclesiologie, welke aansluiting kon vinden bij romeins curiale tradities, ontstaat.

Deze structurele ordening achtte men de enige weg om de kerk in de moderne staat en samenleving haar eigenheid te doen behouden; zij leidde tot een kerkbestuur naar bureaucratisch model.

Voor het bewaren van haar geestelijke en sociale eenheid scheen voor de kerk, die zich na de revolutie bedreigd zag door moderne stromingen, één ding noodzakelijk: helderheid omtrent wie het voor het zeggen had. Niet langer stond de inhoudelijke waarheid van een gezagsbeslissing centraal, veeleer ging het om de onbetwifelbare legitimatie van hem die beslissingen kon nemen ²³).

Terugziende kan men het volgende vaststellen:

1. Al maken de discussie om en de formulering van het uiteindelijk dogma van de pauselijke onfeilbaarheid een massieve ultramontaanse uitleg onmogelijk, vaststaat dat de ultramontaanse tendenzen met hun sterk decisionistische inslag bepalend zijn geweest voor de wijze waarop het na 1870 ging functioneren. In die zin hebben zij die het dogma niet aanvaardden, zoals von Döllinger, von Schulte en verdere oud katholieke medestanders, in de praktijk het gelijk aan hun zijde gekregen. Men kan nu wel zeggen dat de gronden van hun protest eenzijdig waren en hun oordeel over het dogma ongenueanceerd, zij zagen het door dezelfde ultramontaanse bril als waarmee het in praktijk werd gebracht.

2. De ultramontaanse ontwikkeling bracht een belangrijke wijziging in de episcopalistische discussie. Dit blijkt o.m. uit de wijze waarop later rond Vaticanum II de verhouding van primaat en episcopaat wordt aangesneden.

Niet langer gaat het om afbakening en verhouding van eigenstandige gezagsposities die men op grond van de wijding tot bisschop verkreeg - de potestas ordinis brengt vanzelf de potestas jurisdictionis met zich mee - maar om de vraag naar de verdeling van het - souvereine - gezag. Wat aan de een cq. de bisschoppen wordt toegekend, komt nu in mindering op de ander cq. de paus, en omgekeerd.

In theorie zal men heden ten dage deze kwestie uiterst genuanceerd be-

handelen. In de praktijk van het kerkbestuur leidt ze tot gezagsconfrontatie en competentievragen zoals in Nederland duidelijk is gebleken.

3. Men kenmerkt de ultramontaanse ecclesiologie veelal als juridisch waar-tegenover men een pastoraal kerkbeeld stelt ²⁴). De vraag rijst of dit historisch juist is. Lill vertelt dat de pruisische gezant bij het Vaticaan, Arnim, bericht hoe in zijn tijd te Rome de verering en afhankelijkheid van de katholieken voor de paus toenemen. Hij wijst op de groter wordende bedevaarten en de invoering der massa-audiënties. Zijn conclusie luidt, dat de betekenis van het pausschap voor de katholieken sterk toeneemt en hij voorspelt een verdere groei. Z.i. grondt dit in de behoefte die bij velen leeft om in de verwarring van de tijden waarin oude gezagsinstanties worden afgebroken een nieuw houvast te vinden. Velen zoeken dat in de paus. Dan ligt er aan het zg. juridisch, ultramontaans kerkbeeld een diepe religieuze aandrift ten grondslag.

Een aandrift die zich ook uit in warme vroomheid die m.n. de niet intellectuele lagen van het kerkvolk aanspreekt: bedevaarten, heiligverklaringen, mariaverering. Door de pausen die het ultramontanisme zijn toegedaan worden deze vroomheidsuitingen gestimuleerd en vanuit de periferie in het middelpunt van het kerkelijk leven geplaatst ²⁵). De vrees voor vrijheid doet uitzien naar een onaantastbare en onbetwifelbare geborgenheid in de moederkerk.

4. Staatskundige principes bepalen sterk de ecclesiologisch structurele keuze.

Men zou kunnen menen dat de beklemtoning van het gezag een bij uitstek katholieke reactie was op de culturele ontwikkelingen. Niets echter is minder waar. We volstaan hier slechts met het noemen van de doorbraak van het confessionalisme in de duitse kerken na de Lutherherdenkingen rond 1817. Daar horen we dezelfde geluiden als bij de katholieken: er leefde de behoefte aan een instelling die door goddelijk recht en historische continuïteit gewettigd een burcht vormde tegen de geest der eeuw.

Julius Friedrich Stahl ²⁶) als rechtsfilosoof en conservatief politicus een fervent verdediger van de monarchie bij de gratie Gods, kwam op voor de kerk als objectieve instelling die van godswege voorafgaat aan elk menselijk initiatief en die daarom geleid wordt door ambtsdragers wier gezag totaal onafhankelijk is van de gelovigen. Men is geneigd staatkundige theorieën op de kerk over te dragen om haar te doen zijn een „geneesmiddel voor de volkeren tegen de revolutie”. Of zoals Vilmar formuleert „een fakkel die daar de wederkomende Heer, hier de antichrist in het aangezicht straalt” ²⁷). Wie met antichrist bedoeld is laat zich snel raden: alle dragers van democratische en moderne revolutionaire ideeën. De nadruk op de congregatio fidelium in de protestantse ecclesiologie was een structurele hindernis om deze gedachten zich te laten ontwikkelen tot de eis van één hoogste gezagsbron in de kerk. Bovendien kende men geen wereldomvattende kerkelijke organisatie. Echter wel had men, zij het op kleine schaal, in confessionele

kring eerbied voor het gezag. Het woord en oordeel van de voorganger woog zwaar ²⁸).

De ecclesiologische keuze om door gezagsversterking antwoord te geven op de moderne ontwikkelingen was niet de enige. Men kende andere kerkmodellen die minder defensief waren. Op straffe van een al te globale systematisering, waarbij specifieke nuances onvermijdelijk verloren gaan, wil ik die aanduiden met de term „communio - gemeenschapsecclesiologie”. Zij stamt af van Schleiermacher. Hij schetst de kerk als „ideale Gemeinschaft”, die gefundeerd is op vrijheid, een vrijheid die niet bewerkstelligd wordt door een wijziging van maatschappelijke verhoudingen, maar grondt in het religieuze. De religie verheft de mens tot een saamhorigheid die Schleiermacher bij voorkeur die „Geselligkeit” noemt.

Religie streeft geen doel of nut na; als doel in zichzelf verheft zij de mens tot een vrijheid waarin het mogelijk is zich in levendige interpersonaliteit volkomen te ontvouwen. Kortom, modern gezegd: religie maakt „herrschaftsfreie Kommunikation” mogelijk. Welnu in dat proces van omgang met elkaar los van zakelijke of sociale dwang realiseert zich de trits: vrijheid, gelijkheid en de broederschap, kortom de revolutionaire idealen. Dit zijn niet langer politieke doelen maar alleen een binnen de godsdienst te ervaren werkelijkheid ²⁹). Zo weerspiegelt zich in de kerk als ware gemeenschap de fundamentele democratie. Het ervaren van de „Geselligkeit” in een openstaan voor het Oneindige - daardoor krijgt de liturgie een centrale plaats - bevordert in allen de „Gemeingeist” die inspireert tot sociaal handelen. De staat heeft er daarom belang bij en dient er zorg voor te dragen dat deze godsdienstige „communicatie” onbelemmerd mogelijk wordt. Schleiermacher is wars van morele eisen, dogmatisch metafysische postulaten of politieke doeleinden die de vrije - men is geneigd te zeggen - individueel charismatische uitwisseling van godsdienstige ervaringen in de weg staan. Het beeld rijst op van een niet clericale, niet politiek gedreven, vrije godsdienstige gemeenschap.

Marsch concludeert niet ten onrechte dat dit kerkmodel, bij alle detailkritiek die men kan hebben, van eminent belang is. Binnen de zich ontwikkelende nieuwe samenleving krijgt de kerk een eigen functie toegekend, door welke het haar mogelijk is de samenleving en de cultuur te doordeesemen met de geest van het Evangelie ³⁰).

Een nadruk op het gemeenschapsaspect van het kerkzijn vinden we, zoals Pottmeyer aantoont ³¹) ook in de tijd van het opkomend ultramontanisme. Onder de Katholieke kerkjuristen noemt hij Permaneder en Von Schulte.

Bij de theologen komt naar voren Johan Adam Möhler, de grote ecclesioloog van de Tübinger Schule, wiens werk gekarakteriseerd kan worden als de overgang van een rationele Verlichtingsecclesiologie naar een nieuwe bezinning op het wezen van de kerk ³²). Al kan men niet beweren dat Möhler welbewust inging tegen de opkomende ultramontaanse beweging, wel vormt zijn inzicht, waarin de invloed van Schleiermacher bespeurbaar is, een duidelijke tegen-

hanger. De eerste samenhangende visie op de kerk ontwikkelt Möhler in zijn in 1825 verschenen „Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte”. De kerk wordt door hem in dit werk gezien als een organische eenheid van mensen die gedragen worden door de éne Geest die leidt tot een band van liefde. De zo gefundeerde gemeenschap kent een structuur, een geleding. Deze komt als vanzelf voort uit de charismata die aan een ieder zijn gegeven. Zo stoelt het bisschopsambt op het door allen erkende charisma om binnen de gemeenschap de eenheid te bewaren. De erkenning van het charisma bepaalt het gezag van de bisschop, niet de formele positie die hij inneemt. Hij is symbool van eenheid in de Geest, maar ook uitdrukking van de onderlinge vereniging in liefde. Wanneer door egoïsme de liefdesband verflauwt, heeft echter de bisschop het gezag zijn kerk te vermanen en aan te sporen om te komen tot de hernieuwde eenheid. Möhler trekt deze van anderen komende eenheidsfunctie van het ambt door tot op universeel kerkelijk niveau. Zo kent hij aan de paus de functie toe bewaker te zijn van de wereldeenheid der kerk. Dat aan de paus gezag is toegekend om deze functie uit te oefenen acht hij een noodmaatregel. Ziet hij in zijn eerstelingswerk de kerk als gelaagd van onderaf opgebouwd beginnend bij gemeente, bisdom, aartsbisdom, patriarchaat tot aan prismaat toe, in zijn latere werk beklemtoont hij meer een ecclesiologie van boven stoelend in het gezag dat aan het ambt, ook aan dat van de prismaat, is toegekend.

Niettemin blijven voor zijn ecclesiologie de volgende trekken kenmerkend: kerk is primair gemeenschap, *communio*. Geleid door het paulinisch beeld van het Lichaam acht hij voor deze *communio* plaats en inzet van alle geledingen van even groot gewicht. Primair bepalen alle gedoopten leven en weg van de kerk. Men vult elkaar met zijn gaven aan. Dit geldt ook voor de verhouding episcopaat en prismaat, bisschoppen en paus. Het gezag van de prismaat staat in functie van het behouden van de eenheid der kerk; het mag nooit uitgeoefend worden ten koste van het gezag van de bisschoppen wier functie het is de eigenheid der afzonderlijke delen van de kerk te vertegenwoordigen. Het midden mag niet zo overheersen dat de periferie verdrongen wordt, noch mag de periferie zo dominant zijn dat ze het midden der eenheid vergeet.

Duidelijk is dat Möhler een ultramontaanse ecclesiologie waarin alléén het Hoofd gezien wordt als de ware representant van de kerk moest afwijzen. Dit ging in tegen zijn opvatting zich ervoor te hoeden om in de kerk noodmaatregelen, die gezien de situatie soms geboden waren, als noodzakelijkheden te verabsoluteren.

De invloed van Möhler op de grote historicus en medegrondlegger van het Duitse oud-katholicisme Ignaz von Döllinger is onmiskenbaar. Terecht wordt hij gezien als een der weinige theologen die ten tijde van het eerste Vaticanum de ecclesiologische inzichten van de Tübinger Schule integraal trouw is gebleven³³). Von Döllinger legt zijn eerste visie op de kerk neer in een jeugdwerk „Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderte” gepubliceerd

in 1826. De themata die hij in dat werk ontvouwt blijft hij zijn leven lang trouw. Ook bij hem staat de kerk als gemeenschap centraal. Door het delen in het eucharistisch Lichaam van Christus vormen allen tesamen het Lichaam van Christus, de Kerk. Ieder draagt in vrijheid en eigenheid bij tot de harmonieuze opbouw van het geheel. Aan leken als dragers van het algemeen priesterschap der gelovigen kent von Döllinger een grote plaats toe. Zo zelfs, dat zij medeverantwoordelijk zijn voor de wijze waarop in de kerk het gezag én leergezag worden uitgeoefend. Intensief houdt hij zich bezig met de vraag van primaat en episcopaat; al staat het primaatschap in functie van het bewaken van de kerkelijke eenheid, toch komt de primaatsdrager niet de onfeilbaarheid toe. Die is een eigenschap waarin de gehele kerk in al haar geledingen deelt. Von Döllinger acht een hiërarchische geleding binnen de kerk legitiem, maar wijst ongelimiteerde gezagsuitoefening van de hand. Uitdrukkelijker dan Möhler houdt hij zich bezig met de verhouding van de kerk tot de staat. Hij bakent hun beider bevoegdheden af in de trant van Schleiermacher. De staat dient de kerk de vrijheid te geven, omgekeerd dient geen clericalisme zich het gezag aan te meten te oordelen over staatszaken. Dit impliceert een functionele scheiding tussen kerk en staat waarbij als ideaal wordt gezien een samenwerking in dienst aan cultuur en wetenschap. Ook hier bespeurt men gelijke a-politieke elementen als bij Schleiermacher: ontheven aan direct politieke strijd kent de kerk een eigenstandige positie waaruit zij de cultuur doordeseemt met de Geest van Christus.

En tenslotte - we komen daar nog op terug - valt op dat dit kerktipe niet gefundeerd wordt op pragmatische argumenten. De norm voor wat de kerk is en dient te zijn wordt zowel bij Möhler als bij von Döllinger gevonden in de nog onbedorven situatie van de jonge kerk der eerste drie eeuwen. Beiden hantieren daarmee het klassicistische theologische motief.

Wij zijn ons bewust dat in de onderscheiding van deze twee typen zich een probleem weerspiegelt dat veler denken over de kerk in de vorige eeuw heeft bepaald, en ook nu nog beïnvloedt. Ik doel op de verhouding van de kerk als instituut, een sociaal politieke vraag, tot die van de kerk als organisme, een wezens- en functievraag. Beide aspecten wilde en wil men reflexief bijéénhouden; het is de vraag of dat praktisch-structureel mogelijk is.

Al deze elementen spelen een rol bij het ontstaan van de oud katholieke kerk in Duitsland. Onlangs wees Christiaan Oeyen erop hoe het oud katholieke protest in feite haar spankracht ontleende aan de afwijzing van de ultramontaanse gezagsopvatting die men de grondslag van het onfeilbaarheidsdogma achtte ³⁴).

Daarbij vond men steun in von Döllingers ecclesiologische opvattingen. Deze traden naar voren in de Pinksterverklaring van München uit 1871 alsook in het programma van het eerste oud katholieke congres. Bij de discussies en besluitvorming over de eigen kerkinrichting streefde men ernaar de oude kerkelijke verhoudingen te herstellen. Volgens von Schulte impliceerde dit, dat de bisschop primair een Herder en Vader van zijn kerk dient te zijn, geen ge-

zagsdrager die kil, juridisch zijn bisdom met ordonnanties bestuurt. Kernachtig polemiseerde hij tegen een juridisch, bureaucratisch kerkbestuur: „Wir werden alle selbst wünschen, dass wir nicht diese papierene, diese juristische Verknöcherungsmaschine retablieren, an welcher - das ist meine Überzeugung, wie paradox es klingen mag - die Kirche zugrunde gegangen ist“.

De formalisering van het gezag in de kerkelijke verhoudingen en structuren wees hij daarmee duidelijk af, ja hij meende dat juist daardoor de vaticaanse besluiten mogelijk waren geworden. Men stelde zich de vraag: hoe hoort gezag in de kerk te functioneren? Samenvattend kwam men toen tot volgende conclusies: De bisschop behoort zijn ambt op te vatten als dienst aan de gelovigen. Allen binnen de kerk dragen medeverantwoordelijkheid voor het bestuur, daarom is het goed dat er op de gezagsuitoefening door de bisschop een synodale controle bestaat. Wat een bisschop te geloven voorhoudt mag niet stoelen op formele autoriteit, het dient te berusten op een overtuigend aantonen van de christelijke waarheid. Noodzakelijk is dat een ambtsdrager universitair geschoold is en blijvend openstaat voor de wetenschappelijke ontwikkelingen in de theologie.

Wie gezag krijgt in bisdom of parochie dient de gaven van anderen te stimuleren, niet te onderdrukken, behoort te kunnen delegeren en niet alles naar zich toe te trekken. Deze desiderata heeft men omgezet in een episcopale synodale kerkstructuur; een kerk, bestuurd door de bisschop tesamen met de synode welke bestaat uit priesters en leken ³⁵).

Terugziende op deze negentiende eeuwse ontwikkelingen dringen volgende conclusies zich op:

1. Op grond van een verschillende waardering der sociale en culturele ontwikkelingen komt men ecclesiologisch tot verschillende structurele reacties. Daarbij spelen impliciet voorkeuren voor staatkundige vormen een belangrijke rol. Restauratief geeft men de voorkeur aan het model van de absolute monarchie. Deze keuze gaat samen met een diastase tussen de kerk en de als bedreigend ervaren cultuur. Dit model leidt tot duidelijke en gezagsvolle onderlinge verhoudingen, maar scheidt ook een beengend klimaat waarin angstvalligheid hoogtij kan vieren. Een reactie blijft niet uit: daarvan getuigt het tweede Vaticaanse Concilie. ³⁶).

Progressief geeft men voorkeur aan de zich ontwikkelende liberaal democratische staatsvorm zoals deze tot uiting kwam in de constitutionele monarchie. Deze keuze gaat gepaard met het zoeken naar een synthese tussen kerk en cultuur. Dit model leidt tot vrije, onderlinge verhoudingen, maar scheidt een klimaat waarin grenzen tussen kerk en samenleving vervagen en gedistantieerde kerkelijkheid optimale kansen krijgt. ³⁷).

Binnen het protestantisme kan men, zij het op kleiner schaal, dezelfde structurele keuzen aantonen; de scheidslijn is daar meer ideëel aangegeven: het gaat om rechtzinnige of vrijzinnige kerkbeleving. Structureel vertonen deze typen analoge trekken als de zojuist aangegeven modellen. ³⁸).

2. Beide theologische modellen worden sterk bepaald door sociale en politieke factoren. Dit inzicht is voor de bezinning op de methode en het doel van de ecclesiologie van eminent belang. Bij analyse van die „verborgen” factoren blijkt beider opkomst verklaarbaar. Daarvoor refereren wij aan de inzichten van Niklas Luhman, die als systeemtheoretisch socioloog zich bezighoudt met de vraag van de organisatorische vormgeving van kerk en godsdienst in de moderne, pluriforme samenleving. Hij constateert dat de kerk als religieus subsysteem binnen het totaalsysteem der samenleving zich alleen staande kan houden door het afbakenen van externe en interne posities. Het aangeven van grenzen en het formaliseren van de interne verhoudingen bieden de garantie dat de kerk als instituut blijft voortbestaan. Het ultramontaans model beantwoordt aan deze beschrijving. Godsdienstige belevingen echter bewegen zich in de moderne tijd op het niveau van de directe, eenvoudige en persoonlijke contacten. Zij zijn wisselend van samenstelling, van doel en duur, kortom sterk flexibel. Ze laten zich niet op duurzaamheid institutionaliseren. Het kerkmodel van „vrije communio” beantwoordt aan deze beschrijving. Welnu Luhman toont aan dat deze twee niveaus elkaar niet uitsluiten, veeleer elkaar veronderstellen. Dit betekent, dat met behoud van onderscheid, beide niveaus toch structureel bijeengehouden dienen te worden. Vrije groepen en informele contacten kunnen bestaan bij gratie van de duurzaamheid der organisatie op het institutioneel niveau, dat op zijn beurt levenskracht ontvangt uit de motivatie van de deelnemers in de informele ontmoetingen. Eénduidig organisatorische maatregelen bereiken dit niet, vereist is een structurele flexibiliteit. In de roep om democratisering van de kerkelijke verhoudingen kan het verlangen naar deze buigzaamheid schuilgaan. De weg om deze te bereiken is complex en schrikt vaak af, vandaar dat deze roep niet altijd het juiste gehoor vindt. Welke spanningen dit oplevert weten allen die zich bij een kerk betrokken weten. ³⁹⁾
3. De theologische reflectie over de kerk is van eminent belang; zij kan niet gemist worden. Haar functie is een positieve: zij dient aan te geven wat zin en doel van de kerk is: draagster te zijn van de hoop op en het uitzicht naar het door Christus verkondigde Koninkrijk Gods. Zij houdt het eidetisch apriori van het kerkzijn levend; het ideaal van een humane gemeenschap van vrede en verzoening ⁴⁰⁾. Zij geeft de bestaansgrond van de kerk aan: het ontsluiten van een lichtende horizon in ogen-schijnlijk uitzichtsloze situaties, ze bedenkt de straling van het Licht. Maar opdat ze daarbij niet vervalt in wensdromen dient haar taak ook een kritische te zijn; en wel in meervoudige zin. Kritisch t.a.v. een al te snelle wettiging van bestaande structuren, kritisch t.a.v. nieuwe ecclesiologische modellen om te onderkennen welke relatieve elementen daarin absoluut worden gesteld, kortom kritisch t.a.v. reële en ideële structuren om deze te beproeven op hun bijdrage aan het doorgeven van christelijke boodschap van

hoop opdat velen tot geloof en een zinvolle levenswandel komen. In, met en onder de sociaal historische voorwaarden kan de kerk haar taak vervullen. Nooit heeft ze gescarroomd om de beschikbare sociale communicatiemogelijkheden te benutten als kandelaar voor haar licht. Maar wel eist dit reflectie op de vraag of de kandelaar niet zou blijken een korenmaat te zijn.

4. Door de hele geschiedenis van de kerk functioneert het ideaal van de ecclesia primitiva als voorbeeld voor kerkelijke vernieuwing. Ook in de vorige eeuw, vooral in die ecclesiology die verlangde naar nieuwe bezielde gemeenschap, stond het centraal. Von Döllinger heeft het in het vaan van de oud katholieken geschreven ⁴¹). In zijn voorliefde verbinden zich classicistische motieven met romantisch historisch levensgevoel: wie de oorsprong kent heeft een norm voor het oordeel over uitwas en legitieme groei. Op de methodische consequenties van dit principe ga ik nu niet in ⁴²). Wel is duidelijk dat men op breuklijnen in het kerkgebeuren, wanneer de roep om hervorming klinkt, teruggrijpt naar het ideaal van de ongerept geachte oorsprong; toen kende men nog echt geloof, charismatische bezieling, innerlijkheid en broederlijkheid. Toetst men dit beeld aan de historische werkelijkheid dan ziet men hoe ook de jonge kerk door alle spanningen en conflicten eigen aan de „condition humaine” is heengegaan. Daarbij blijft fascinerend dat een kleine, joodse gemeenschap uitgroeide tot een wereldomvattende beweging.

Pascal heeft dit scherp gezien en geconcludeerd dat de oude kerk daarom normatief blijft omdat ze niet ten onderging: daaruit blijkt haar waarheid. Zo is ze model voor latere geslachten. Echter niet ter imitatie wel als paradigma van handelen om ook nu het licht van het Evangelie in openheid en dynamiek te laten schijnen. Kritische herinnering is daarbij voor het heden toekomstontsluitend. Dit geldt voor alle kerken, niet alleen voor de oud katholieke kerk wier naam het ideaal uitdrukt, en wel terwille van de oecumene ⁴³).

Hooggeachte Messeigneurs,

Geachte Leden van het Stichtingsbestuur van het oud katholiek Seminarie,

Graag spreek ik hier mijn dank en erkentelijkheid uit voor het vertrouwen dat u in mij stelde door mij als eerste te benoemen op deze bijzondere leerstoel. Het betekent min of meer de afsluiting van een veranderingsproces dat acht jaar geleden is ingezet. U besloot toen het Seminarie te vestigen aan de Theologische Faculteit van deze Universiteit. Dit was een ingrijpende wijziging in de toen bijna tweehonderd en vijftigjaar oude priesteropleiding, als oud-bisschoppelijke variant opgezet naar trentse trant. Von Döllinger was niet enthousiast over seminarie-opleidingen; hij vond ze te engkerkelijk en ideologisch. Toekomstige geestelijken dienden z.i. in openheid voor wetenschap en

cultuur gevormd te worden. Daarom gaf hij de voorkeur aan een universitaire studie. In bedachtzaam tempo betreden wij zijn spoor, wikkend licht- en schaduwkanten van beide opleidingswegen. Ik hoop dat in de toekomst de sol justitiae ons pad zo bestraalt dat alle zweem van schaduw verdwijnt.

*Hooggeachte meneer de Rector Magnificus,
Geachte leden van het College van Bestuur,
Geachte secretaris van deze Universiteit,*

Ook u ben ik bijzonder erkentelijk voor uw spontane medewerking bij het tot stand komen van de leerstoel en mijn benoeming daarop. Voor de opleiding, die ik in uw midden vertegenwoordig, ontsloot u zo de ruimte der universitas. Ik hoop dat, al acht ik mijn bijdrage bescheiden, het beider instellingen verrijkt. Met name dank ik u, meneer de secretaris. Bij voorkomende vragen deed men nimmer tevergeefs een beroep op uw hulpvaardigheid.

Vergunt u mij te zeggen dat de band tussen Universiteit en nederlands-katholiek theologische wetenschap een oude is. Immers in 1639 confiskeerde de utrechtse magistraat de boekenrij van de tweede bisschop na de reformatie, Philippus Rovenius. Hij werd toegewezen aan de toen nog jonge Universiteit. Op passieve wijze werd zo aan de beoefening der godgeleerdheid bijgedragen; dat dit nu op andere, meer actieve wijze mogelijk is geworden, stemt dankbaar. Het noopt mij de waarde van deze leerstoel in de toekomst te bewijzen.

*Geachte Collegae, docenten van het seminarie, medewerkers van de faculteit,
Geachte Collegae en medewerkers van de KTHU,*

Twee jaar al werk ik in uw midden. Niet alleen door formele banden ben ik mij in uw midden thuis gaan voelen. Hartelijke persoonlijke contacten zijn gegroeid. Daaruit concludeer ik dat niet slechts voor mij persoonlijk, maar voor onze opleiding ruimte is binnen uw faculteit. Wij zijn welkom, dat is een goed klimaat voor samenwerking op meerdere niveaus.

Eén uwer schreef mij dat het wel vreemd was een leeropdracht voor kerkstructuren te verbinden met mijn werkzaamheid voor de PPL, de pastoraal psychologische Leergang. Ik verstout me te beweren: goede kerkstructuur, goed pastoraat, goed pastoraat, goede kerkstructuur.

In uw midden ben ik structureel verbonden aan de vakgroep voor systematische en praktische theologie. Het verheugt mij dat ik met u, leden van de vakgroep, onder die titel mag samenwerken. Dat immers houdt in dat de duplex ordo door mijn aanwezigheid niet dient te worden omgezet in een triplex of wellicht multiplexe structuur. Veeleer moge het zo zijn dat wij, komend uit verschillende tradities, vanuit één interesse ons verbonden weten in de evangelische deugd der simplicitas.

Ook al komt in de leerstoel de band tussen Faculteit en Seminarie aan het

licht, het werk rust niet op één paar schouders. Dat u docenten van het Seminarie, door uw inzet mee het onderwijs draagt waardeer ik bijzonder.

Bewust noemde ik in de aanhef, gescheiden, maar wel in één adem, ook u, collega's van de katholieke theologische Hogeschool. Al is uw instelling rechtskundig zelfstandig, uw werkzaamheid blijft zo dicht bij de taken van de faculteit, dat ze in één adem genoemd mag worden. Moge die adem staan voor het Pneuma, dat vele tongen doet samenklinken in het verkondigen van de magna-lia Dei. De samenwerking met u - in zekere zin heb ik een dubbelrol, daar ik aan uw parallelle vakgroep deelneem - is van begin aan goed geweest. Ik hoop dat de gegroeide band ook terwille van de pastorale vorming van onze studenten bestendig mag blijven. Het contact met u herinnert mij aan de jaren, waarin ik werkzaam was als pastoraal theoloog aan de theologische faculteit te Nijmegen. Hier memoreer ik met dankbaarheid de collegiale vriendschap en studieuze stimulansen die ik daar mocht ontvangen.

Geachte dames en heren studenten.

Terecht hoort u bij gelegenheden als deze dat om u het bedrijf uiteindelijk draait. Theologie leeft van traditio, paradosis, doorgeven. Het is één groot leerproces waar leraar en leerling samen in betrokken zijn. Het is vaak moeilijk aan te geven wie existentieel in die verhouding prioriteit bezit: er geldt het evangelisch woord over de eerste en de laatste. In dit proces wil ik mij van harte met u begeven.

Afzonderlijk noem ik u studenten van het oud katholieke seminarie. Ik denk dat het voor u van belang is dat binnen de faculteit een belangrijk deel van uw opleiding naam en gezicht heeft gekregen.

Met elkaar zicht krijgen op weg en doel van studie, en daarin op de structuur van ieders levenweg acht ik een wezenlijke opdracht voor een docent naast zijn taak van kennisoverdracht en van „leren te leren”. Aan die drievoudige taak hoop ik lange tijd samen met u te mogen werken.

U allen, die mij op deze middag met uw aanwezigheid hebt vereerd, u dank ik tenslotte voor uw welwillende aandacht.

NOTEN

- 1) *Berkhof* beweegt zich in gelijke gedachtengangen door te spreken over geleidende elementen binnen de kerk als instituut.
Zie: *H. Berkhof*, *Christelijk Geloof*, Nijkerk, 1973. Pag. 363 vv.
- 2) De vraag van de kerkstructuren hangt nauw samen met die van de praktische theologie, vooral als men als objekt van die discipline ziet de structuur en functie van die communicatiesystemen die het komen van God tot de mens in zijn wereld intermediërend dienen.
Zie: *J. Firet*. De situatie van de praktische theologie; in: *Praktische Theologie*, 1 (1974). Pag. 4 vv.
- 2a) *Markus* 4, vs 21; *Matth.* 5, vs 14; *Lucas* 8, vs 16; 11, vs 33.
- 3) *J. Visser*. Enkele notities over interdisciplinaire samenwerking; in: *Vox Theologica*, 45 (1975). Pag. 102 vv.
- 4) *Jürgen Moltmann*, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975.
Moltmann signaleert de spanning zonder ze verder creatief te verwerken in zijn ecclesiologische beschouwingen.
Anders: *W. D. Marsch*, *Institution im Übergang*, Göttingen 1970.
- 5) *Jürgen Moltmann*, o.c. Pag. 34 vv.
- 6) *Gaudium et Spes*, cap. 44, par. 6.
- 7) *W. D. Marsch*, o.c. Pag. 18 vv.
- 8) *H. Berkhof*, o.c. Pag. 361 vv.
- 9) Uit de veelheid der literatuur noemen we enkele belangrijke studies:
Y. Spiegel, *Die Kirche als bürokratische Organisation*, München, 1969.
G. Borman, *G. Borman-Heischel*, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation*, Köln und Opladen, 1969. *M. A. Thung*, *The precarious Organisation. Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure*, Den Haag, 1976.
- 10) Eveneens uit de veelheid der literatuur noemen wij:
H. Küng, *Structuren van de kerk*, Hilversum, 1964.
H. Küng, *De Kerk*, Hilversum, 1967.
Y. Congar, *Ministères et Communion ecclésiale*, Paris, 1971.
K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg, 1973.
- 11) *J. A. A. van Doorn*, *C. J. Lammers*, *Moderne Sociologie*, Aula 29. passim.
P. Berger, *Br. Berger*, *Sociologie. Een biografische opzet*, Bilthoven, 1974.
Br. Berger, *Sociologie. Een biografische opzet*, Bilthoven, 1974.
J. S. van Hessen, e.a. *Wegwijzer in de sociologie*, A'dam, 1970⁴.
- 12) *Küng* introduceerde het woord „kerkstructuren” in de recente ecclesiologie, maar gaf daarvoor geen duidelijke bepaling. Het gaat hem om de beschrijving van wezenstrekken der kerk. Volgens *Congar* kunnen deze niet met het begrip structuur aangeduid worden. Voor hem zijn dat die elementen in de kerk die haar indentiteit en continuïteit waarborgen zoals het credo, de sacramenten, het ambt. *Rahner* bezigt het begrip meer in de door ons

bedoelde zin m.n. in zijn latere publicaties: Structuur duidt de concrete, historische en sociaal-bepaalde vorm aan waarin de kerk haar wezen uitdrukt. Zie: *Schriften zur Theologie IX*, pag. 558 vv. en *Strukturwandel passim*.

- 13) *Jürgen Moltmann*, o.c. Pag. 33 vv.
- 14) *Trutz Rendtorff*, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neuen Theologie*, Gütersloh, 1970². Pag. 24 vv.
- 15) *Leo Dullaart*, *Kirche und Ekklesiologie*, München/Mainz, 1975. Pag. 97 vv.
- 16) *H. Maier*, *Revolution und Kirche*, Freiburg, 1965².
B. Plonger, *Conscience Religieuse en Révolution*, Paris, 1969.
R. Lill, *Historische Voraussetzungen des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes*; in: *Stimmen der Zeit*, 186 (1970). Pag. 289 - 303.
- 17) *H. Maier*, o.c. Pag. 156. Over *J. de Maistre* o.m.:
R. Triomphe, *Joseph de Maistre, Etude sur la Vie et la Doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, 1968.
- 18) *H. Maier*, o.c. Pag. 120 vv.
H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*. Mainz, 1975. Pag. 65 vv.
B. Plonger, *Demokratie in de constitutionele Kerk van Frankrijk*; in *Concilium VIII-7* (1972).
- 19) *R. Lill*, o.c. *passim*.
Fr. Vigener, *Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I*. Göttingen, 1964².
H. J. Pottmeyer, o.c. Pag. 34 vv, 115 vv.
- 20) *Y. Congar*, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970. Pag. 428.
- 21) *B. de Jouvenel*, *De la souveraineté. A la recherche du bien Politique*, Paris, 1955.
H. Quaritsch, *Staat und Souveränität*, Frankfurt, 1970. Pag. 41 vv; Pag. 149 vv; 244 vv.
H. J. Pottmeyer, o.c. Pag. 388 vv.
- 22) Zie zijn rede bij de opening van de Vrije Universiteit te A'dam in 1879. Deze weerspiegelt opvattingen die later neergelegd zijn in o.m. de *Gemene Gratie*.
- 23) *A. W. J. Houtepen*, *Onfeilbaar en Hermeneutiek. De betekenis van het infallibilitas-concept op Vaticanum I*, Brugge, 1973. Pag. 92 vv; 149 vv.
- 24) *J. A. de Kok*, *De Kerk in het geding. Een drietal kerktypen in de recente rooms-katholieke traditie*. Inaug. Rede. Assen, 1971.
- 25) *R. Lill*, o.c. Pag. 301.
- 26) *R. Strunk*, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, München-Mainz, 1971. pag. 154 vv. Daar ook verdere lit.
W. D. Marsch, o.c. Pag. 43 vv.
- 27) *R. Strunk*, o.c. Pag.
- 28) Naast vele andere literatuur de karakteristieke aanduiding van *J. Fret*, *De pastor als theoloog en „homo religiosus“*; in *Theologie en Pastoraat 69* (1973), Pag. 9.

- 29) R. Strunk, o.c. Pag. 73 vv.
- 30) D. W. Marsch, o.c. Pag. 35 vv. Ook *Tr. Rendtorff*, o.c. passim.
- 31) H. J. Pottmeyer, o.c. Pag. 172 vv.
- 32) De studies over Möhler zijn uitgebreid. De belangrijkste zijn van J. R. Geiselmann. Wij noemen hier slechts: Les variations de la définition de l'Eglise chez Joh. A. Möhler; in: M. Nédoncelle e.a. L'ecclésiologie au XIXe siècle, Paris, 1960. En: J. R. Geiselmann, Die katholische Tübinger Schule, Freiburg, 1964.
- 33) J. Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllinger bis zum ersten Vaticanum, Göttingen, 1975, en J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger, Graz, 1969. V. Conzemius, Döllinger et le vieux catholicisme; in: M. Nédoncelle o.c., Paris 1960.
- 34) Christiaan Oeyen, Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität? In IKZ 66 (1976). Pag. 107 - 129.
- 35) Het programma van de toenmalige oud katholieken zou men mutatis mutandis terug kunnen vinden in Rahners geschrift voor de duitse pastorale synode Strukturwandel der kirche zie noot 10.
- 36) Van dit be-engende klimaat geeft Han Fortman een boeiende psychologische beschrijving in: Als Ziende de Onzienlijke 3a, Geloof en geestelijke gezondheid, Hilversum, 1986. Pag 220 vv.
- 37) Zie voor dit begrip: R. G. Scholten, Gedistantieerde kerkelijkheid. De problemen van kerkelijke deelname en niet-deelname; in: Terzake IV, Utrecht, 1969.
- 38) Zie ook met betrekking tot deze problematiek de boeiende studie van *Tr. Rendtorff*, Christentum ausserhalb der Kirche, Konkretionen der Aufklärung, Hamburg, 1969. Als ook over de vraag van de diastase en synthese het artikel van H. Kuitert, De wereld valt mee In: Terzake IV, Utrecht, 1969.
- 39) N. Luhman, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirche; in J. Wössner, (ed.), Religion im Umbruch, Stuttgart, 1972. Pag. 245-285. Alsook: H. D. de Loor, Kerk in de samenleving - Sociologische en agologische aantekeningen; in: Praktische Theologie 2 (1975) pag. 184 vv.
- 40) R. Weverberg, Agologische en theologische analyse van een pastoraal projekt met de methode van opbouwwerk, Doctoraal Scriptie, Nijmegen, 1975. Pag. 344 vv.
- 41) In Eos van 1829 schrijft von Döllinger een bijdrage over „Die alte Kirchenverfassung als Mahnung an die Bischöfe” waarin hij het ook door Fauchet en Grégoire gebezigde woord van Bernhard van Clairvaux vrij citeert: „Quis mihi dabit ecclesiam Die Videre sicur in diebus antiquis”. Het zelfde citaat vinden we in de Pinksterverklaring van 1871. Von Döllinger wordt als de redacteur van deze verklaring gezien. J. Speigl, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers, Essen, 1964. En: J. R. Geiselmann, o.c. Pag. 155 vv.
- 42) Zie naast de vermelde studie van Finsterhölzl ook: J. Speigl, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers, Essen, 1964. En J. R. Geiselmann, o.c. Pag. 155 vv.
- 43) Bl. Pascal, Pensées, Edition nouvelle par Victor Giraud, Paris, 1943 nr. 867. Ook: P. Stockmeyer, Die alte Kirche: Leitbild der Erneuerung; in: Theol. Quartalschrift 146 (1966). Pag. 385 vv.

...the ... of

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

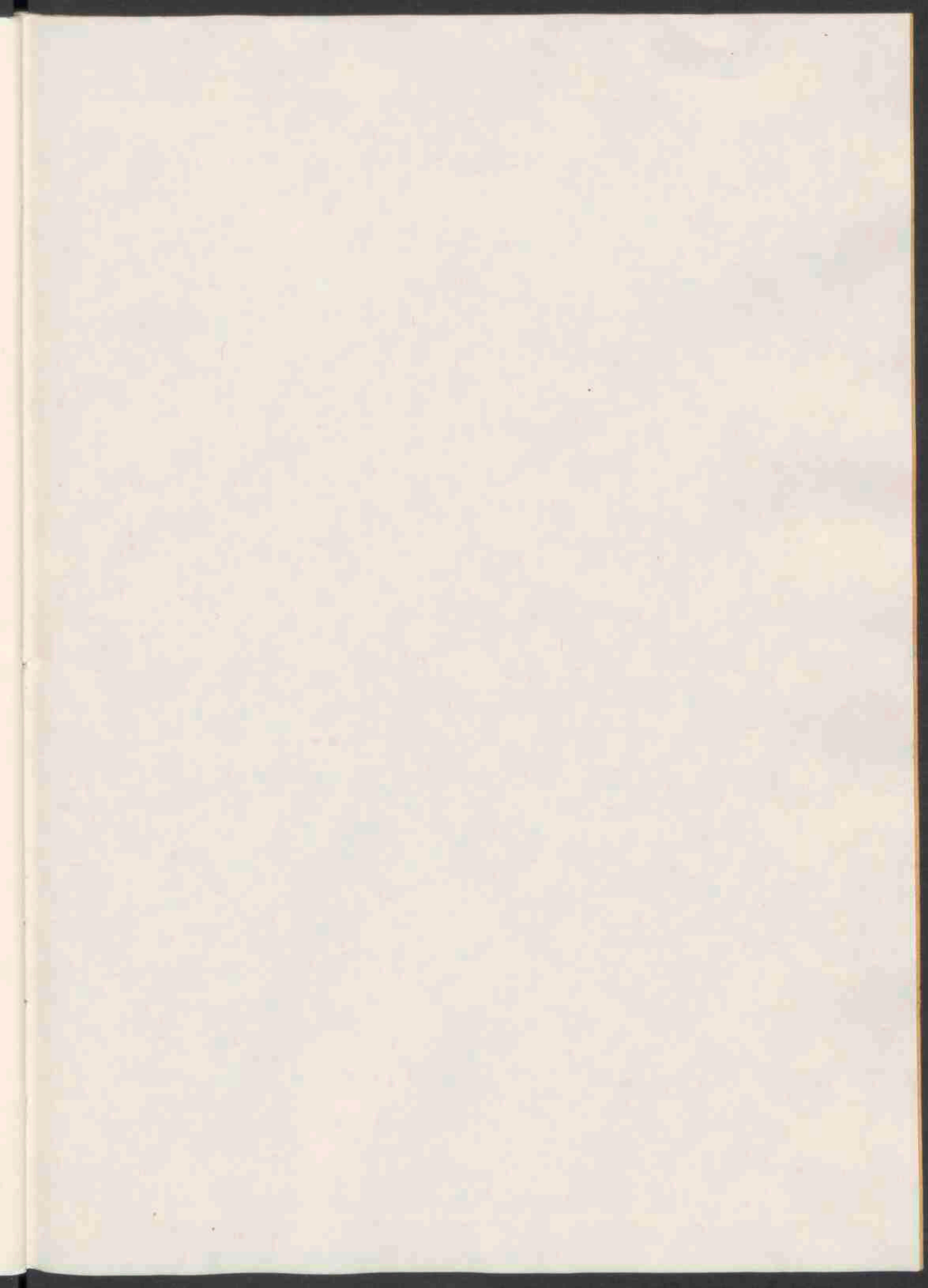
... ..

... ..

... ..

... ..

... ..



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

