

De Mechelse Gesprekken

Auteur: Rowan Williams

Cover: Rond deze tafel, die in het Aartsbisschoppelijk Paleis in Mechelen een ereplaats kreeg, vergaderden anglicanen en katholieken voor de Mechelse Gesprekken. (Foto: Toon Osaer)

Vormgeving en druk: Halewijn nv

Oorspronkelijke titel: *The Malines Conversations:
The Beginnings of Anglican-Roman Catholic Dialogue*
Vertaald uit het Engels door Marianne Servaas

© Halewijn nv 2021, Halewijnlaan 92, 2050 Antwerpen,
www.halewijn.info

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere wijze, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

D/2021/5930/024

ISBN 978-90-8528-617-2

ROWAN WILLIAMS

De Mechelse Gesprekken

Het begin van de
anglicaans-katholieke dialoog

halewijn

Voorwoord

De Mechelse Gesprekken vertegenwoordigen een unieke gebeurtenis in de twintigste-eeuwse kerkgeschiedenis. Enkele vooraanstaande anglicaanse en katholieke geleerden traden in de jaren 1920, met medeweten van de kerkelijke overheden, met elkaar in gesprek, en dat in een klimaat waarin dat allerm minst vanzelfsprekend was. Ze hadden het over een aantal cruciale aspecten die de eenheid tussen de beide gemeenschappen bemoeiijkten, zoals bijvoorbeeld het Petrusambt van de paus en de interpretatie van wat een dogma nu eigenlijk is. Veel van die thema's zijn vandaag nog altijd relevant, in het bijzonder in de context van de oecumene.

Kardinaal Désiré-Joseph Mercier, aartsbisschop van Mechelen-Brussel van 1906 tot aan zijn overlijden in 1926, was de Mechelse Gesprekken zeer genegen. Niet alleen toonde hij een grote persoonlijke belangstelling voor de zaken die besproken werden, hij trad ook concreet op als gastheer. Bovendien had hij over dit wonderlijke initiatief formeel overlegd met de toenmalige paus Benedictus XV. De anglicaanse deelnemers wisten zich op hun beurt geruggensteund door de aartsbisschoppen van Canterbury en York.

De contouren van de Mechelse Gesprekken worden in deze publicatie van Rowan Williams, de voormalige aartsbisschop van Canterbury en een wereldberoemd theoloog, heel kundig geschetst. Hij staat stil bij de kerkelijke context van toen, bij het intellectuele profiel van de verschillende deelnemers, bij de thema's waarover gesproken werd en bij de betekenis van de Gesprekken voor vandaag. We zijn hem bijzonder dankbaar voor deze krachttoer. Want het is niet eenvoudig om de historische en theologische complexiteit van toen voor ons vandaag helder uit de doeken te doen.

De Mechelse Gesprekken zijn méér dan een boeiend detail uit de geschiedenis van de oecumene. Ze zijn ook meer dan louter een gelukkige voorafspiegeling van het streven naar eenheid onder de christenen in

een tijd die we soms ten onrechte associëren met rigiditeit of een gebrek aan creativiteit. Misschien zijn de Mechelse Gesprekken zelfs een geval van wat zo mooi in het Engels *serendipity* genoemd wordt. Uit een goeddeels toevallige samenloop van omstandigheden en factoren ontstaat iets groots, dat echter een speciale openheid vergt om het te herkennen.

Het is voor een dergelijke openheid voor de Mechelse Gesprekken dat ik graag een lans breek. Ze zijn de moeite waard om te bestuderen, niet alleen vanuit het standpunt van de academische specialist, maar door iedereen die bekommerd is om de eenheid van de christelijke kerken. De Mechelse Gesprekken zijn bovendien – op een dieper, spiritueel niveau – het herinneren waard. Ze vormen immers op meerdere vlakken een inspiratiebron, waaraan we ons kunnen laven. Daarom verdienen ze om intenser te worden opgenomen in ons collectieve geheugen. We zouden er zelfs goed aan doen om de ‘spirit’ van de Mechelse Gesprekken te verinnerlijken, zodat we ze vaker als een referentiepunt gebruiken voor ontmoetingen allerhande en voor ons kerk-zijn. Kortom, we moeten ze koesteren, en wel om verschillende redenen.

Er is natuurlijk de link met Mechelen zelf, de stad en het aartsbisdom, en daardoor met de Belgische kerkprovincie als geheel. We moeten er ons van bewust zijn dat wat destijds in de Belgische context gebeurde, een gift was aan de wereldkerk. Dat besef moet uiteraard niet leiden tot misplaatste fierheid, maar er is niets mis mee om met gepaste trots in de stroom te gaan staan van wat toen bedacht en verwezenlijkt werd. Het betekent dat je bereid bent om een opportuniteit te grijpen als die zich voordoet, als je op die manier de zaken vooruit kunt helpen. Het betekent met andere woorden een ontvankelijkheid voor genade, voor inzicht dat niet groeit door louter persoonlijke inspanningen en merites maar in een geduldige dialoog.

De deelnemers van de Mechelse Gesprekken wisten dat ze aan iets uitzonderlijks participeerden. Ze wensten vooral dat zich een transformatie in de diepte zou beginnen manifesteren, die christenen ondanks historische breuken en theologische barrières dichterbij elkaar zou brengen. Bij die wens kunnen zich zonder twijfel vandaag véél mensen

van goede wil aansluiten. De droom dat christenen iets reëls kunnen betekenen om mensen vandaag te verenigen, is immers allerm minst een illusie uit lang vervlogen dagen. Het is een oproep waaraan we allen van dag tot dag werk moeten maken.

De Mechelse Gespreken onthullen daarenboven iets belangrijks over vriendschap. Vriendschap is meer dan respect, maar ze kan niet zonder. Ze is ook meer dan loyaliteit en trouw, en meer dan wederzijdse gevoelens van genegenheid. Maar opnieuw kan vriendschap niet zonder die aspecten. Ze vindt er zelfs een uitmuntende uitingsvorm in. Vriendschap gaat ook over een persoonlijk engagement en het geloof in dezelfde idealen. In dat opzicht leren de Mechelse Gesprekken ons misschien nog meer dan op andere vlakken. Want de inhouden waarover toen werd gedebatteerd zijn soms verouderd, en zeker de formuleringen waarmee dat gebeurde zijn dat. Maar wat overeind blijft, is een grondig engagement voor de christelijke oecumene gestoeld op persoonlijke vriendschapsbanden. Zo'n getuigenis kan de kerk en de wereld vandaag veel deugd doen.

Met deze laatste woorden kan ik dan ook dit boek 'vriendelijk' aanbevelen aan al wie begaan zijn met die indringende verzuchting en om zich aan te sluiten bij het aanhoudend gebed van onze Heer, "dat ze allen één mogen zijn."

Kardinaal Jozef De Kesel
Mechelen, 2 februari 2021

De Malines Conversations Group

Deze publicatie komt tot stand met de hulp van de Malines Conversations Group. Dat is een groep van een twintigtal anglicaanse en rooms-katholieke theologen, die zich tot doel hebben gesteld om in de geest van de oorspronkelijke Mechelse Gesprekken na te denken over manieren waarop de christelijke eenheid tussen hun beider kerken verder gestalte kan krijgen. De groep heeft de zegen gekregen van de respectievelijke kerkelijke autoriteiten – zowel anglicaanse als katholieke – en heeft connecties met officiële organen zoals ARCIC en IARCCUM. In de feiten echter functioneert de groep informeel en onafhankelijk. Dat heeft het grote voordeel dat er vrijelijk kan worden gesproken, ook over zaken die in de oecumene heel gevoelig liggen of controversieel zijn.

De groep is een tiental jaar geleden ontstaan en komt jaarlijks voor één week samen op een plek die een bijzondere betekenis heeft voor anglicanen en katholieken. Zo werd er in het verleden onder meer vergaderd in Canterbury, Rome, York en Boston. Het is geen toeval natuurlijk dat de eerste bijeenkomst doorging in België. De leden van de groep, afkomstig uit vier continenten, werden gastvrij ontvangen in de abdij van Chevetogne en bezochten vanzelfsprekend Mechelen, waar in het aartsbisschoppelijk paleis de tafel wordt bewaard waarrond de historische gesprekken plaatsvonden.

Wanneer de groep samenkomt, is dat niet alleen om te luisteren naar papers over geschiedenis en theologie, hoe belangrijk die ook zijn. De bedoeling is ook om samen te reflecteren, te discussiëren, te vieren en te bidden... Want het is pas door mekaar grondig en op alle vlakken te leren kennen en door vriendschappen op te bouwen dat er écht iets kan bewegen. Thema's die de voorbije jaren de revue passeerden zijn de transformerende kracht van het Woord van God, de specificiteit van het christelijk mensbeeld, de interpretatie van de ambtswijding in beide tradities en de betekenis van het begrip sacramentaliteit. Het is

geen overdrijving om te stellen dat de jaarlijkse studie- en gespreksweken een grote verrijking zijn voor alle deelnemers.

Precies omwille van die laatste reden is het de bedoeling van de Malines Conversations Group om die ervaring met zoveel mogelijk mensen te delen. De ontmoeting met de ander is altijd een uitnodiging voor het zelf om zich te herpositioneren. Niemand is ooit gebaat geweest bij een identiteit die identiek blijft. Dat toch te veronderstellen leidt tot pijn, hardnekkigheid en bolstervorming. Hoe belangrijk het daarentegen is om de eigen kwetsbaarheden onder ogen te zien en gevoelig te zijn voor die van de ander, is een boodschap die uitgerekend vandaag mag weerklinken. De Malines Conversations Group engageert zich om die boodschap door verschillende initiatieven uit te dragen, binnen en buiten het leven van de Kerk, die zij begrijpt als het ene Lichaam van Christus.

DE MECHELSE GESPREKKEN

Inleiding

In de buitengewoon kille decembermaand van 1921 verwelkomde Désiré-Joseph Mercier, kardinaal en aartsbisschop van Mechelen,¹ een kleine groep bezoekers uit de Church of England (verderop Kerk van Engeland) in zijn residentie. Jozef Van Roey, de vicaris-generaal en later de opvolger van de kardinaal, en Fernand Portal, priester van de Congregatie van de Lazaristen, voegden zich bij hen. De bedoeling was om een paar dagen van theologische discussie door te brengen over zaken die de anglicaanse en rooms-katholieke gemeenschappen van elkaar verwijderden. In maart en november van 1923 en in mei 1925 volgden hier drie verdere gespreksrondes op, met een aantal bijkomende deelnemers aan beide kanten. Maar de dood van zowel Mercier als Portal in 1926 – evenals de opkomst van aanzienlijke publieke controverse in zowel anglicaanse als rooms-katholieke kringen – veroorzaakte een keerpunt. Een korte sessie in oktober 1926, onder het voorzitterschap van Van Roey, bracht voor beide partijen weliswaar eensgezindheid over de verwoording van twee formele verslagen, maar ze leverde geen substantieel nieuw materiaal aan voor de discussie. Het experiment was duidelijk voorbij.

De Mechelse Gesprekken (of Malines Conversations zoals ze in het Engels bekend staan) worden meestal gezien als de voorloper van de Anglicaans-Rooms-Katholieke Internationale Commissie (ARCIC) in recente decennia. Velen onder ons weten allicht iets over ARCIC en we zijn ertoe geneigd om het vanzelfsprekend te vinden dat ononder-

1 In de Engelse tekst wordt voor Mechelen steeds Malines gebruikt. De auteur koos hiervoor omdat alle documenten uit die periode deze Franse vorm gebruikten. In deze vertaling is er niettemin voor geopteerd om consistent over 'Mechelen' te spreken.

broken discussies en hartelijke relaties tussen anglicanen en rooms-katholieken een goede zaak zijn. Het is vandaag moeilijk om te beseffen wat voor een moedige stap er in 1921 genomen werd. Hoewel we sinds 1921 al een hele weg van toenadering afgelegd hebben, is het tegelijkertijd toch belangrijk om te erkennen dat de problemen die toen besproken werden, ons op sommige vlakken nog altijd vergezellen. Het opnieuw overwegen van de vooruitgang die de Mechelse Gesprekken boekten en het opnieuw bekijken van een aantal onderwerpen die in deze ontmoetingen behandeld werden, helpt ons om te zien hoe en waarom sommige problematische zaken in de relaties tussen anglicanen en rooms-katholieken voortdurend op tafel blijven liggen, zonder dat ze op een bevredigende manier opgelost geraken. En dat ondanks de inzet van ARCIC en de grote intellectuele en spirituele bronnen die de verklaringen van dit overlegorgaan onderbouwen.

Deze korte reflectie over de Mechelse Gesprekken is geen poging om een gedetailleerde geschiedenis van de samenkomsten te geven. Er zijn namelijk meerdere excellente en toegankelijke verslagen, waarvan – niet in het minst – de herinneringen van sommige deelnemers zelf.² Wel is het de bedoeling om te kijken naar enkele interesses van diegenen die

2 Walter Frere, *Recollections of Malines*, London, Centenary Press 1935, is een veelzeggend persoonlijk stuk memoires. *Notes on the Conversations at Malines 1921–1925: Points of Agreement* door Viscount Halifax [Charles Lindley Wood], London en Oxford, A.R. Mowbray 1928, is een persoonlijke reflectie door een van de belangrijkste grondleggers van dit project. De tweetalige publicatie *The Conversations at Malines 1921–1925/Les Conversations de Malines 1921–1925*, Oxford, Oxford University Press 1927, is het officiële rapport aan de aartsbisschop van Canterbury zoals overeengekomen door de anglicaanse deelnemers. Het bevat samenvattingen van de papers die voorgedragen werden en van de groepsdiscussies. Lord Halifax publiceerde in 1930 een niet geautoriseerd compendium van de meeste papers (in het Engels en Frans) en een meer volledig overzicht van de notulen van de discussies, dat – verwarrend genoeg – dezelfde titel had als het officiële verslag van 1927, *The Conversations at Malines/Les Conversations de Malines 1921–1925*, London, Philip Allan 1930. Er bestaan twee diepgaande en betrouwbare moderne studies: John A. Dick, *The Malines Conversations Revisited*, Leuven, University of Leuven Press 1989, en Bernard Barlow, 'A Brother Knocking at the Door': *The Malines Conversations 1921–1925*, Norwich, Canterbury Press 1996. De belangrijkste biografie van Dom Lambert Beauduin is *Un pionnier. Dom Lambert Beauduin (1873–1960): Liturgie et unité des chrétiens* door Raymond Loonbeek en Jacques Mortiau, Louvain-la-Neuve, Editions de Chevetogne 2001, en heeft een uitstekend hoofdstuk over de Mechelse Gesprekken in vol. 1, pp. 449–530.

rechtstreeks betrokken waren, naar de onderliggende bezorgdheden die de samenkomsten vormgaven en, het allerbelangrijkste, naar de onopgeloste vragen die geïdentificeerd werden tijdens de sessies en die in onze eigen tijd nog steeds de zoektocht naar eenheid tussen de anglicaanse en rooms-katholieke gemeenschappen overschaduwden. En, zoals duidelijk zal worden, tenminste sommige onder hen hebben gevolgen voor een veel bredere oecumenische en theologische agenda.

De meest specifieke punten in de Mechelse Gesprekken zijn verbonden met twee fundamentele bedenkingen. Ten eerste, wat is de juiste relatie tussen de Kerk van God op een particuliere plaats en de Kerk van God op iedere plaats – de Kerk als het ene Lichaam van Christus uitgestrekt in tijd en ruimte? Ten tweede, duidelijk gerelateerd aan dit eerste punt, wat betekent het om *hetzelfde* geloof te erkennen in diverse gemeenschappen, gemeenschappen die gescheiden zijn door taal en cultuur, door verschillende historische trajecten en sociale omstandigheden? Een aantal van de meest betekenisvolle bijdragen aan de Mechelse Gesprekken richtten zich op deze problemen. De manier waarop ze benaderd werden, is – zoals we zullen zien – sterk beïnvloed door het theologische klimaat van die periode.

De meeste hedendaagse lezers zullen zich soms wat verbaasd voelen en zich afvragen waarom dit of dat specifieke onderwerp zoveel gewicht kreeg, of waarom sommige theologische eerste beginselen niet zo duidelijk afgelijnd werden als ze hadden kunnen zijn. Het is echter onmiskenbaar dat de debatten in Mechelen, gegeven de tijd waarin ze plaatsvonden, baanbrekend waren. Dat waren ze niet in het minst door de wijze waarop ze gevoerd werden: respectvol, onderzoekend, en zorgvuldig in het begrijpen van de draagwijdte en ernst van het standpunt van de ander. Ze legden de basis voor een geheel nieuwe soort van conversatie tussen van elkaar verwijderde christenen over de theologie van de Kerk. Vandaag, naarmate de verschillende christelijke denominaties zich meer bewust – soms pijnlijk bewust – worden van de uitdagingen om voor elkaar herkenbaar te zijn over culturele scheidingslijnen heen, zou het kunnen dat de Mechelse ervaring, vanuit gedeelde christelijke bekommernissen, wat meer licht werpt op cruciale kwesties.

Persoonlijkheden

De Mechelse Gesprekken zouden niet plaatsgevonden hebben, ware het niet omwille van de vriendschap tussen twee ongewone en heel verschillende mensen, een Engelse aristocraat en een Franse priester van eenvoudige afkomst. **CHARLES LINDLEY WOOD, TWEDE BURGGRAAF HALIFAX** (1839–1934), was een actieve leek in de Kerk van Engeland. Hij stond op goede voet bij haar leiders, maar was eveneens diep toegewijd aan het doel van diegenen in de Kerk van Engeland die aan het werk waren om haar liturgie en spiritualiteit in vollere overeenkomst te brengen met katholieke gebruiken. Hoewel deze groep een minderheid was in de gevestigde Kerk, klonk hun stem steeds luider. Halifax was sinds 1868 voorzitter van de English Church Union, een orgaan opgericht om de anglo-katholieke visie van de Kerk van Engeland te verdedigen en te promoten. Deze visie ontwikkelde zich in contrast met zowel de anglicaanse evangelicals, die ertoe geneigd waren de nationale Kerk in essentie te zien als een plaatselijk protestants orgaan, als met de oudere ‘High Church’ groep. Ondanks een krachtige traditie van sacramentele theologie, verdedigde deze groep de wettelijke vestiging van de Kerk als een noodzakelijk aspect van een ‘confessionele’ staat onder de regering van een legitieme christelijke vorst die de raad van de Kerk voorzit. Anglo-katholieken verzetten zich sterk tegen het idee dat de staat autoriteit heeft over zaken die verbonden zijn met vieringen en theologie. Ze drongen aan op de nood om relaties – en een graad van overeenstemming – met het bredere katholieke orgaan van het Westerse christendom te herstellen. Gedurende zijn lange leven voerde Halifax campagne voor deze bekommernissen en won hij affectie en respect, zelfs van zijn meest overtuigende tegenstanders, omwille van zijn klaarblijkelijke spirituele integriteit en persoonlijke vrijgevigheid.

ETIENNE FERNAND PORTAL (1855–1926) was lid van de Congregatie der Missie, ook wel gekend als Lazaristen of Vincentianen, naar hun stichter de heilige Vincent de Paul. Een groot deel van zijn pastorale

activiteit bracht hij door als seminarieprofessor. Want zijn gezondheid verhinderde hem om als missionaris in het buitenland te werken. Hij was in contact met, en had ook sympathie voor, personages zoals de ontzagwekkende Louis Duchesne (1843–1922). Dat was in zijn tijd de grootste kerkhistoricus van Frankrijk en een van de meest vooraanstaande in heel Europa. Duchesne was een man volledig toegewijd aan het garanderen dat de beste historische en kritische wetenschap een thuis zou vinden in de katholieke Kerk. Hij ontwikkelde ook een actieve interesse in de Russisch orthodoxe theologie.

In de vroege jaren 1890 bestudeerde Duchesne de provocerende essays van de grote Russische denker Aleksei Stepanovich Khomyakov, gepubliceerd in 1872 als *L'Église Latine et le Protestantisme*. In die essays zou Duchesne een duidelijk gearticuleerde kritiek gevonden hebben op het centralisme en autoritarisme in de Kerk. Daarnaast trof hij er een krachtig pleidooi aan voor het idee van een Kerk die minder gedefinieerd zou worden door gezaghebbende uitspraken en directieve richtlijnen maar meer door de 'katholieke' kwaliteit van haar leven, haar toewijding aan een gedeeld onderscheidingsvermogen en een dienstbaarheid gestoeld op wederkerigheid. Khomyakov geloofde dat zowel het Latijns katholicisme als het protestantisme erin faalden om dit te begrijpen: ze waren gewoon twee zijden van eenzelfde muntstuk. Geen van hen was in staat om de fundamentele aard van de gemeenschappelijke realiteit van de Kerk te bevatten. In de terminologie van Khomyakov heet dat 'sobornost', een term die stamt uit het Slavische adjectief *soborny*, dat gebruikt werd om het Griekse *katholikè* te vertalen in de kerk-Slavonische versie van de geloofsbelijdenis van Nicea. Hij beschouwde het Latijns katholicisme als het in stand houden van een top-down hiërarchisch systeem en het protestantisme als een rebelleren in de naam van de individuele vrijheid. Daarbij schonk geen van beide aandacht aan wat uniek is aan de ervaring van de Kerk als een lichaam waarin werkelijke wederkerige communie verwezenlijkt wordt. Precies daarin zag hij een oprechte bevrijding van individualisme en rivaliteit, maar ook van au-

toritaire controle en de drang naar conformiteit.³ In een tijd waarin elke verdediging van een onbevooroordeelde wetenschappelijke methode in het bestuderen van de Schriften of de geschiedenis van leerstellingen verdachtmakingen kon uitlokken, zou Portal, samen met velen van zijn vrienden, omwille van zijn vermeende sympathieën voor het modernisme, met tuchtmaatregelen geconfronteerd worden.

Halifax en Portal ontmoetten elkaar in 1890 op het eiland Madeira. Portal verbleef daar omwille van zijn gezondheid, net als de zoon van Halifax die aan tuberculose leed. Ze werden levenslange, intieme vrienden. Halifax kon aan Portal sommige van zijn ervaringen met en hoop voor de Kerk van Engeland uitleggen. Portal raakte overtuigd van de noodzaak dat de Kerk, zeker in Frankrijk, meer zou horen over de 'katholieke opleving' in de Kerk van Engeland. Met deze doelstelling en met de steun van Halifax, stichtte hij in 1895 de *Revue Anglo-Romaine*, een tijdschrift dat tot aan zijn onderdrukking in 1896 een verscheidenheid aan artikelen over geschiedkundige en theologische onderwerpen publiceerde. In het denken van zowel Halifax als Portal was deze onderneming nauw verbonden met een poging om van Rome de erkenning te krijgen dat anglicanen een ware priesterlijke orde bezaten.

In de vroege jaren van 1890 had paus Leo XIII vriendelijke ouvertures gemaakt naar de Oosterse orthodoxe kerken. Portal voelde zich daardoor gesterkt om te geloven dat de mogelijkheid bestond om ook tegenover de Kerk van Engeland een meer flexibele houding aan te nemen. Hij publiceerde (onder een pseudoniem) een pamflet waarin hij de argumenten voor de erkenning van anglicaanse wijdingen onderzocht en ogenschijnlijk concludeerde voor hun ongeldigheid. Hij deed dat achter op gronden die zo dun en historisch wankel waren dat een oordeelkundige lezer wel tot de conclusie zou kunnen komen dat het stuk in feite als een provocatie ontworpen was. Indien dit effectief zo was, dan is het

3 Portal had een belangrijke intellectuele en spirituele invloed op een aantal Franse katholieke geleerden wier werk bijdroeg aan de theologische herleving van de periode na de tweede wereldoorlog en – uiteindelijk – op de agenda van Vaticanum II, inclusief Jean Guittou en Yves Congar.

in zoverre gelukt dat de historicus Louis Duchesne een artikel schreef ten gunste van de geldigheid. Maar de aandrang om de zaak voor anglicaanse ambtswijdingen te onderzoeken, had als uiteindelijk resultaat de publicatie van *Apostolicae curae*, de pauselijke verklaring van september 1896 met het bekende negatieve oordeel over de geldigheid van de anglicaanse wijdingsritus.

Uit wat Portal later schreef, blijkt vrij duidelijk dat zijn hoop nooit gericht was op een volledig officieel onderzoek maar eerder op een meer vrijstaande en open discussie over theologische kwesties, een discussie die de anglicaanse en rooms-katholieke onderzoekers samen zou brengen.⁴ In het licht van de formele verklaring, werd het echter effectief onmogelijk om op dit punt door te gaan met dergelijke discussies. De *Revue*, die kortstondig probeerde te argumenteren dat de Romeinse beslissing niet onherroepelijk was, werd het doelwit van sterke afkeuring vanuit Rome en de aartsbisschop van Parijs eiste de opheffing van het tijdschrift. Portal stemde hiermee in.

Het is evenwel niet moeilijk om vast te stellen dat het Mechelse project een poging was om voort te zetten wat in de jaren 1890 afgeknapt was: de hoop op een zorgvuldige en goed onderbouwde discussie, een die niet gedomineerd zou worden door de noodzaak om tot een definitief besluit te komen. Portal liet zijn overtuiging dat rooms-katholieken op het Europese vaste land een eng en ontoereikend beeld hadden van de anglicaanse identiteit, in het verleden en het heden, niet los. Indien de kans zich hiertoe aanbood, dan was hij meer dan bereid om opnieuw samen te werken met Halifax. Dit laatste kreeg vorm in de 'Appeal to All Christian People' van de anglicaanse Lambeth-conferentie in 1920, de eerste bijeenkomst na de eerste wereldoorlog van alle anglicaanse bis-

4 Anselm Bolton, *A Catholic Memorial of Lord Halifax and Cardinal Mercier*, London, Williams and Norgate 1935, biedt in hoofdstuk 3 een fascinerend – zij het eigenzinnig persoonlijk – overzicht van het verhaal. Hij merkt op dat, dankzij het privé initiatief van Halifax, twee prominente anglo-katholieke geleerden, T. A. Lacey en Fr Frederick Puller, van de welbekende anglicaanse religieuze gemeenschap in Oxford, The Society of St John the Evangelist, uitgenodigd werden in Rome voor informele raadplegingen met de groep die de anglicaanse wijdingen herzagen.

schoppen ter wereld. De deelnemers aan deze conferentie waren zich zeer bewust van zowel de urgentie rond verzoening als van de noodzaak voor een verenigd christelijk getuigenis in de nasleep van het verschrikkelijke bloedbad van de oorlog. Ook waren ze overtuigd, zij het in mindere mate, van de behoefte aan meer kennis van, en steun voor, de verschillende Oosterse christelijke gemeenschappen. Die bekommernis betrof de Armeniërs en Assyriërs in het Midden-Oosten, die in recente decennia ontzettende vervolgingen geleden hadden, maar ook de Russen, die nu leefden onder een openlijk atheïstisch regime.

RANDALL DAVIDSON (1848–1930), aartsbisschop van Canterbury van 1903 tot 1928, was tijdens en na de oorlog een eloquente pleitbezorger geweest van deze gemeenschappen en de relaties met Oosterse christenen waren in deze periode warm.⁵ Veronderstellen dat Davidson in grote mate sympathiek stond tegenover een vriendelijke benadering van zoiets als de grote Communie van het Westers christendom in het zoeken naar christelijke verzoening en een gezamenlijk getuigenis, was vanuit dit opzicht redelijk. Toen de aartsbisschop formeel door Halifax benaderd werd over de plannen voor verdere Gesprekken, aarzelde hij echter. Aanvankelijk was hij niet bereid om ook maar enige hint te geven over de officiële status van de Gesprekken. Ook wilde hij zelf geen mogelijke deelnemers voorstellen, of een veto uitspreken over de namen die Halifax voorstelde. Het was niet abnormaal dat hij van de rooms-katholieke kant garanties wilde dat zij ook met een zekere graad van formele toestemming handelden vooraleer hij bereid was ook maar de indruk te geven van een formele bekrachtiging door woordvoerders te benoemen. Maar zodra die garantie werd gegeven, verdedigde hij het proces en was hij bereid om met betrekking tot anglicaanse leden van de groep suggesties door te geven.⁶

5 George Bell, *Randall Davidson, Archbishop of Canterbury*, Oxford, Oxford University Press 1935, is een magistrale behandeling van Davidsons leven en werk. Over de relaties met de Oosterse kerken, zie vooral hoofdstukken LII, LVIII, LXVII–LXIX, LXXV. Hoofdstuk LXXIX behandelt de Mechelse Gesprekken omstandig en geeft belangrijke correspondentie weer.

6 Bell, *Randall Davidson*, pp. 177–178.

In wezen was datgene wat de Lambeth-verklaring uit 1920 uiteenzette een visie waarin een weg naar eenheid niet de eenzijdige onderwerping van één christelijke gemeenschap aan de discipline van een andere zou inhouden. Het was integendeel een visie waarin een wederkerige verzoening van bedieningen uitgestippeld werd, gebaseerd op de Schrift, de katholieke geloofsbelijdenissen en de twee door Christus ingestelde sacramenten (doopsel en eucharistie). Het idee van een universeel episcopaat werd voorgesteld als het enige en effectieve middel om ‘de eenheid en samenhang van de Kerk te bewaren’⁷ maar de Lambeth bisschoppen bevestigden hun bereidheid om ‘van deze autoriteiten’ [i.e. van andere gemeenschappen] iedere ‘vorm van mandaat of erkenning die onze bediening zou aanbevelen aan hun gemeenschappen’⁸ te accepteren. Daarmee hoopten ze dat de bedienaars van andere gemeenschappen hetzelfde zouden doen. Een groot aantal mensen vatten dit op als zouden de anglicanen zich onder specifieke omstandigheden onderwerpen aan een soort van voorwaardelijke her-wijding door rooms-katholieke of oosters-orthodoxe hiërarchen. Evenzeer echter is de duidelijke betekenis van deze woorden dat ze een soort van openbare opdracht zouden accepteren vanwege niet-anglicaanse protestantse instanties.

Gezien de tijdscontext was dit een verbazingwekkend gewaagd voorstel. Het is dan ook gemakkelijk om te zien hoe iemand als Portal deze gelegenheid zou kunnen aangrijpen om de vraag rond anglicaanse ambtswijdingen vanuit een nieuw perspectief te heropenen. Dat zou niet moeten gebeuren door onmiddellijk de conclusies van *Apostolicae curae* te betwisten, maar door een praktisch pad van vooruitgang naar een gemeenschappelijke hereniging en een eendrachtige bediening aan te wijzen – eendrachtig in de zin dat het universeel erkend zou worden. Hoewel sommigen, zoals de welbespraakte en strijdlustige bisschop van Durham, Herbert Hensley Henson, een dergelijke visie zouden kunnen afwijzen als de combinatie van sentimentaliteit tegenover Oosterse christenen met een voortdurende rigiditeit tegenover

7 De tekst van het Lambeth Appeal is inbegrepen in Halifax’ verzameling van materialen uit 1930 (voortaan geciteerd als Halifax 1930); het citaat is te vinden op p. 69.

8 *Ibid.*

niet-episcopale belijdenissen in het Verenigd Koninkrijk,⁹ is het meer dan dat. Het betreft immers niet alleen de erkenning van de 'spirituele realiteit' van een niet-episcopale bediening, maar ook de noodzaak om een soort bedieningsgenade te *ontvangen* door de handen van die bediening zelf. En door ogenschijnlijk de mogelijkheid toe te staan van het ontvangen van enige sacramentele bevestigende ritus door katholieke of orthodoxe collega's suggereert het Lambeth voorstel een dramatische manier om de impasse omtrent 'geldigheid' te doorbreken.

De mate waarin Davidson dit voorstel zelf persoonlijk ondersteunde is moeilijk met zekerheid te zeggen. Het is onwaarschijnlijk dat hij geloofde dat het Lambeth voorstel onmiddellijk enig effect zou hebben. Maar wat zijn visie ook geweest moge zijn, halverwege de jaren twintig was hij verwickeld in een bittere interne controverse in de Kerk van Engeland waardoor elke gedachte aan voorwaardelijke her-wijding onhaalbaar werd en veraf kwam te staan. Tientallen jaren van kwaadgezinde en pover aangestuurde pogingen om een zekere mate van liturgische conformiteit in de Kerk van Engeland te bewerkstelligen (grotendeels gericht tegen anglo-katholieke vernieuwingen of – zoals ze die zelf zouden hebben beschouwd – een heropleving van liturgische praktijken) mondden uiteindelijk uit in enkele voorstellen voor een herziening van het **BOOK OF COMMON PRAYER**. Die revisie zou een beetje meer flexibiliteit in de eredienst mogelijk maken, een nieuwe ritus voor de eucharistie presenteren, enigszins aangepast in een 'katholieke' richting, en het bewaren van de eucharistische elementen voor uitsluitend pastorale doeleinden toestaan (met name de communie voor zieken en stervenden). Deze herzieningen werden door de meeste anglo-katholieken, vooral diegenen die het dichtste stonden bij Halifax zelf, als ontoereikend beschouwd, terwijl ze in de meer protestantse groepen met een zekere paranoia begroet werden en voorgesteld als een capitulatie aan de pauselijke leer.

9 Herbert Hensley Henson, *Retrospect of an Unimportant Life*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press 1943, p. 137. De hoofdstukken waarin dit geciteerd wordt, (pp. 137–150), documenteren Hensons vijandige reacties op de Mechelse ontmoetingen.

Davidson kwam hierdoor onder intense druk te staan. Hij was niet gretig om publiek over te komen als degene die door te impliceren dat er concessies waren gedaan in relatie tot rooms-katholieke autoriteiten, ook maar iets zou ondersteunen dat verdere aanstoot zou kunnen geven. Zijn eerste medewerking aan het Mechelse project en zijn voortdurende stille bemoediging (onder de omstandigheden allebei in feite moedig) moesten dus worden gecompenseerd, omwille van de noodzaak om bezorgde protestanten gerust te stellen dat er geen formele ‘onderhandeling’ onderweg was. Hij nam het risico ter harte dat een anglicaanse delegatie die volledig uit genomineerden van Lord Halifax bestond, een enigszins vertekend beeld zou geven van de Kerk van Engeland.

Een factor die ongetwijfeld Davidsons reactie beïnvloedde en die ook hielp om zijn aarzelingen te overwinnen, was de figuur van de gastheer die voor de gesprekken voorgesteld was, **DÉSIRÉ-JOSEPH MERCIER** (1851–1926), aartsbisschop van Mechelen sinds 1906. Dankzij zijn uitgesproken en moedige mobilisatie van Belgische kerkelijke middelen om weerstand te bieden aan de Duitse invasie en bezetting tijdens de eerste wereldoorlog, was Mercier tegen 1921 een persoonlijkheid met een wereldwijde reputatie. Voor hij bisschop gewijd werd, was hij al een leidinggevende persoon in de opleving van de thomistische filosofie aan de universiteit van Leuven. Hij had ook hard gewerkt om degelijke onderzoekers tegen de aanklacht van modernisme te beschermen. Hij heeft nooit de té eenvoudige scheiding aanvaard tussen ‘modernistische’ historische studie en de zogenaamde tijdloze waarheden van het scholastieke denken, dat in die tijd in veel katholieke kringen verankerd was. Dit feit zal hem zeker voorbestemd hebben om sympathiek te staan tegenover verschillende stijlen en benaderingen in de anglicaanse theologie. In de onmiddellijke naoorlogse periode had hij ook veel doorheen de Verenigde Staten gereisd om geld in te zamelen voor de restauratie van de universitaire bibliotheek te Leuven (die vernield was tijdens de Duitse invasie). Tijdens deze reizen ontmoette hij een aantal leiders, waaronder bisschoppen van de Protestantse Episcopal Kerk, de zusterkerk van de Kerk van Engeland in de Verenigde Staten. Zijn genereuze referenties naar hen als medechristenen, ‘broeders’ en

collega's, werden door Rome aangeklaagd als wijzend op een naar onverschilligheid ten opzichte van dogma's.¹⁰

Kortom, Mercier was op elk vlak een natuurlijk boegbeeld voor het Mechelse project: geleerd, onafhankelijk en internationaal alom gerespecteerd. In het leiden van de gesprekken, doorheen de stormachtige wateren van Vaticaanse verdenkingen en de negatieve reacties van rooms-katholieken in Engeland, stond hij voor een moeilijke taak. Maar vanaf het begin tot het einde toonde hij een volledige toewijding aan het project. Een van de meest controversiële en revolutionaire interventies in de Gesprekken was het resultaat van een rechtstreeks persoonlijk initiatief van zijn kant. Terwijl hij scrupuleus was in het duidelijk maken dat er geen institutionele resultaten voor de Gesprekken konden worden gegarandeerd, hoopte hij duidelijk op een institutionele beweging die de van elkaar gescheiden kerkgemeenschappen in de toekomst met elkaar zou verzoenen.

Net als Davidson benadrukte Mercier, ten behoeve van de autoriteiten in Rome, dat de ontmoetingen niet strikt genomen ontmoetingen van afgevaardigden of officiële vertegenwoordigers waren. Niemand die deel nam, had een mandaat van de hoogste autoriteiten ontvangen om enige vorm van onderhandeling aan te gaan, en niemand kon zich erop beroepen te spreken namens hun eigen Kerk als geheel. In het licht van felle kritiek van allerlei Britse protestanten en door enkele zeer misleidende berichtgevingen in de Britse pers, was dit een punt dat ook Davidson herhaaldelijk moest ophelderen. Maar, het is veelzeggend dat Davidson, na de tweede bijeenkomst, bezorgd over de ogenschijnlijk radicale suggesties die tijdens de tweede serie sessies werden besproken en over vijandige reacties van enkele hooggeplaatste figuren in de Kerk van Engeland, het initiatief nam om twee extra anglicaanse leden voor de groep te benoemen. Bovendien organiseerde hij wat we nu een briefing zouden noemen, een maand vooraleer de gesprekken zouden

10 Loonbeek & Mortiau, *Un pionnier*, pp. 454–456, vat Merciers moeilijkheden in relatie tot zijn bezoek aan Amerika samen.

plaatsvinden. Bij deze briefing waren meerdere andere anglicaanse onderzoekers met verschillende opvattingen betrokken.

Ook aan de rooms-katholieke delegatie werden er twee bijkomende leden toegevoegd. Het is niet duidelijk of deze twee rechtstreeks door Rome werden gemandateerd, aangezien de staatssecretaris van de paus, kardinaal Gasparri, in april 1922 de vriendelijke belangstelling van de paus en zijn aanmoediging voor de Gesprekken geuit had. Het is echter meer waarschijnlijk dat Mercier zelf de nieuwe leden had uitgekozen. Het idee dat er ook een stem van de orthodoxe kerken zou kunnen worden toegevoegd, werd kort door Portal geopperd maar vervolgens verlaten. Eveneens werd een vertegenwoordiging van buiten Frankrijk en België – misschien zelfs van Britse rooms-katholieken – overwogen, maar ook daar werd geen gevolg aan gegeven.

Het was niet moeilijk voor critici van de Mechelse Gesprekken om te argumenteren dat geen van beide groepen gezien kon worden als typerend voor de woordvoerders van hun Kerk. Toch is het belangrijk om te onthouden dat noch Portal noch Halifax op zoek waren naar iets dat op een besluitvormingsproces leek. Ze hadden hun vingers verbrand in de jaren 1890 toen hun pogingen om de kwestie van de anglicaanse wijdingen theologisch te laten herzien, geleid hadden tot een ongewenste officiële uitkomst. Het was redelijk te verwachten dat degenen die bij de bijeenkomsten betrokken waren, misschien vooral aan de anglicaanse kant, ook degenen zouden zijn voor wie de besproken kwesties van diepgaand theologisch belang waren, en dat zij de soort wetenschappelijke achtergrond hadden die hen in staat stelde om deze zaken met professionele expertise te bespreken.

Bisschop Hensley Henson van Durham was een controversieel iemand die bekend staat om zijn zure en compromisloze opvattingen en om zijn uiterst onsympathieke houding tegenover anglo-katholieken. Toen aartsbisschop Davidson de andere Engelse bisschoppen had geïnformeerd over de Gesprekken, schreef hij in zijn dagboek in januari 1923 dat hij aan de aartsbisschop verteld had dat de leden van de groep “niet bekwaam waren om voor het anglicanisme te spreken.” Zijn reden was

dat twee van hen toegewijde anglo-katholieken waren die al een substantiële overeenkomst hadden met Rome en dat de derde “een zeer cryptische soort anglicaan” was.¹¹ Toen de nieuwe leden van de groep later in hetzelfde jaar werden aangekondigd, herhaalde Henson op gelijkaardige wijze dezelfde mening in zijn dagboek en schreef hij een krachtig geformuleerde protestbrief aan de krant *The Times*.

Het taalgebruik van Henson, zowel publiek als privé (hij gebruikt het woord ‘onderhandelingen’) suggereert zeker dat het voor hem nog niet doorgedrongen was dat het punt van de Mechelse Gesprekken verkenkend en informeel was. Maar tegenover tenminste sommige van de deelnemers is hij ook minder eerlijk. De “zeer cryptische soort anglicaan” die in het dagboek wordt genoemd, was de rector van de kathedraal van Wells en een voormalige rector van Westminster Abbey, **JOSEPH ARMITAGE ROBINSON** (1858–1933). Robinson was een geleerde in de patristiek en de middeleeuwen met een enorme internationale reputatie. Hij was inderdaad moeilijk te situeren op de kaart van anglicaanse partijconflicten. Hij groeide op in een duidelijk evangelische omgeving en nam vervolgens de theologie van de grote Bijbelse theologen van Cambridge in de latere negentiende eeuw (Westcott, Lightfoot en Hort) in zich op, inclusief hun visie op Christus als de hersteller van de universele menselijke gemeenschap en de kosmische harmonie. Robinson evolueerde naar een anglo-katholieke positie in sommige, maar beslist niet alle opzichten. Zijn theologie van de eucharistie bijvoorbeeld was beslist in de calvinistische traditie en stond helemaal niet welwillend tegenover een krachtige bevestiging van een objectieve sacramentele aanwezigheid die het object van aanbidding kon zijn. Zijn geleerdheid bleek nuttig voor anglo-katholieke critici van het voorgestelde nieuwe Prayer Book. In Mechelen zou hij een helder overzicht geven van het nieuwtestamentische bewijs voor een kenmerkende Petrinische roeping of charisma. De verslagen van de feitelijke gesprekken, evenals zijn eigen schriftelijke herinneringen, maken duidelijk dat hij bereid was om tot een sterk veranderde theologie van het Petrusambt te komen, welis-

¹¹ Henson, *Retrospect*, vol. 2, p. 139.

waar zonder juridische elementen. Wat de mening van Henson ook was, in geen enkel opzicht was Robinson wat sommigen in die jaren een 'anglo-pausgezinde' noemden.¹²

WALTER HOWARD FRERE (1863–1938) stond ongetwijfeld dichter bij Halifax. Toch betekende zijn achtergrond als medeoprichter en overste van de Gemeenschap van de Verrijzenis (een anglicaanse religieuze orde met een ethos tussen de Benedictijnse en de Dominicaanse spiritualiteit), samen met zijn reputatie als een expert in middeleeuwse liturgie, dat hij bekend was met een bredere wereld dan enkel die van anglo-katholieke parochies. Die parochies worstelden dikwijls om de vrijheid te verwerven om de Latijnse ritus ten volle in ere te herstellen. Frere had ook een intense wetenschappelijke interesse in de geschiedenis van de Russische Kerk. Zijn steun voor het herziene gebedsboek maakte hem tot op zekere hoogte verdacht in de meest strikte anglo-katholieke kringen. Bovendien plaatste zijn benoeming tot bisschop van Truro in 1923 hem in een lastige maar belangrijke positie als de vertolker van de hoop en de bezorgdheden van de anglo-katholieken naar de bisschoppen toe én als een informeel communicatiekanaal van de bisschoppen van die streek. De verslagen van de discussies tonen dat Frere Robinsons houding tot het Petrusambt volledig deelde en bereid was om dit krachtig te verwoorden, hoewel hij zelf geen presentatie gaf aan de groep. Aan het prille begin van de discussies bood hij ook zijn persoonlijke analyse van de 'Appeal to All Christian People' aan. Nogal optimistisch beweerde hij dat anglicaanse bisschoppen geen moeite zouden hebben om een sacramentele regularisering van hun standpunt te aanvaarden in het geval dat er een volledige theologische verzoening werd overeengekomen.

12 T. F. Taylor, *J. Armitage Robinson: Eccentric, scholar and churchman, 1858–1933*, Cambridge, James Clarke & Co. 1991, biedt een evenwichtig en omvangrijk beeld van Robinsons theologie. Voor zijn betrokkenheid bij de Mechelse Gesprekken, zie pp. 86–100. Dit hoofdstuk bevat waardevolle uittreksels uit Robinsons dagboek en verbindt zijn overtuigingen over het Petrusambt met het werk van ARCIC. Voor zijn eucharistische theologie, zie o.a. pp. 82–83, 84–85.

Davidsons extra benoemingen in 1923 waren **CHARLES GORE** (1852–1932), die tot 1919 bisschop van Oxford was, en **BERESFORD JAMES KIDD** (1864–1948), directeur van Keble College in Oxford. Beiden identificeerden ze zich onbetwistbaar met het anglo-katholicisme, maar zoals Frere stonden ze op een zekere afstand van Halifax' bijna ononderbroken optimisme over de mogelijkheden tot verzoening. Ze waren dus minder toegewijd dan Halifax aan de meer luidruchtige en onbuigzame elementen in de anglo-katholieke groep. Het was inderdaad zo dat Gore een van diegenen was die bij Davidson protesteerde over het verslag van de tweede ronde van de Gesprekken. Hij had de prijs betaald, die gewoonlijk betaald wordt door intelligente critici die onmiddellijk worden aangeworven om het evenwicht van een groep te verbeteren. Gore was de belangrijkste inspiratiebron geweest voor de oprichting van de Gemeenschap van de Verrijzenis, en hij had eveneens een enorm invloedrijke stem bij het bepleiten van de aanvaarding door orthodoxe anglo-katholieken van sommige aspecten uit de historisch-kritische wetenschap. Als overtuigd christelijk socialist, zou zijn houding resoneren met Portals enthousiasme voor de sociale leer van Leo XIII, hoewel er geen bewijs is dat de twee mannen deze onderwerpen effectief besproken hebben. Zoals bij Frere bracht zijn rol als bisschoppelijk woordvoerder voor de 'katholieke' positie hem een zekere graad van argwaan, zowel van de kant van de bisschoppen als van de anglo-katholieken. Het is duidelijk dat Gores deelname aan de Mechelse Gesprekken krachtig en onafhankelijk was tot op een hoogte die Halifax enigszins bezorgd maakte, maar zijn opvattingen werden duidelijk ondersteund door zowel Robinson als Frere. Een zeer volledige uiteenzetting van zijn moeilijkheden met het Romeinse systeem tijdens de vierde ontmoeting (die een even volledige en voorzichtige reactie van de rooms-katholieke deelnemers teweegbracht) werd duidelijk door sommige anglicanen (niet in het minst Halifax, die ongerust was over zo een expliciet kritische interventie) gezien als de cruciale 'streep in het zand'. Desalniettemin werd de interventie van Gore omwille van haar duidelijkheid en energie ook verwelkomd door de niet-anglicaanse deelnemers.

Zoals Robinson was Kidd een expert in de patristiek, zij het niet van een vergelijkbare internationale status. Hij had een interesse in sommige kwesties aangaande geschiedenis en kerkelijk recht, die zich eerder op de achtergrond van de gesprekken bevonden. Iets meer aanleunend bij Halifax dan andere anglicaanse deelnemers, was een van Kidds grootste bijdragen het redelijk kort maar verfijnd essay over de verschillende manieren waarop pauselijk gezag theologisch en wetenschappelijk gezien werd in het Engeland van vóór de Reformatie. Het doel daarvan was om precies te verduidelijken wat de Engelse hervormers dachten te weigeren in het toelaten van pauselijke bevoegdheid. Kidd weerspiegelde in feite aspecten van een specifieke traditie in de anglo-katholieke apologetiek, die enige populariteit kende in de eerste decennia van de twintigste eeuw. Dit hield in dat de zestiende-eeuwse hervormingen van de Engelse Kerk door de staat waren opgelegd en in het algemeen niet geïnitieerd, laat staan goedgekeurd werden door de eigen kerkelijke bestuursorganen, zodat de Kerk zelf niet schuldig kon worden aan een opzettelijk schisma of aan de expliciete afwijzing van de discipline van de westerse Kerk. De twee provincies van Canterbury en York waren in feite onder dwang gescheiden van de rest van de westerse Kerk omwille van een onwettige uitoefening van het koninklijk gezag. Kidd presenteerde dit (geschiedkundig wankel) verhaal niet volledig in detail, en hij zou het er zeker niet onvoorwaardelijk mee eens geweest zijn. Maar zijn analyse rond hoe pauselijke autoriteit verkeerd begrepen werd, stond hem toe te argumenteren dat de Kerk van Engeland die *nu* een of andere vorm van het Petrusambt en spiritueel gezag erkent, op geen enkele manier een verraad is aan de verwerping door de Reformatie van de onevenredige aanspraken die het pausdom in middeleeuwse en moderne tijden maakte.

De waarheid is dat, ondanks de klachten over het niet-representatieve karakter van de anglicaanse vertegenwoordiging in de Mechelse Gesprekken, geen van de leden van de groep als onkritisch kon worden beschouwd met betrekking tot het toenmalige rooms-katholieke systeem, en de meesten waren ook niet bang om hun kritiek expliciet te uiten. Ze hadden het geluk rooms-katholieke respondenten te hebben die hun zorgen met sympathie konden ontvangen en meer deden

dan alleen standaard officiële argumenten herhalen. **JOZEF-ERNEST VAN ROEY** (1874–1961) deelde veel van Merciers interesses en had net als hij een vooraanstaande academische staat van dienst in Leuven. Evenzeer als Mercier werd ook hij sterk beïnvloed door de Ierse benedictijn en spirituele schrijver Columba Marmion, die het grootste deel van zijn leven in Belgische kloosters doorbracht en wiens theologische leer een rijke verwevenheid vertoont tussen leerstellige en spirituele thema's. De tussenkomsten van Van Roey tijdens de discussies in Mechelen waren voornamelijk gericht op vragen die te maken hadden met de jurisdictie van de paus. En tijdens de vierde gespreksronde presenteerde hij een paper met een theologisch perspectief op de betrekkingen van de paus met het episcopaat, een onderwerp dat tijdens de bijeenkomsten meerdere keren aan bod kwam.

De twee rooms-katholieke 'laatkomers' bij de Gesprekken, geïntroduceerd op hetzelfde moment waarop Gore en Kidd zich bij de anglicaanse zijde voegden, waren beiden vooraanstaande kerkhistorici. **PIERRE BATIFOL** (1861–1929) was hoofd geweest van het Institut Catholique te Toulouse, en was de oprichter van zowel de *Revue Biblique* (samen met Marie-Joseph Lagrange), dat tot doel had een Frans katholiek publiek kennis te laten maken met Bijbelkritiek, als de *Revue de littérature ecclésiastique*. Vanuit een hedendaags perspectief lijkt zijn selectie door Mercier als lid van de groep, enigszins provocerend. Want hij was ontslagen uit zijn positie aan het Institut Catholique als een vermoedelijke modernist en kreeg, net als Duchesne, zware kritiek omdat hij gangbare kritische methoden introduceerde om deze toe te passen op de geschiedenis van de Kerk en zelfs op de historische ontwikkeling van haar leerstellingen. Maar in termen van pure technische wetenschappelijke competenties werd hij klaarblijkelijk gezien als een goede match voor Robinson, die hij overigens al kende. Battifol was degene die tijdens de derde gespreksronde werd afgevaardigd om te reageren op Robinsons essay over het Petrusambt – wat hij uitvoerig deed, in maar liefst twintig pagina's in de gepubliceerde versie. Hij behandelde uitvoerig alle voorbeelden van Robinsons en Kidds papers over de patristische exegese van de respectievelijke passages. Bij de vierde bijeenkomst kreeg Battifol de al even veeleisende taak om te responde-

ren op het artikel van bisschop Gore over de grenzen van leerstellige diversiteit. Terecht kan gezegd worden dat Batiffol in de derde en vierde reeks sessies te Mechelen de dominante theologische stem was aan rooms-katholieke zijde.

HIPPOLYTE HEMMER (1864–1945), een Franse parochiepriester die les had gegeven aan het Institut Catholique te Parijs en een bekend expert was op het gebied van de apostolische vaders, zorgde voor verdere, gedegen patristische expertise, vooral met betrekking tot vragen die te maken hadden met de ontwikkeling van het Petrusambt. Hij leverde een bijdrage over dit onderwerp tijdens de vierde reeks sessies en het verslag laat zien dat hij in zijn mondelinge presentatie over dit onderwerp vrijelijk uitweidde. Tevens leren we uit het verslag dat hij het potentieel opmerkte van de anglicaanse theorie en praktijk om een minder gecentraliseerde benadering van autoriteit in de katholieke Kerk aan te moedigen, terwijl hij in een latere sessie eveneens de moeilijkheden observeerde die de rooms-katholieken ondervonden met de verscheidenheid aan leerstellige standpunten die in de Kerk van Engeland worden getolereerd.

Hoewel hij zelf niet aanwezig was bij de gesprekken, moet er wel nog een andere naam vermeld worden, met name die van **DOM LAMBERT BEAUDUIN** (1873–1960). Beauduin was op dat moment monnik van de abdij Keizersberg in Leuven en professor aan de benedictijnse universiteit van Sant' Anselmo in Rome. Mercier kende hem al een tijdje en was onder de indruk van zijn oecumenisch enthousiasme en zijn toewijding aan liturgische hervormingen. Beauduin zou vooral bekend worden als de stichter van een nieuwe benedictijnse gemeenschap, eerst in Amay-sur-Meuse, later in Chevetogne, waarin zowel oosterse als westerse liturgische praktijken werden gevolgd, en waarin de dialoog tussen afzonderlijke christelijke tradities werd gezien als het hart van het apostolaat van de gemeenschap.

Mercier gaf Beauduin de opdracht om voor de vierde reeks sessies in 1925 een paper te schrijven over een mogelijk nieuw model voor wederkerige hereniging. Beauduin produceerde zijn inmiddels gevierde essay

L'Eglise anglicaine réunie non absorbée, dat Mercier voorlas (zonder de auteur te noemen) aan een ietwat opgeschrikte bijeenkomst tijdens de derde sessie op 20 mei.¹³ Mercier zelf was duidelijk gecharmeerd door het geschetste model, maar de andere niet-anglicaanse deelnemers waren minder onder de indruk (Batiffol omschreef Beauduins ideeën als “*pleine utopie*”). De anglicanen schijnen evenzeer verrast te zijn door dit voorstel, dat een ‘patriarchaat’ van Canterbury voor ogen had, vergelijkbaar met de regelingen die werden getroffen voor die groepen uit de oosterse kerken die sinds de zeventiende eeuw een canonieke hereniging met Rome hadden aanvaard. Bisschop Gore merkte op dat dit nauwelijks kon worden besproken zonder verwijzing naar de bisschoppen van de bredere anglicaanse gemeenschap. Dat was een vrij zeldzame erkenning dat de kwesties die in Mechelen werden besproken, ook anderen troffen, en niet alleen Engelse anglicanen. Aangezien de tekst van Beauduins memorandum niet werd verspreid (en daarenboven niet was opgenomen met het andere materiaal in het overeengekomen rapport dat in 1927 werd gepubliceerd), was een vollediger debat niet gemakkelijk. Toen de paper door Halifax werd gepubliceerd in de persoonlijke verzameling van het materiaal dat hij in 1930 redigeerde – zonder de toestemming van zijn mededeelnemers – was hij even controversieel als men had verwacht. Maar de tekst is tekenend voor de hoop van tenminste sommigen in de groep van deelnemers aan de Mechelse Gesprekken, en hij bouwt ongetwijfeld voort op de thema’s die in de eerste twee gespreksrondes aan de orde waren gekomen. Ondanks al zijn flagrante tekortkomingen als historisch essay, droeg de paper als een levendig en overtuigend beeld van een alternatief model bij aan het bredere oecumenische tafereel – tegenover dat van een loutere ‘onderwerping’ aan de Stoel van Rome. Van alle teksten die in Mechelse Gesprekken werden besproken, is het waarschijnlijk degene die op lange termijn de grootste invloed heeft gehad – ironisch genoeg, vermits hij niet door een deelnemer geschreven werd.

13 Voor het volledig verhaal van Merciers benadering van Beauduin en de samenstelling van dit essay, zie Loonbeek & Mortiau, pp. 468–471, 479–481; en over de receptie van Beauduins tekst, pp. 490–498.

Context

Zoals inmiddels duidelijk zal zijn, werden de Mechelse Gesprekken aan rooms-katholieke zijde regelmatig overschaduwd door het spook van ‘modernisme’. De term, notoir moeilijk te definiëren, werd vooral in het begin van de twintigste eeuw gebruikt om een spectrum aan wetenschappelijke opinies aan te duiden die beschouwd werden als een onderwerping van de geschiedenis van leerstellige formuleringen aan gewone menselijke processen van intellectuele en fantasierijke ontwikkeling. Onverbloemd gezegd, betekende dit dat vrijwel elke poging om de geschiedenis van een tekst uit de Schrift, een praktijk of een leerstelling binnen de Kerk te onderzoeken volgens de methodes die in andere geesteswetenschappelijke disciplines werden gebruikt, als ‘modernistisch’ kon worden bestempeld.

In het laatste decennium van de negentiende eeuw had Paus Leo XIII de katholieke Bijbelwetenschap beperkt aangemoedigd, op grond van de overweging dat rationalistische aanvechtingen van de waarheid van de Schrift alleen effectief konden worden tegengesproken door een meer professioneel ontwikkeld niveau van kennis onder katholieken. Maar het bleek moeilijk om vast te leggen op welk punt dit nieuwe professionalisme afstand moest nemen van bepaalde vragen, omdat die vragen betrekking hadden op onbetwistbare leerstellige kwesties. De algemeen gangbare conclusie in niet-katholieke studies van de jaren 1890 dat Mozes niet letterlijk de auteur van de eerste vijf boeken van de Bijbel kon zijn, was een van deze kwesties, deels omdat in de evangeliën wordt gesteld dat Jezus Mozes duidelijk op deze manier identificeerde.

De hierboven reeds genoemde *Revue Biblique* kende in haar eerste dagen enkele moeilijke ogenblikken. Kritische historici zoals Duchesne kwamen eveneens onder verdenking en censuur. Dit kwam omwille van hun bevragingen van het waarachtigheidsgehalte van de traditionele levensverhalen van de heiligen en van het schrijven over de geschiedenis van de Kerk op een wijze waarbij het accent volledig komt te liggen

op de gewone menselijke motivatie inclusief de onzekerheden en ambiguïteiten van elke menselijke besluitvorming. Eerder in de negentiende eeuw hadden sommige katholieke geleerden in Duitsland de basis gelegd voor iets als een kritische geschiedenis van de leerstellingen, waarbij ze ervan uitgingen dat formuleringen in de loop der jaren veranderen en dat het nodig is om essentiële en niet-essentiële elementen in dit verhaal te scheiden. De grote theoloog Ignaz von Döllinger (1799–1890) had halverwege de eeuw een substantiële bijdrage geleverd aan dit soort kritische benadering van de dogmageschiedenis. Maar hij had zich ook opgeworpen als een leidende intellectuele figuur in de Europese oppositie tegen de verklaring van de onfeilbaarheid van de paus in 1874. Döllinger had zijn dagen beëindigd onder de veroordeling van excommunicatie. Zijn (nochtans voorzichtige) betrokkenheid bij de oudkatholieke beweging en zijn rol in het bemiddelen van leerstellige overeenstemming tussen katholieken tegen onfeilbaarheid en anglicanen en oosters-orthodoxen, betekende dat hij voor de volgende generatie zowel een baanbrekend als een controversieel figuur zou zijn.¹⁴ Het prikkelende feit dat hij in 1863 een bijeenkomst van liberaal-katholieke geleerden bijeengeroepen had in Mechelen, is waarschijnlijk niet aan de aandacht ontsnapt van degenen die het initiatief van Mercier wantrouwden.

Het was grotendeels vanuit deze intellectuele context dat de katholieken voortkwamen die sympathiek stonden tegenover de herziening van het standpunt met betrekking tot de anglicaanse wijdingen. De tot nieuw leven geblazen en versterkte scholastieke theologie, die ook werd gepromoot door Leo XIII, vond het moeilijk om een leerstellige vraag te benaderen op een manier die langdurige perioden van onduidelijkheid en geleidelijke onderscheiding toeliet. Daarom was Newmans ontwikkelingstheorie niet populair in 'officiële' katholieke-theologische kringen

14 Voor een recente studie, zie T. A. Howard, *The Pope and the Professor: Pius IX, Ignaz von Dollinger, and the Quandary of the Modern Age*, Oxford, Oxford University Press 2017.

– en werd ze ook door enkele meer liberale denkers met meer enthousiasme dan begrip omarmd.¹⁵

De zaak rond het opnieuw onderzoeken van de anglicaanse wijdingen veronderstelde dat de anglicaanse afwijzing van aspecten van een laat-middeleeuwse spiritualiteit en cultuur van priesterlijke identiteit en macht uiteindelijk niet zou neerkomen op de algehele afwijzing van een klassieke orthodoxe leer van het priesterambt. Bij een dergelijke veronderstelling ging men er de facto vanuit dat het theologische discours geschiedenis heeft, en dat een verantwoordelijke hedendaagse theoloog deze geschiedenis met enig onderscheidingsvermogen zou moeten benaderen. Het is van belang om te begrijpen wat anglicanen dachten dat ze afwezen, evenzeer als wat rooms-katholieken dachten dat ze op hun beurt veroordeelden. En als dan aangetoond zou kunnen worden dat zowel de afwijzing als de veroordeling in belangrijke aspecten misplaatst waren, dan zou er een duidelijke reden zijn om beide opnieuw te bekijken. Edoch, dit zou impliceren dat eerdere uitspraken over het onderwerp kwetsbaar bleken voor het maken van fouten of het stimuleren van misverstanden; wat op zijn beurt volgens de meer traditioneel ingestelde katholieken zou betekenen dat andere leerstellige bepalingen onzeker werden en dat de helderheid en consistentie van dogma's ondermijnd zouden worden. 'Modernisme' werd alzo beschouwd als fundamenteel relativistisch. Onder de liberaal katholieke geleerden waren er zeker personen die deze beschuldiging aannemelijk maakten. Zo kan bijvoorbeeld verwezen worden naar schrijvers als Alfred Loisy (geëxcommuniceerd in 1908), die de dogmageschiedenis gingen zien als een continuüm van religieuze praktijk en speculatie, zonder duidelijk historisch identificeerbare 'kern' of absolute normen waarop een beroep zou kunnen worden gedaan.

Het debat over anglicaanse ambtswijdingen was dus in feite meteen een geruisloos debat over de beperkingen van de historische theologie

15 Zie heel recent de uitstekende studie door Keith Beaumont, 'The Reception of Newman in France at the Time of the Modernist Crisis', in Frederick D. Aquino and Benjamin J. King (eds.), *Receptions of Newman*, Oxford, Oxford University Press 2015, pp. 156–176.

als een kritische discipline. Uiteindelijk werd dit debat beslecht in de jaren 1890, op grond van de veronderstelde ontoereikendheid van de bewoordingen van het anglicaanse ordinaal (d.w.z. het liturgisch boek voor de vieringen van de ambtswijdingen), alsmede op grond van het eerdere oordeel over het onderwerp (waarvan de documentatie pas naar voren kwam tijdens de Vaticaanse discussies in de jaren 1890¹⁶), dat vrij laat onder het bewind van koningin Mary Tudor geveld was. Duchesne's gunstige blik op de anglicaanse positie was in hoge mate wat verwacht kon worden van een kerkhistoricus gevormd in de liberaal katholieke mal: Portals perspectief was hetzelfde. Zelfs Mercier, wiens kwalificaties als thomist onberispelijk waren, had enkele mensen van de Leuvense faculteit verdedigd, die beschuldigd werden van modernistische neigingen en helemaal niet sympathiek stonden tegenover de antimodernistische ijver die bloeide tijdens het pausdom van Pius X. In feite waren de Mechelse Gesprekken een soort zwanenzang voor deze stijl van kritische kerkgeschiedenis. Het feit dat er pas in het laatste deel van de eeuw op een meer formeel of institutioneel niveau gevolg aan werd gegeven, was niet eenvoudigweg het resultaat van de vijandigheid van Engelse rooms-katholieken, hoe belangrijk die destijds ook was, maar van het aanhoudende wantrouwen van geleerden die bereid waren om doctrine en discipline te benaderen met een beperkte maar reële erkenning van de rol die contextuele en contingente factoren speelden in hun evolutie.

De Kerk van Engeland had een aantal vergelijkbare spanningen ervaren, al waren deze niet op hetzelfde niveau van intensiteit. Kritische historische wetenschap werd in toenemende mate aanvaard als een legitiem onderdeel van theologische studie. Figuren als B.F. Westcott en J.B. Lightfoot hadden in de latere negentiende eeuw geholpen om elke veronderstelling te verdrijven dat een nauwkeurige studie van de Schrift en de vroege Kerk met behulp van de beste beschikbare kritische methoden noodzakelijkerwijs een vijand van het orthodoxe geloof of de katholieke discipline en ecclesiologie was. Charles Gore had in 1889 een bundel es-

16 Zie Bolton, *A Catholic Memorial*, pp. 88–90.

says uitgegeven (*Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*) van theologen die zich identificeerden met de meer katholieke groep in de Kerk van Engeland en die de rol van kritische Bijbelwetenschap en een zekere graad van leerstellige verheldering en vereenvoudiging op sommige vlakken omarmden, terwijl ze tegelijk krachtig aandrongen op de orthodoxie van het geloof. Dit veroorzaakte enige vijandigheid onder de meer traditionele anglo-katholieken, die even onbeweegbaar waren over de onfeilbaarheid van de Schrift als hun evangelische tegenhangers, en die kritische wetenschap zagen als het negeren of kleineren van de spirituele en symbolische exegetische traditie.

Toen een groep jongere theologen uit Oxford in 1912 daarenboven nog een boek met essays publiceerde onder de titel *Foundations: A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought*, zagen sommigen dit als een bewijs dat de aanvaarding van kritische wetenschap onverbiddelijk leidde tot onverschilligheid of relativisme ten aanzien van dogma's. Het werk werd fel bekritiseerd door een andere jongere geleerde, Ronald Knox (die later rooms-katholiek werd). Knox had banden met Halifax en was een welsprekende exponent van de 'anglo-pauselijke' positie. Toch zou het in grote lijnen juist zijn om te stellen dat de anglo-katholieke theologie de neiging had om Gore te volgen, waardoor zowel de evangelische overgave aan volledige Bijbelse letterlijkheid als de *Foundations*-stijl van een mild confessioneel revisionisme werd vermeden. Met andere woorden, de evangeliën mochten niet gezien worden als kwetsbaar voor kritische deconstructie zoals oudtestamentische teksten dat mogelijk waren, en de fundamentele leerstellingen van de incarnatie en de drie-eenheid werden ondubbelzinnig bevestigd. Zoals we later zullen zien, was het deze algemene benadering die de reactie vormde van Gore op de Mechelse Gesprekken. Maar eigenlijk was deze houding niet onrepresentatief voor een groot aantal anglicanen en men zou zelfs kunnen zeggen dat ze min of meer gemeengoed was onder de anglicaanse deelnemers aan de gesprekken.

Met andere woorden, terwijl de rooms-katholieke deelnemers zich bewust zullen zijn geweest van de uitdagingen voor hun geloofwaardigheid vanuit anti-modernistische hoeken, was dit soort theologische

kritiek geen probleem voor de anglicaanse kant. Zoals inmiddels duidelijk zal zijn, is de vraag hoe ‘representatief’ de deelnemers in beide groepen waren complex. Het kan plausibel beweerd worden dat in die tijd de anglicanen in feite wat meer en de rooms-katholieken eerder minder representatief waren dan critici, zeker in Engeland, geneigd waren te veronderstellen.

De contextuele factor die de anglicanen veel meer beproefde, had te maken met de perceptie van het anglo-katholicisme als een bron van wetteloosheid. Anglo-katholieken hadden steeds meer het initiatief genomen om de anglicaanse liturgie aan te passen op een manier die deze dichter bij de post-reformatorische rooms-katholieke praktijk en zelfs bewoordingen bracht, met behulp van goedgekeurde Romeinse ceremoniën en soms met teksten uit de Latijnse mis. Ondanks ingenieuze pogingen om te beargumenteren dat dit niet alleen een legitieme aanpassing aan pastorale behoeften was, maar ook een erkenning van de voortdurende verplichting van de Kerk van Engeland tot het katholieke canoniek recht, kon het voor de gemiddelde Britse burger alleen overkomen als een weigering om zich aan de wettelijk gesanctioneerde vormen van de anglicaanse eredienst te houden. Desondanks waren de ondoordachte pogingen om deze liturgische vormen af te dwingen (die leidden tot het opsluiten van een klein aantal weerspannige parochiepriesters) er tegen het eerste decennium van de twintigste eeuw niet in geslaagd om overeenstemming omtrent het gebruik te verzekeren. Voorstellen voor een nieuw *Book of Common Prayer* die enkele zeer beperkte concessies deden aan de anglo-katholieke agenda, werden ontwikkeld in de periode voorafgaand aan de Eerste Wereldoorlog. Dat gebeurde nadat een koninklijke commissie in 1905 had aanbevolen dat stappen gezet mochten worden om een aantal anglo-katholieke eisen voor een meer homogeen en beter gereguleerd liturgisch leven in de Kerk van Engeland te ontwikkelen. Op het moment dat de eerste Mechelse Gesprekken plaatsvonden, werden deze voorstellen afgerond voor bespreking door de nieuw gemachtigde *Church Assembly*, een overlegorgaan van geestelijken en leken dat recent door het parlement was opgericht om wetgeving die van invloed is op de Kerk van Engeland, voor te bereiden en te onderzoeken.

Sinds de eerste dagen van zijn ambtsperiode stond aartsbisschop Davidson in Canterbury onder constante druk om de katholicisering van veranderingen in de anglicaanse liturgie te verbieden. In de vroege jaren 1920, toen er over specifieke herzieningen werd gedebatteerd, was die druk bijzonder sterk. De kwestie was echter niet alleen die van liturgische conformiteit; ze was onlosmakelijk verbonden met de hele juridische positie van de Kerk van Engeland. Davidson had zijn ongerustheid al geuit over het feit dat het parlement het laatste woord heeft over liturgische kwesties, en de laatste debatten over het *Revised Prayer Book* in 1927 en 1928 laten zien dat zijn twijfels ruimschoots gerechtvaardigd waren. Populistische protestantse agitatie – soms aangewakkerd door politici die zelf geen lid waren van de Kerk van Engeland – zorgden ervoor dat de voorstellen bij twee verschillende gelegenheden verworpen werden. Het was altijd al moeilijk zijn om een politiek publiek dat over het algemeen niet erg geïnteresseerd was in liturgische hervormingen, ervan te overtuigen dat de voorgestelde veranderingen de moeite waard waren. Maar dit betekende ook dat agitators tegen de nieuwe liturgie een beroep konden doen op een van de sterkste nog bestaande populaire vooroordelen onder Engelse christenen, met name de diepgewortelde achterdocht en haat tegen het rooms-katholicisme.

Davidson en bijna alle bisschoppen, evenals de meerderheid van de afgevaardigden in de *Church Assembly*, voerden tevergeefs bezwaar aan tegen deze onbeweeglijke vijandigheid, maar hun tegenstanders konden in de herzieningen niets anders zien dan een knieval voor het 'pausdom'. Zoals Davidson opmerkte in een nota uit 1928,¹⁷ zou de logica van deze tegenstanders de verdrijving van een aanzienlijke, in het algemeen trouwe en pastoraal effectieve groep geestelijken uit de Kerk van Engeland zijn geweest. Maar de vastberadenheid van tegenstanders van het nieuwe *Prayer Book* om hun standpunten door parlementair gezag af te dwingen, versterkte ook de hand van degenen die geloofden dat de wettelijke oprichting van de Kerk van Engeland een anachronisme was

17 Bell, *Randal Davidson*, pp. 1355–1356; het hele hoofdstuk LXXXII geeft een volledig verslag van de laatste stadia in de controverse.

en, erger nog, een geestelijke anomalie die de Kerk onderwierp aan een aan haar vreemde seculiere macht.

Dit beeld van een Kerk die slaafs plooit naar de overheid, was gemeengoed in anti-anglicaanse polemiek, niet in de laatste plaats onder Engelse rooms-katholieken, en het waren niet alleen anglo-katholieken die gretig wilden bewijzen dat dit niet klopte. Het debacle van het *Prayer Book* deed echter niets voor de geloofwaardigheid van het establishment van de Kerk van Engeland, en de afwijzing van de herzieningen in 1928 bracht de bisschoppen ertoe om een radicale stap te nemen. Ze verklaarden dat ze zouden toestaan dat de nieuwe teksten in de parochies zouden worden gebruikt, hoewel ze technisch gesproken illegaal waren.¹⁸

Het punt hier is dat het herzieningsproces van het *Prayer Book* al aan het begin van de jaren twintig een bedreiging vormde voor de toekomstige stabiliteit van de Kerk en voor de weerbaarheid en coherentie van haar juridische status. Naarmate de temperatuur steeg met betrekking tot de liturgische herziening, was het gemakkelijk genoeg om elke welwillende betrokkenheid bij de Mechelse Gesprekken voor te stellen als een verder bewijs van het verraad aan de Reformatie door de leiding van de Engelse Kerk, of zelfs als een samenzwering tegen de protestantse politieke en religieuze regelingen uit de zestiende eeuw. Davidsons uiterste terughoudendheid om de Mechelse Gesprekken te bekrachtigen, om discussiethema's te suggereren, en aanvankelijk zelfs om leden voor de anglicaanse groep voor te dragen, zijn weerzin om ook maar enige publieke mededeling over de Gesprekken te doen, en zijn onwil in de correspondentie met Mercier om zich voor een duidelijke aanbeveling van de theologische richting die de discussies namen in te zetten, werden door Mercier geïnterpreteerd als teleurstellend kil. Maar, zoals we gezien hebben, Davidson steunde de Gesprekken trouw en hij nam het behoorlijk gewaagde initiatief om in een brief aan de aartsbis-

18 Tot de verrassing van velen was bisschop Henson van Durham voldoende ontzet door de verwerping van het herziene *Prayer Book* (*Gebedsboek*) dat hij een advocaat werd voor de ontbinding ervan; zie *Retrospect*, vol. 2, hoofdstuk XV, voor zijn doorlopend commentaar op de crisis.

schoppen van de wereldwijde *Anglican Communion* met Kerstmis 1923, gevolgd door een toespraak tot de bisschoppen van de Kerk van Engeland in februari 1924, zelf het bestaan van de Gesprekken aan te kondigen en verslag uit te brengen over gemaakte vorderingen. Davidson had nauwelijks méér kunnen doen zonder de ongerustheid en het slechte gevoel dat de interne debatten van de Kerk van Engeland destijds omringden, enorm aan te wakkeren.

Welke conclusies kunnen we nu trekken uit deze overwegingen in relatie tot de bredere context van de Mechelse Gesprekken zowel in anglicaanse als in rooms-katholieke kringen? Gezien de acute spanningen rond het modernisme en de intense verdenking van ‘romaniserende’ bewegingen in de Engelse Kerk en de Engelse samenleving in bredere zin, lijkt het een wonder dat de gesprekken überhaupt plaatsvonden. Zowel Mercier als Davidson brachten hun reputatie in gevaar door – zelfs al bleven ze informeel – een reeks ontmoetingen te ondersteunen, die fundamentele vragen opriep voor het zelfverstaan van grote delen van hun eigen kerkgemeenschappen, en dit zonder een duidelijk te voorziene uitkomst. Het is waar dat beiden hadden kunnen beweren dat er in de Mechelse Gesprekken potentieel winst was voor die gemeenschappen. Er zijn zeker aanwijzingen dat paus Leo XIII erop gebrand was om de terugkeer van de Engelse natie naar gemeenschap met de Heilige Stoel te versimpelen.¹⁹ Het is in dit opzicht gemakkelijk om te vergeten dat Groot-Brittannië in de laatste jaren van de negentiende eeuw een wereldmacht van formaat was. Een verzoening met het grootste deel van de Engelse christenen zou politiek en symbolisch, een formidabele prestatie geweest zijn.

De veroordeling van de anglicaanse wijdingen, die kort na de open brief van paus Leo XIII in 1895 *Ad Anglos* volgde, zou kunnen worden gezien als een poging om de Engelsen bewust te maken van de kwetsbaarheid van hun spirituele situatie. Maar de formulering van de brief en de voorwaarden van de beslissing over anglicaanse wijdingen – beide sterk be-

19 Zie Barlow, ‘A brother knocking at the door’, pp. 33–34.

invloed door Engelse katholieken die niet erg warm liepen voor ideeën over een feitelijke hereniging – garandeerden min of meer dat de resultaten vanuit het standpunt van de paus teleurstellend zouden zijn.²⁰ In de ogen van tenminste sommigen in het Vaticaan, zou het Mechelse initiatief kunnen suggereren dat gemeenschappelijke hereniging per slot van rekening geen fantasie was, en dat zoiets als de hoop van paus Leo twee decennia eerder misschien nog steeds denkbaar was.

Aan de anglicaanse kant zou alles wat de mogelijkheid impliceerde van een serieuze heroverweging van de moderne leer van het Petrusambt als resultaat van anglicaanse argumenten, de betekenisvolle rol van de anglicaanse Kerk als een soort bemiddelende aanwezigheid tussen West en Oost hebben bevestigd. Daardoor zou bovendien het vertrouwen en respect voor de Kerk van Engeland dat in deze tijd door zoveel orthodoxe kerken werd getoond, verstevigd worden. En het bewijs dat ze zichzelf aan het hervormen was, zou de hand hebben gesterkt van diegenen in de Kerk van Engeland die werden bekritiseerd vanwege ‘romanisering’, omdat het zou inhouden dat de beweging niet exclusief in één richting was.²¹

Wat deze ingebeelde voordelen echter ook mochten zijn, de pijnlijke waarheid was dat ze haast ongetwijfeld overheerst zouden worden door de uitdagingen waarmee de heersende institutionele orthodoxie te kampen had. Zoals we in de volgende paragraaf uitgebreider zullen zien, was de fundamentele kwestie die doorheen de discussies in Mechelen liep, er een waar geen van de partijen destijds veel institutionele wil voor had om ze op te lossen. Dit was in essentie de vraag hoe christenen hetzelfde geloof in elkaar kunnen herkennen, zelfs als vormen

20 Bolton, *A Catholic Memorial*, pp. 70–75, voor een deel van het debat rond het kaderen van de brief *Ad Anglos*.

21 Over de hoop van de anglicanen om verzoening tussen Rome en de oosterse kerken te faciliteren, zie het verslag aan de aartsbisschop van Canterbury uit 1927, *The Conversations at Malines 1921–1925*, pp. 12–13. Over de eerdere achtergrond van anglicaanse initiatieven in oecumenische gesprekken, gericht op een globaal hervormd rooms-katholicisme, zie de belangrijke monografie van Mark Chapman, *The Fantasy of Reunion: Anglicans, Catholics, and Ecumenism, 1833–1882*, Oxford, Oxford University Press 2014.

van bestuur en woordgebruik in meerdere opzichten uit elkaar lopen. Rooms-katholieken waren op hun hoede voor elke formulering die zou suggereren dat het mogelijk was om een soort noodzakelijk minimum aan te wijzen voor een dergelijke herkenning, deels omdat dit de samenhang van hun kijk op kerkelijk gezag onvermijdelijk verzwakte. Anglicanen werden geconfronteerd met de moeilijkheid van de blijkbaar onherleidbare diversiteit van meningen binnen hun kerk en de ongrijpbaarheid van haar besluitvormingsprocessen.

Toen kardinaal Mercier zijn verbazing en teleurstelling uitsprak over de onwil van aartsbisschop Davidson om een duidelijke theologische richtlijn te geven met betrekking tot de wenselijkheid van het ene of het andere model van kerkelijke eenheid,²² had hij onvoldoende waardering voor de complexiteit die de positie van de aartsbisschop van Canterbury en het ontbreken van een specifiek theologisch gezag dat eraan inherent is (in tegenstelling tot het leerstellig gezag van om het even welke bisschop) met zich bracht. Geen enkele anglicaan in de Mechelse fractie had een duidelijk antwoord kunnen geven over welk proces gevolgd zou moeten worden om een voorstel voor een verzoening van de ambten of om enig ander mogelijk praktisch resultaat van de debatten uit te voeren. In al te simpele bewoordingen gezegd, rooms-katholieken werden onder druk gezet om *minder* te beweren dan ze gewend waren, en anglicanen werden aangepord om *meer* te beweren.

De geschiedenis van de receptie van de *ARCIC Agreed Statements* laat zien dat de moeilijkheden die hierdoor aan het licht kwamen, nog altijd aangepakt en overwonnen moeten worden. Maar die verklaringen laten óók zien wat er kan gebeuren als men tenminste de methodologie van veel van de Mechelse Gesprekken ernstig neemt bij het zoeken naar een eerlijk beeld van de dogmageschiedenis, d.w.z. op een manier die niet gedomineerd wordt door polemieken of door een louter pleidooi voor de overwinning.

22 Bell, *Randall Davidson*, pp. 1267–1277, reproduceert veel van de relevante correspondentie tussen Davidson, Mercier en Halifax.

Thema's

1. *Het Petrusambt*

Ondanks de aanvaarding van een substantieel memorandum door Lord Halifax als basis om verder te gaan, spreekt het voor zich dat de eerste gesprekken in 1921 tijd nodig hadden om tot een focus voor de discussie te komen. Er wordt echter al vroeg gemeld dat de anglicanen zich afvragen wat voor rooms-katholieken een bepaalde waarheid tot een *vérité de foi* (een geloofswaarheid) maakt. Het antwoord benoemt drie criteria: een universele en expliciete instemming van de kerk, een beslissing van een oecumenisch concilie (gedefinieerd als een concilie dat wordt bijeengeroepen of voorgezeten door de paus) en een verklaring van de paus zelf wanneer die *ex cathedra* spreekt. Dit laatste aspect werd verder verduidelijkt door Merciers eigen tussenkomst, waarbij hij benadrukte dat een dogma dat gedefinieerd is door de Kerk, gezamenlijk of door de paus persoonlijk, nooit een 'nieuwe waarheid' is, maar een aan het licht brengen van wat eigenlijk al in de openbaring van Christus en de apostelen aanwezig is. Het punt hier was om de bezorgdheid weg te nemen dat het pauselijke ambt bij het bepalen van dogma's een macht of charisma heeft dat losstaat van de Kerk in haar geheel.

In een iets latere uitwisseling,²³ wanneer de anglicaanse formulering van de Schrift als een 'ultieme standaard' voor een overtuiging die als *de fide* wordt beschouwd, ter discussie staat, is de rooms-katholieke reactie dat dogma's die als *de fide* zijn gedefinieerd, altijd feitelijk in de Schrift gegrond zijn (*se reclamant de l'Écriture Sainte*). Dit is echter niet om een compromis te sluiten over de eerder uiteengezette drievoudige criteria. Mercier vervolgt zijn argument en stelt dat er – zelfs onafhankelijk van het bewijs van de Schrift en de traditie – een sterk *a priori* pleidooi is voor zoiets als een soevereine macht in de Kerk, een verenigende autoriteit zoals dat van de bisschop in het bisdom en de priester in de

23 Halifax 1930, pp. 18–19.

parochie, om tegenwicht te bieden aan de verdeeldheid zaaïende druk die ontstaat in een wereldwijde gemeenschap. In de uitwisselingen die volgen op deze tussenkomst, zijn zowel Robinson als Frere het erover eens dat een bediening van eenheid vereist is en dat dit inderdaad kan worden erkend als het unieke charisma van de Stoel van Rome. Ze vinden echter dat dit niet vertaald moet worden in termen van kerkelijke wetgeving.

De vasthoudendheid van de paus aan zijn vermeende canonieke rechten is in het verleden juist een belangrijke oorzaak van verdeeldheid in de Kerk geweest. Deze zaken komen terug in het verslag van de tweede gespreksronde, waarin er discussie is over de grenzen tussen de pauselijke jurisdictie en de gewone jurisdictie van de diocesane bisschop. Portal merkt op dat er onder katholieke theologen enige onenigheid bestaat over de vraag of de jurisdictie van het diocesane niveau is afgeleid van de Stoel van Petrus of enkel door Rome wordt geautoriseerd voor de uitoefening ervan. Er is een nogal verrassende overeenstemming tussen Robinson en Van Roey over de theoretische mogelijkheid dat de paus in theorie universele jurisdictie behoudt maar deze alleen uitoefent in zaken die het hele lichaam van gelovigen aangaan. Ze vinden dat dit een manier is om de cirkel vierkant te maken. We moeten echter niet veronderstellen dat Robinson daarmee de premisse van universele pauselijke jurisdictie accepteerde.

Het was namelijk Robinson die in de derde ronde van de gesprekken in eenvoudige bewoordingen de grondslag van het anglicaanse bezwaar tegen het ontwikkelde pauselijke systeem uiteenzette. Zijn essay 'The Position of St Peter in the Primitive Church'²⁴ was de eerste echte 'discussiepaper' die speciaal voor de groep van de Mechelse Gesprekken geschreven werd. Het essay weerspiegelt een benadering die in grote lijnen herkenbaar zou zijn geweest voor veel van zijn anglicaanse tijdgenoten. Robinson begint met een paulinische ecclesiologische uiteenzetting ontleend aan de brief aan de Efeziërs (een tekst waar-

24 *Ibid.*, pp. 89–102.

over hij in 1903 een gezaghebbend commentaar had gepubliceerd). Hij wijst erop dat er in Efeziërs geen aanwijzing is voor “een aards centrum van eenheid [...] gevonden in een leider van de apostolische band.”²⁵ Ofwel kende de schrijver van Efeziërs de tekst van het Mattheüsevangelie waarin Jezus verklaart dat hij zijn Kerk op de rots van Petrus zal bouwen niet, ofwel interpreteerde hij deze niet op een manier die impliceerde dat een uniek en blijvend charisma aan Petrus werd toegekend. Robinson bespreekt dus de nieuwtestamentische verwijzingen naar Petrus in het licht van wat hij beschouwt als een veelzeggende stilte over Petrus of in ieder geval over Petrus als iemand die een unieke gave van gezag ontving – een stilte in het paulinische corpus, de Handelingen van de Apostelen en de evangeliën zelf.²⁶

Indien hij op zichzelf zou staan, dan zou de tekst van Mattheüs, zegt Robinson, een overtuigend bewijsstuk kunnen zijn. Maar afgezien van het negatieve bewijs van de rest van de christelijke Schrift, geeft het evangelie van Mattheüs hetzelfde gezag van ‘binden en ontbinden’ dat aan Petrus wordt verleend, tevens aan het hele apostolische gezelschap. De voor de hand liggende conclusie is zeker dat, zelfs als deze autoriteit eerst aan Petrus werd gegeven, het geen exclusief geschenk kon zijn.²⁷ Robinson voegt een samenvatting van zijn conclusies toe, waarin hij erkent dat Petrus heel duidelijk een ‘primaat van leiderschap’ onder de twaalf heeft gekregen, maar hij ontkent dat dit in de nieuwtestamentische context kan worden opgevat als een vorm van superioriteit in jurisdictie. In feite werpt hij dus de vraag op of we ons kunnen voorstellen dat Sint-Paulus het erover eens was dat Sint-Petrus een soort jurisdictie had over de kerken aan wie hij (Paulus) zijn brieven schreef. Het is een indirecte uitdaging voor het idee van de ‘gewone’ jurisdictie van de paus in elke plaatselijke kerk – wat misschien wel de meest omstreden claim was van het Eerste Vaticaans Concilie, althans in anglicaanse (en orthodoxe) ogen.

25 *Ibid.*, p. 90.

26 Net zoals in de eerste Petrusbrief waar men een zekere zinspeling zou mogen verwachten op een duidelijke traditie van voorrang.

27 Halifax 1930, p. 100.

Robinson houdt vol dat hij na-Bijbelse overwegingen niet uitsluit bij het beoordelen van de geloofwaardigheid van latere pauselijke aanspraken. Maar wat hij zegt te hebben aangetoond, is dat alleen een Bijbelse bewijsvoering zulke beweringen niet ondersteunt. De lange reactie van Batiffol (bijna dubbel zo lang als Robinsons artikel) geeft een samenvatting van, en antwoorden op, elk van Robinsons punten. Bekeken vanuit een *methodologisch* perspectief lijkt het duidelijk dat wat Batiffol wil laten zien, is dat Robinson ongelijk heeft in de suggestie dat het bewijs uit het Nieuwe Testament *onverenigbaar* is met de moderne leer van het Petrusambt. Het kan dus zijn dat Paulus Petrus in Efeziërs niet noemt, maar dat komt omdat hij zich hier op een hoog theologisch abstract niveau meer bezighoudt met 'eenheid': de eenheid tussen jood en heiden die uitsluitend wordt verzekerd door het werk van Christus, de eenheid van diverse charisma's in het ene lichaam van de kerk, enzovoort. Paulus probeert er geen vragen te beantwoorden over de oplossing van geschillen in de Kerk.

Wat andere passages betreft die in de ogen van Batiffol niet of niet adequaat behandeld werden door Robinson: de bekentenis van Paulus in Galaten dat hij meer tijd met Petrus doorbracht dan met de andere 'pijlers' van de Kerk in Jeruzalem, en zijn vermeldingen van Petrus in 1 Korintiërs als primaire getuige van de opstanding, impliceren zeker dat Petrus meer was dan één onder gelijken in het apostolische gezelschap. Bovendien negeert Robinsons behandeling van het Petrusmateriaal in Handelingen de aanwijzingen van Petrus' actie bij het bijeenroepen van de gemeenschap en het handelen in haar naam. Het verslag van het 'Concilie van Jeruzalem' in Handelingen 15 laat zien dat Petrus de uitoefening van een unieke *missie* beschrijft die hem door God is gegeven in het verleggen van de grenzen van de Kerk.

Wat het bewijs uit de evangeliën betreft, beschuldigt Batiffol Robinson ervan 'spaarzaam' te zijn in zijn lezing van de teksten.²⁸ Zelfs Loisy – Batiffol neemt hier het grote risico een figuur aan te halen die op dat

²⁸ *Ibid.*, p. 117.

moment *persona non grata* was en is omzichtig in het stellen dat noch hij, noch Robinson de methode van Loisy zouden volgen – geeft toe dat de evangeliëverhalen (inclusief Johannes 21) een speciale rol voor Petrus inhouden, in die zin dat zijn (berouwvolle en herstelde) trouw aan zijn roeping de basis is voor de trouw van de rest van de apostelen. De verschillende tradities die door Mattheüs 17, Lucas 22 en Johannes 21 worden vertegenwoordigd, wijzen op één enkele traditie waarin Petrus *la direction du troupeau chrétien* als *vicaire* van Jezus zelf verleent. En tot slot, over het ‘niet-exclusieve’ karakter van het gezag dat in Mattheüs aan Petrus is gegeven, citeert Batiffol opnieuw Loisy in die zin dat, hoewel wordt erkend dat de apostolische voorgangers van de verschillende christelijke gemeenschappen hun eigen lokale bevoegdheden hebben, de status van Petrus meer lijkt te zijn dan dat. Het gaat om een ‘persoonlijke’ autoriteit, inderdaad niet exclusief ten opzichte van de andere apostelen, maar ook niet louter een eenvoudig voorbeeld van het meer algemene charisma.²⁹

De lezer heeft wellicht het gevoel dat de eer die in deze uitwisseling toegekend kan worden ongeveer gelijk verdeeld is. Batiffol heeft gelijk dat Robinson eigenlijk geen recht doet aan de gegevens in Galaten en 1 Korintiërs, en dat de petrinische teksten in de evangeliën ontstaan voor een meer ambitieuze lezing dan Robinson veronderstelt. Maar Robinson heeft zeker ook gelijk als hij zich afvraagt of er iets is in het Nieuwe Testament dat overeenkomt met een universele ‘supervisie’ van de Kerk. De paulinische ecclesiologie houdt zich inderdaad typisch bezig met brede theologische zorgen in relatie tot het Lichaam van Christus. Maar wanneer de apostel zich wendt tot de details van een plaatselijke controverse, is er geen aanwijzing dat er iets zoals een hoger hof van beroep bestaat.

Er is overigens nog een moeilijkheid gerelateerd aan het gebruik van Loisy door Batiffol – een die hij terloops trouwens onhandig erkent. Loisy ondersteunt ongetwijfeld een ‘proto-pauselijke’ lezing van ver-

²⁹ *Ibid.*, p. 121.

schillende evangelieteksten, maar hij doet dat in de veronderstelling dat deze teksten geen letterlijke verslagen zijn van de woorden van Jezus, zelfs niet van de eerste generatie van de christelijke gemeenschappen. Voor Batiffol is hij een gevaarlijke bondgenoot, daar Loisy hoegenaamd niet geïnteresseerd is in het legitimeren van pauselijk gezag op basis van de expliciete woorden van Christus. Waar de traditie van een 'vicariaat' van Petrus precies op berust in het begin van het christendom, blijft volkomen onduidelijk in Loisy's plan. En Robinson zou op dit gebruik van Loisy heel goed hebben kunnen reageren door aan te tonen dat de modernistische geleerde werkte met een model van een reeds tamelijk goed ontwikkelde kerkelijke organisatie in de tweede of derde generatie na Jezus als de locatie voor het idee van een petrinische suprematie. Dit vertelt ons weinig of niets over wat Jezus of zelfs Paulus over Petrus zou hebben gedacht, en laat ons met betrekking tot de wortels van een theologie van het Petrusambt nog steeds zonder doorslaggevende duidelijkheid.

De impliciete draagwijdte van Robinsons argument is dat er niets is dat de bewering bevestigt dat de allereerste christenen geloofden in een universeel en uniek gezag door Petrus uitgeoefend om de eenheid van de Kerk te garanderen (in tegenstelling tot een losjes gedefinieerde bediening van leiderschap en een erkenning van een soort anciënniteit in het apostolisch ambt). Batiffol kwalificeert dit in een aantal belangrijke opzichten, maar loopt het gevaar om te veel te willen bewijzen vanuit zijn gebruik van Loisy. Zo geeft hij stilzwijgend toe dat de allereerste christelijke generatie ons geen sluitend bewijs levert. Het argument is dus al aan het verschuiven naar de vraag waarvan Robinson expliciet stelt dat hij niet van plan is die te behandelen, namelijk het gewicht dat kan en moet worden toegekend aan post-Bijbels materiaal of, preciezer, de lezing van de Schrift door de Kerkvaders.

Dit laatste is het onderwerp van de bijdrage van B.J. Kidd aan de derde gespreksronde, in een essay dat toegeeft dat er zelfs voor ongeveer 400 jaar een sterke consensus bestond dat de Stoel van Rome alleen in het Westen aanspraak kon maken op een apostolisch fundament (door Petrus en Paulus) en dat zijn bisschop een onderscheidende positie van

'suprematie' bekleedde. Pas tijdens en na het pontificaat van Damasus (366–384) werden de aanspraken op deze suprematie, vooral in termen van het pausdom als laatste hof van beroep, specifiek en juridischer van aard. De Mattheïsche zending aan Petrus, die voor deze periode niet algemeen geïnterpreteerd werd als een handvest voor het pausdom, werd vaker aangehaald, en werd verklaard in de zin dat bisschoppen (althans in Italië, Spanje en Noord-Afrika) hun bediening of bisschoppelijk gezag in zekere zin ontleenden aan de Stoel van Petrus.³⁰

Battifols antwoord op Kidd is leerzaam. Hij geeft onomwonden toe dat er een ontwikkelingsgeschiedenis te traceren valt, en dat we latere modellen niet in een achterwaartse beweging op de eerste drie eeuwen zouden mogen projecteren. Tegelijk merkt hij het duidelijke bewijs op van een beroep op de Romeinse Stoel van kerken elders vanaf een vroege datum. Het lijkt erop dat de Petrinische Stoel al vroeg werd erkend als een type van meer dan lokale verantwoordelijkheid voor het oplossen van problemen en het geven van gezaghebbende uitspraken. Voor Battifol is dit gebaseerd op het feit dat Christus' opdracht aan Petrus (in het Matteüsevangelie) de eerste 'bisschoppelijke' opdracht is. Dus de andere apostelen en het hele episcopaat 'voegen zich in' in een opvolging die begint bij Petrus.³¹ De afleiding van het bisschoppelijk gezag van de Stoel van Rome is dus 'retrospectief', en bijgevolg geen kwestie van een onmiddellijke gelijktijdige afhankelijkheid. Niettemin is het een echte erkenning van een uniek charisma dat aan Peter en zijn opvolgers is gegeven, en een noodzakelijke verenigende aanwezigheid omdat het de gemeenschappelijke bron is van iedere bisschoppelijke ambtsuitoefening. Zelfs Cyprianus, wiens werk aanzienlijke uitdagingen biedt voor de interpretatie van een ondubbelzinnige pro-pauselijke zaak, lijkt zoiets te zeggen. Battifols conclusie is daarom dat er een primitieve overtuiging bestaat dat de Kerk van

30 *Ibid.*, pp. 126–128 voor patristische bewijsvoering na de tijd van paus Damasus, en pp. 127–132 voor eerdere interpretaties van de tekst van het Matteüsevangelie. Voor de eerste vermeldingen van het idee van Petrus als *auctor* van de bevoegdheden van andere bisschoppen, zie pp. 127–128.

31 *Ibid.*, p. 143.

Rome *het zwaartepunt is van de hele wereldomvattende Kerk*, en dat haar bisschop de 'scheidsrechter' van de gemeenschap is.³²

Kidd had opgemerkt dat de taal over het episcopaat uit de vijfde eeuw, die voortkomt uit Petrus en de Stoel van Petrus als *auctor* (bron of oorsprong), al bijna alles claimt wat in Vaticanum I voor het pausdom wordt geclaimd, met uitzondering van de onfeilbaarheid.³³ Batiffol is het daarmee eens en merkt op dat 'soevereiniteit' op het gebied van geloof onfeilbaarheid impliceert.³⁴ Maar deze uitwisseling tussen anglicaanse en rooms-katholieke stemmen is niet eenvoudiger dan die tussen Batiffol en Robinson. Batiffol lijkt terughoudend te zijn met het citeren of verdedigen van de volledige taal van Vaticanum I over universele 'gewone' jurisdictie, en benadrukt dat de afleiding van het bisschoppelijk ambt van het pauselijke ambt in de eerste plaats een kwestie is van *chronologische opvolging*. De link wordt bemiddeld door de geschiedenis van bisschoppelijke successie door de eeuwen heen, en er is geen suggestie dat de paus op enigerlei wijze aan een andere ambtsdrager iets delegeert dat hier en nu aan hem toebehoort. Hoewel Batiffol beweert dat het juridisch primaat de veronderstelling van onfeilbaarheid inhoudt, geeft hij hier geen gedetailleerd argument voor. Afgezien van deze verwijzing naar onfeilbaarheid, komt Batiffol in feite op geen enkel vlak tot conclusies die dramatisch verschillen van die van Kidd, hoewel hij (zoals in zijn antwoord aan Robinson) het anglicaanse argument behoorlijk verdedigbaar corrigeert en aanvult.

Het zou interessant geweest zijn om Battifols reactie te horen op Kidds volgende artikel tijdens deze reeks gesprekken, waarin hij behandelde welke aspecten van pauselijke jurisdictie expliciet verworpen werden in de Engelse Reformatie.³⁵ In dat artikel wordt gesteld dat de afwijzing van de tijdelijke en administratieve suprematie van de paus nog steeds de vraag van een spiritueel primaat open zou laten, waarbij geen di-

32 *Ibid.*, p. 149.

33 *Ibid.*, p. 128.

34 *Ibid.*, p. 140.

35 *Ibid.*, pp. 151–158.

rectieve autoriteit op deze gebieden betrokken was. In nog een ander artikel (zowel Kidd als Batiffol hadden het erg druk tijdens de derde ronde van de gesprekken), waarin hij antwoordde op Van Roey's essay over de theologie van de relatie van het episcopaat tot het pausdom, maakt Kidd duidelijk dat hij moeite heeft met elk discours over pauselijk gezag dat 'twee hoofden in elke plaatselijke Kerk'³⁶ scheidt. We mogen aannemen dat wat hij in de Engelse Reformatie als afgewezen beschouwt, juist elke versie is van een theologie van het Petrusambt die de veronderstelling van pauselijke 'rechtstreekse heerschappij' in de plaatselijke kerk toelaat. Hij daagt zijn rooms-katholieke collega's uit om de samenhang tussen Vaticanum I en uitspraken van Leo XIII, die lijken te stroken met zijn angsten en met historische anglicaanse bedenkingen, te verduidelijken.

Uit de erudiete en vaak erg gecondenseerde pagina's van de verschillende substantiële memoranda over het Petrusambt die in 1925 werden gepresenteerd tijdens de derde gespreksronde in Mechelen (inclusief de verdere papers van Van Roey en Hemmer) komt een genuanceerd beeld naar voren. Anglicaanse aarzelingen over de directe aanspraak op 'goddelijk recht' voor de autoriteit van de paus, over de Bijbelse grondslag ervan en over de schijnbare aanspraak op rechtstreekse lokale jurisdictie, worden door de rooms-katholieke respondenten niet terzijde geschoven. Batiffol hanteert een minstens even verfijnde historische benadering als de anglicanen, misschien zelfs nog sterker, in de mate dat hij meer scherpzinnigheid toont over sommige patristische documenten dan Kidd. Hij geeft toe dat de moderne versie van het pauselijke bestuur inderdaad een geschiedenis heeft en dat men de huidige praktijk niet zomaar kan afleiden uit een studie van de eerste eeuwen. Maar hij voert ook sterk aan dat een versie van de 'katholieke' identiteit zonder de bisschop van Rome als haar focus onhistorisch is.

In een magistraal overzicht van het beroep dat men vanuit het christelijke Oosten en het christelijke Westen deed op het pausdom in de eeu-

³⁶ *Ibid.* p. 183.

wen voorafgaand aan het schisma van 1054,³⁷ voert Hemmer hetzelfde argument aan: het is onmogelijk te ontkennen dat de Romeinse Stoel in de hele christelijke wereld wordt erkend als een 'hoogste gerechtshof', bevoegd om plaatselijke geschillen te beslechten en onrecht te herstellen. Hemmer onderscheidt het 'recht op interventie' dat dit lijkt te impliceren,³⁸ van het idee over de paus als de onmiddellijke bron van bisschoppelijke jurisdictie in elk bisdom – een idee dat in sommige kringen in de late middeleeuwen aan populariteit wint.³⁹ Een dergelijke theologie verklaart veel van de administratieve centralisatie van de laatmiddeleeuwse en post-middeleeuwse rooms-katholieke praktijk, niet in het minst door de groeiende eisen van het pausdom om de bisschopsverkiezingen te controleren. Hemmer merkt echter op dat de vroegere praktijk niet helemaal verdwenen is en dat er geen reden is waarom er aan een met Rome verzoende anglicaanse gemeenschap in dit opzicht geen enkele vrijheid toegekend zou worden, waarbij niettemin de onvervreembare verantwoordelijkheid om de eenheid van de Kerk en de zuiverheid van haar geloof met betrekking tot het verzoeningsproces te verzekeren, aan de paus toekomt. Met andere woorden, er is een stilzwijgende erkenning onder de rooms-katholieke deelnemers dat zowel een praktische zaak zoals de administratieve centralisatie en de theologische kwesties rond de status van de paus als leider (*auctor*) van het bisschoppelijk ambt, legitieme onderwerpen van debat zijn.

Net als Mercier geeft Van Roey een zorgvuldige uitleg van wat pauselijke onfeilbaarheid wel en niet betekent. Maar het is interessant om vast te stellen dat de anglicaanse essays hier niet op focussen als op een vraag van het eerste niveau. Hun bedenking is meer fundamenteel: wat is de grondgedachte, wat is de definitie en wat zijn de grenzen van de aanspraak die gemaakt kan worden op een uniek en permanent charisma voor het pausdom, zodat het essentieel wordt voor de volheid van leven in het Lichaam van Christus op aarde? De kwestie van de onfeilbaarheid is een vraag die enkel op een intelligente manier

37 *Ibid.*, pp. 187–240.

38 *Ibid.*, p. 212.

39 *Ibid.*, pp. 223–224.

besproken kan worden in het licht van deze meer fundamentele reeks bedenkingen.

Op een wijze die inderdaad een voorafschaduwning is van een deel van het werk van ARCIC (en ook een deel van het werk van recente rooms-katholiek-orthodoxe discussies over het onderwerp), zijn er in deze uitwisselingen al tekenen van een theologie over het Petrus-ambt in de Kerk dat oecumenisch aanvaardbaar zou kunnen zijn. Als we de kwestie van de onfeilbaarheid even tussen haakjes zetten, dan zou het essentiële meningsverschil in Mechelen tussen anglicanen en rooms-katholieken samengevat kunnen worden als een verschil in perspectief op de manier waarop het gezag van een hoogste 'hof van beroep' in de Kerk moet worden begrepen. Voor de rooms-katholieken houdt het erkennen van het pausdom als laatste hof van beroep het erkennen in van een recht op *tussenkomst* dat tot op zekere hoogte (enigszins onduidelijk) ook legitimeert wat een 'preventief' gezag genoemd zou kunnen worden. Een gezag dat – bijvoorbeeld – uitgeoefend wordt om de verkiezing te vermijden van ongeschikte bisschoppen. Het gezag van het pausdom mag dan in elk bisdom minder zijn dan een directe 'gewone' jurisdictie, maar het is meer dan het recht op samenroepen en arbitrage. Het is eigenlijk *proactief*.

De anglicaanse positie neemt daarentegen een meer *reactieve* rol aan ten opzichte van de Romeinse Stoel. Het pausdom zou nooit meer kunnen hebben dan een constitutionele soevereiniteit in de Kerk, uitgedrukt in de algemene erkenning van haar status als de juiste eindbestemming van onbeantwoorde lokale zaken, maar *geenszins* iets dat de supervisie van lokale aangelegenheden of enig recht om zich te mengen in het bestuur van een bisdom zou kunnen worden genoemd. Een dergelijke regeling zou natuurlijk niet impliceren dat een bisdom geen verantwoording verschuldigd zou zijn aan de ruimere katholieke gemeenschap. Dit zou veeleer moeten werken via de verzameling en de netwerken van lokale verantwoording die in verschillende regio's zijn ontstaan – de synodale en metropolitaanse structuren waaraan een bisschop canoniek gebonden is. De katholieke deelnemers in Mechelen stonden te popelen om te benadrukken dat het recht op pauselijke tussenkomst niet iets is dat

dergelijke netwerken bedreigt. Het gaat slechts om een extreme en uitzonderlijke maatregel om de katholieke orde of orthodoxie te herstellen, en ze kan alleen worden gerechtvaardigd op grond van het feit dat een lokale kwestie het welzijn of de geloofwaardigheid van de Kerk als geheel aantastte.

De voorzichtigheid van de anglicanen over dit onderwerp is verbonden met de geschiedenis van een pausdom dat gretig zijn controle wilde consolideren. Kidd schetst een onderscheid tussen enerzijds het recht om een vacante zetel te beheren en de administratieve bevoegdheden vervolgens terug te geven aan de juiste houder wanneer een nieuwe bisschop wordt benoemd, en anderzijds de interpretatie hiervan als een proces waarbij de lokale rechten ‘terugkeren’ naar de hogere autoriteit die ze op de juiste manier bezit voordat ze opnieuw worden gedelegeerd. Hij suggereert dat het probleem met een proactieve pauselijke jurisdictie is dat dit onderscheid in de geschiedenis van de westerse Kerk steeds meer werd uitgehold.⁴⁰ Het ultieme punt van verschil hier is in principe de anglicaanse onwil om het erover eens te zijn dat pauselijke jurisdictie deel uitmaakt van de *goddelijk verordende* constitutie van de Kerk – in plaats van een voorzienige hulp voor de samenhang en de goede orde van het Lichaam van Christus zoals het in de geschiedenis feitelijk is geëvolueerd. Zoals Kidd het zegt,⁴¹ het bewijs van de Schrift en de feiten van de vroegste christelijke geschiedenis zijn niet van die aard dat de ontwikkelde claims voor een *jure divino* pausdom de enige mogelijke extrapolatie zijn. Ze kunnen een *verdedigbare* conclusie zijn, en het kan heel aanvaardbaar zijn om contact te onderhouden met degenen die een dergelijke conclusie trekken. Maar het zou op deze basis ook mogelijk moeten zijn om toe te geven dat onenigheid over de grotere theologische aanspraken van het pausdom de sacramentale gemeenschap niet mag verstoren. Het punt over de argumentatiemethode is iets waarop we zullen terugkomen.

40 *Ibid.*, p. 180 – Atzberger/Scheeben. En vgl. het recht op visitatie.

41 *Ibid.*, p. 182.

Kidd – allicht samen met het grootste deel van de anglicaanse groep in Mechelen – stelt zich dus een mogelijks verenigde Kerk voor waarin er een canonieke overeenkomst kan bestaan over de rol van het pausdom bij het beslechten van geschillen en misschien ook over het coördineren van handelingen en getuigenverklaringen die relevant zijn voor de hele wereldkerk, maar zonder universele overeenstemming over de charisma's die Vaticanum I claimt. Het kan aangetoond worden dat dit de situatie is die heerste in het eerste millennium, en in sommige opzichten ook in de eerste helft van het tweede millennium. Een rooms-katholiek zou echter heel goed kunnen tegenwerpen dat als het mogelijk is om over deze kwestie verschillende meningen te hebben, de ruimere beweringen van Vaticanum I geen steek houden: ze zijn universeel of ze zijn niets. Als ze niet meer zijn dan mogelijke extrapolaties uit een eerdere situatie, kan er redelijkerwijs geen canonieke belichaming aan worden gegeven; ze zijn te ambitieus om louter lokale regelingen te zijn.

Dit laatste is een argument dat in de Mechelse Gesprekken niet wordt doorgeduwd, en zeker niet in het meer recente debat, maar het is een punt dat het overwegen waard is. Is het zo dat een verenigde Kerk die het gezag van de Stoel van Rome als een hof van beroep erkent, maar geen enkele vorm van gewone jurisdictie of enig charisma van het geven van onherstelbare oordelen, de conclusies van Vaticanum I zou moeten verwerpen? Of is het in feite zo dat Vaticanum I de enige mogelijke conclusie is die kan worden getrokken uit de gegevens van het primitieve christendom? En hoe zou dit met gezag kunnen worden vastgesteld, aangezien een uitspraak over de kwestie die afhangt van het pauselijk gezag, de vraag zelf zou doen rijzen?

2. De beperkingen van dogmatische uitspraken

Het is precies deze kwestie van wat voor soort beperkte verschillen in geloof zouden kunnen worden getolereerd in een verenigde Kerk, die naar voren komt in de vierde reeks van de Gesprekken. Het artikel van bisschop Gore 'On Unity with Diversity' werd, om redenen die verre van duidelijk zijn, niet gepubliceerd met de andere papers die, onder

de redactie van Halifax, in Mechelen werden ingediend voor de collectie van 1930, ondanks het feit dat Battifols antwoord erop wel werd openomen. Gores artikel was pas in 1935 in druk beschikbaar.⁴² Het bracht meer dan enige andere bijdrage aan de discussies de kern van het anglicaanse probleem tot uitdrukking en drukte duidelijk de gevoelens van aarzeling uit over de methode van doctrinele definitie die in de moderne rooms-katholieke praktijk de overhand leek te hebben.

Gore begon met de mening van Cyprianus, geciteerd door Augustinus, dat het *diversum sentire*, ‘anders denken’ over bepaalde onderwerpen, aanvaardbaar was in de Kerk, mits een fundamentele reeks voorwaarden voor gemeenschap. Zoals Battifol het in zijn antwoord samenvat, erkende Cyprianus dat er verschillen of fouten waren die degenen die ze maakten, niet automatisch tot ketters maakten.⁴³ Waar vinden we dan de voorwaarden die nodig zijn voor gemeenschap? Voor Gore moet dit in een of andere versie van de ‘Vincentiaanse canon’ staan – wat “overal, altijd en door iedereen” werd geloofd. In wezen verwijst dit naar de dogma’s van de katholieke geloofsbelijdenissen (credo’s), maar niet naar de leerstellingen die in de daaropvolgende eeuwen als mogelijke implicaties van die grondbeginselen werden uitgewerkt, in het bijzonder de transsubstantiatie, de middeleeuwse leer over het vagevuur, de onfeilbaarheid en de onbevleete ontvangenis van Maria. Gore maakt een onderscheid tussen de dogma’s die berusten op sterk en primitief bewijs en degeene die via een soort *gevolgtrekking* uit de eerste tot stand kwamen. Die laatsten kunnen toch niet beweren dat ze met hetzelfde niveau van zekerheid worden geloofd zonder fundamenteel te veranderen wat we bedoelen met ‘geloof’ zelf?

Gore’s doel is niet om in te gaan tegen dergelijke doctrines op zich, maar om te vragen op welke gronden ze kunnen worden aangevoerd als noodzakelijke voorwaarden voor kerkelijke gemeenschap. Net als Kidd in zijn benadering van de ontwikkelde moderne theologie van het

42 Toen het gepubliceerd werd in Frere’s *Recollections*.

43 Halifax 1930, p. 264.

Petrusambt, kan hij zich wel een toekomstige Kerk voorstellen waarin bepaalde doctrines worden beschouwd als mogelijke of verdedigbare extrapolaties van de meer centrale elementen van het geloof, maar niet als een voorafgaandelijke voorwaarde voor sacramentele eenheid. Battifols antwoord – even zorgvuldig en verfijnd als zijn antwoorden op Robinson en Kidd – bevat twee argumenten, het ene misschien wat sterker dan het andere.

Het vanzelfsprekende punt moet eerst gemaakt worden, namelijk dat de theologie van de persoon van Christus zoals die ontwikkeld werd in de eerste concilies, veel gevolgtrekkingen bevat uit meer fundamentele bevestigingen, maar dat ze niettemin deel uitmaakt van wat zou moeten worden aanvaard als basisvoorwaarde voor eenheid – zoals Batiffol opmerkt.⁴⁴ Newman (vaak geciteerd in dit essay) kan erkennen dat de pre-Niceaanse theologie aan de oppervlakte net zo compatibel is met het Arianisme als met de Niceaanse orthodoxie, misschien zelfs meer. Een letterlijke toepassing van de Vincentiaanse regel zou hier niet mee om kunnen gaan en zou ons dus achterlaten met een sterk verarmde trinitaire en christologische theologie. En het schema van Newman veronderstelt dat elke nieuwe leerstelling een articulatie is, niet noodzakelijkerwijs van wat formeel wordt geïmpliceerd, maar van wat ‘virtueel’ vervat is in het geheel van taal, praktijk en discipline dat het primitieve christendom vormt.⁴⁵ Als zodanig heeft het geen vreemde stimulans nodig om het eruit te halen (dit was de fout van Loisy en die van andere modernisten, zegt Batiffol), want het is gewoon de organische groei van een systeem in de loop van de tijd. Maar dit betekent, ten tweede, dat er een of ander mechanisme binnen de Kerk moet zijn dat bepaalde gevolgtrekkingen sanctioneert. Zo kunnen we geloven in de maagdelijke conceptie van Christus op basis van het Bijbelse getuigenis en in de onbevleete ontvangenis van de Moeder van God, omdat de Kerk ons verzekert dat dit een juiste implicatie is van de fundamentele christologische waarheden waarmee we instemmen, zelfs als deze niet formeel of logisch is. Er is

44 *Ibid.*, p. 282.

45 *Ibid.*, p. 277.

geen verschil in de waarheid van deze twee proposities en dus ook geen verschil in de aanspraak die ze maken op onze beleving. Het verschil ligt enkel in de criteria waarmee we beoordelen of ze waar zijn.

Dit tweede punt is meer problematisch dan het aanvankelijk lijkt. Het geloof dat het onderscheidingsvermogen van de Kerk bij het goedkeuren van nieuwe ontwikkelingen van het geloof belichaamd wordt door de bisschop van Rome, is – zoals we hebben gezien – zélf een gevolgtrekking die kan worden betwist. En de definitie van de onbevleete ontvangenis als *de fide*, die geloofd dient te worden met dezelfde zekerheid als de leerstellingen van de meer fundamentele geloofsbelijdenissen, roept rechtstreeks de vraag op van pauselijke autoriteit om definitieve uitspraken te doen over de grenzen van de orthodoxie, aangezien deze definitie onmiskenbaar afhangt van het aanvaarden van deze claim voor de Stoel van Rome. Hetzelfde kan nu natuurlijk ook gezegd worden over de definitie uit 1950 van de Tenhemelopneming van de Moeder Gods. Er bestaat wel degelijk een risico op circulariteit.

Maar er is een meer fundamentele vraag, die Batiffol niet behandelt. Hij zinspeelt op de opmerking van De Maistre dat geloof meer ‘engelachtig’ zou zijn als het nooit verplicht geweest zou zijn⁴⁶ om zich te definiëren en ontwikkelen. De Maistre had, zoals Battifol zegt, enige invloed op Newmans begrip van leerstellige ontwikkeling, en de vroege Newman vond dotrinele definities zeker een betreurenswaardige noodzaak.⁴⁷ Batiffol reageert hier krachtig op en zegt dat dit ontwikkelingsbegrip het voordeel van een diepere intellectuele doordringing van de openbaarde mysteries onderschat. Toch is dat niet helemaal het punt. Wat De Maistre en de jonge Newman zeggen, is niet dat openbaring niet met het verstand moet worden onderzocht, maar dat de *definitie* van de precieze implicaties maar een halve zegen is. De vraag zou natuurlijk moeten zijn wat een definitie *noodzakelijk* maakt. Batiffol helpt

⁴⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁷ Zie hierover R. Williams, ‘Newmans *Arians* and the Question of Method in Doctrinal History’, in Ian Ker and Alan G. Hill (eds.), *Newman After a Hundred Years*, Oxford, Oxford University Press 1990, pp. 263–285.

ons hier niet, en eerlijk gezegd geeft Gore ons ook niet veel begeleiding, aangezien zijn Vincentiaanse model onhandig dicht in de buurt komt van het ietwat statische beeld van orthodoxie waartegen Newman reageerde in de anglicaanse theologie van zijn tijd. Het kan zijn dat we, om dit nader te belichten, terug moeten gaan naar ons eerdere onderscheid tussen proactieve en reactieve modellen van pauselijk gezag, en het punt meer algemeen moeten maken. Gebeurt de definitie van leerstellingen eenvoudig als een organisch uitvloeisel van het zelfinzicht van de Kerk, of eerder als een reactie op het soort van crisis dat de fundamentele integriteit van het geloof in gevaar brengt?

Historisch gezien is het moeilijk te ontkennen dat de geschiedenis van de formulering van dogma's in de vroege Kerk er een is van pogingen om onaanvaardbare of inadequate versies van onderrichting over God en Christus uit te sluiten in de plaats van verslag te geven over de doorlopende ontvouwing van de implicaties van primaire gegevens. Met andere woorden, de ontwikkeling van dogma's is in wezen reactief. De gestalte die de argumenten rond deze formuleringen aannemen, is voortdurend dat deze of gene vorm van woorden de volledige betekenis van de openbaring die in Christus gegeven is, zullen verdraaien of verminderen. Vandaar het regelmatige beroep in de patristische discussies op de implicaties van bepaalde theologische ideeën voor het begrip van heil in het algemeen en het sacramentele leven van de Kerk in het bijzonder. Het is op geen enkele manier een verbod op, of een vernedering van, intellectueel onderzoek. Maar het pikt specifieke stijlen en conclusies in de theologie op om te vragen of ze al dan niet recht doen aan wat er over Christus moet worden gezegd, wil het gewone leven van christenen zinvol zijn.

Om het iets specifiekere te zeggen: als het hart van een christelijk onderscheidend vermogen ligt in de overtuiging dat christenen door de doop participeren in de relatie die de eeuwige Logos heeft met de eeuwige Bron van alles, de relatie van de Zoon tot de Vader in de Drie-eenheid, dan zou een taal gebruiken die de volledige deelname van de Zoon in het goddelijke leven ontkent, onmogelijk moeten zijn, evenals een taal die de volledigheid van menselijkheid en goddelijkheid in de Zoon ont-

kent, of de transfigurerende, 'vergoddelijkende' kracht van de Geest om adoptie in de doop teweeg te brengen en ons te voeden in de eucharistie met het leven van Christus' verheerlijkte mensheid.

De *verplichting* tot leerstellige definitie – tot en met de immens gecompliceerde formuleringen van de vroege Byzantijnse periode betreffende de twee naturen en de wil van Christus (door Batiffol aangeduid als een duidelijk geval van gevolgtrekkingen die worden nagestreefd en gedefinieerd) – is de verplichting om in volledige duidelijkheid de aard van de christelijke belofte en hoop, met betrekking tot onze opname in het leven van de Godheid, te handhaven. Van de formules van leerstellige definitie in deze periode zou volgens hun verdedigers kunnen worden gezegd dat iemand die *deze* conclusies niet trekt uit wat we eerder het 'geheel van taal, praktijk en discipline' noemden waaruit het vroege christendom bestond, inclusief de Schrift en sacramentele liturgie, niet begrepen heeft wat eigenlijk uniek was aan het christelijk geloof zelf.

Hier ligt dus de dubbele moeilijkheid voor een 'gevolgtrekking'-theorie van de soort die Batiffol en anderen vorderen in de Mechelse Gesprekken: wat is de crisis van de leerstellige integriteit die het noodzakelijk maakt om die zaken die zagezegd in eerdere formules zouden zijn geïmpliceerd, expliciet te maken? En hoe kan worden aangetoond dat de implicaties van die aard zijn dat men kan aantonen dat iemand die ze niet accepteert, niet begrijpt wat die eerdere formules werkelijk betekenen?

Gore's paper stelde een volkomen correcte vraag, maar slaagde er niet in precies uit te leggen wat fundamentele doctrines zo fundamenteel maakte. En Batiffol heeft gelijk als hij stelt dat hij de leerstellige ontwikkeling niet beperkt tot aangelegenheden die formeel of logisch zijn. Maar hij slaagt er toch niet in om aan te tonen waarom bepaalde stukjes 'virtuele', informele implicaties als noodzakelijk voor de bevestiging van de eerdere doctrines moeten worden weergegeven. Als a de vierkantswortel is van b, dan betekent het ontkennen van de stelling dat b gelijk is aan a in het kwadraat, dat je niet begrepen hebt wat een vierkantswortel is. Dat is een duidelijk geval van formele en noodzakelijke gevolgtrekking. Relatief weinig leerstellige formulering heeft pre-

cies dat karakter. We zouden echter het voorbeeld kunnen nemen van de ontkenning dat Christus een geschapen menselijke geest en wil had, en laten zien dat áls we dit ontkennen, we een onsamenhangend verslag krijgen van wat het voor de vleesgeworden Christus betekent om elk aspect van de menselijke natuur te helen. Dit zou geen kwestie zijn van bewijzen dat er strikte woordelijke tegenstrijdigheden bij betrokken waren, maar alleen aantonen dat de ontkenning een aantal aspecten van christelijk gedrag en taal aanzienlijk minder verstaanbaar zou maken. Dus de vraag die in het geval van een leer als die omtrent de transsubstantiatie of de onbevleete ontvangenis van Maria moet worden onderzocht, is of de ontkenning ervan de centrale identificerende praktijken van christenen onverstaanbaar zou maken, zodat het onmogelijk wordt om te erkennen dat een ontkenner van die leer werkelijk het eigen geloof in de incarnatie deelt.

Newmans baanbrekende essay over dogmaontwikkeling betoogde dat de middeleeuwse leer rond de 'schatkamer van verdiensten' samen met vele andere aspecten van middeleeuwse en vroegmoderne devotionele of er theologische stellingen, gezien moet worden als organisch gegroeid uit de manier waarop de doop werd begrepen.⁴⁸ Het is een gedurfd en creatief antwoord op de standaard polemische kijk op deze latere doctrines. Het punt wordt grotendeels gemaakt door een beroep te doen op pastorale druk en de noodzaak om een samenhangende en medelevende benadering op zonde na de doop te formuleren. Vanuit deze benadering is het ongetwijfeld mogelijk om de ontwikkelde doctrine inderdaad te zien als een 'reactieve' oplossing voor bepaalde kwesties rond het begrijpen en cultiveren van christelijke heiligheid.

Wat minder duidelijk is, is of iemand die deze ontwikkelde leer betwist – of er zich gewoon niet van bewust is – moet zeggen dat hij *niet begrepen heeft wat de doop betekent*. In dat geval hebben zowel orthodoxe als protestantse christenen een gebrekkig begrip van de doop. Elke be-

48 Zie John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine. The Edition of 1845*, ed. met een inleiding van J.M.Cameron, Harmondsworth, Penguin Books 1974, pp. 412–427.

paling rond de dogmatische status van de leerstukken over verdienste en boete die door Newman werden besproken en die concludeerde dat deze 'afgeleide' doctrines moesten worden aangenomen door iedereen die beweert toegewijd te zijn aan een katholieke doctrine van de doop, zou ernstige problemen veroorzaken voor de erkenning van een authentiek christelijk doopsel buiten de rooms-katholieke Kerk. Dit is in het algemeen niet de weg die de katholieke autoriteit heeft willen bewandelen, en de Augustiniaanse erkenning van een geldig doopsel in schismatieke gemeenschappen heeft de overhand gekregen.

Het argument van Newman gaat in feite *niet* over de vraag of deze of gene latere formulering van de leer in geloof moet worden beschouwd als een onafscheidelijk element in elk orthodox begrip van primaire openbaring. Het gaat eerder om de *legitimitéit* van deze latere, meer uitgebreide formuleringen. Hij reageert op de beschuldiging vanuit de Reformatie dat het verwrongen en willekeurige uitwassen zijn die het duidelijke gevoel van primitief geloof ondermijnen. Newman zegt dat een historische gemeenschap die haar verstand gebruikt in relatie tot geloofsgegevens in de praktijk en het karakter van het heilige leven in de Kerk op de juiste en natuurlijke manier de implicaties volgt van wat ze zegt en doet, en nieuwe inzichten voortbrengt – die er in gerijpte vorm inderdaad heel anders kan uitzien dan waar het allemaal begon. Wat hij *niet* bespreekt, is de mate waarin de katholieke gemeenschap verplicht is om niet de orthodoxie of toelaatbaarheid van deze ontwikkelingen te verlenen maar erop te staan dat *alleen zij de essentiële inhoud van de basisleer tot uitdrukking brengen*.

Een ander probleem dat zich voordoet met betrekking tot de informele of 'virtuele' gevolgtrekking waar Newman en Batiffol beiden een beroep op doen, is de mate waarin een dergelijke redenering wordt bepaald door culturele en lokale normen om te beoordelen welke soorten gevolgtrekkingen congruent of natuurlijk zijn. Zoals we zagen, houdt Batiffol vol dat geen van de factoren die buiten het openbaringsdepositum vallen, de informele redenering van de Kerk beïnvloeden. Wat in zijn ontwikkelde vorm wordt gedefinieerd, is alleen het resultaat van het eigen groeiende zelfinzicht van de Kerk. Maar dat komt neer

op een zeer grote veronderstelling over de kloof tussen het christelijke denken en zijn culturele omgeving. Om een voorbeeld te geven:⁴⁹ Newman spreekt over de zich ontwikkelende erkenning van de Moeder Gods als ‘een liefhebbende moeder met cliënten’, een Patrones of Advocate voor degenen die zich tot haar wenden voor hulp. Het proces waardoor Maria’s voorbede als bijzonder of op unieke wijze krachtdadig wordt gezien, is een complex en fascinerend verhaal om te traceren. Maar het bewijst geen slechte dienst aan de cultus van de Moeder Gods om op te merken dat de taal van beschermheer en cliënt een bepaalde sociale orde als vanzelfsprekend beschouwt – één die niet voortkomt vanuit christelijke grondbeginselen en zelfreflectie, maar inderdaad wel één die het christelijke principe in veel opzichten zou kunnen uitdagen. Om het meer algemeen te stellen, informele gevolgtrekkingen zijn kwetsbaarder voor de conditionering van historische en sociale omstandigheden dan de verdedigers ervan zouden willen toegeven. Op zich zou dit een zekere voorzichtigheid kunnen suggereren om de conclusies van een dergelijk proces van gevolgtrekking op te leggen aan de hele christelijke gemeenschap in tijd en ruimte.

Dit zijn natuurlijk vragen die het hele onderwerp van leerstellige formulering raken, en theologen zoals Batiffol proberen oprecht om de modernistische conclusie af te weren dat alle leerstellige of geloofwaardige formules contingent en onderhandelbaar zijn. Daarom is het belangrijk om een duidelijke grondgedachte te hebben voor dogmatische formuleringen, in de lijn van wat het is dat het onderscheidend karakter vat van het christelijk gebed en heiligheid, met name de gave van een ‘kinderlijke’ vereniging met de liefdevolle en contemplatieve actie van het eeuwig Woord. Het is tevens de reden waarom het belangrijk is om de vraag in hoeverre het nodig is om expliciet te maken wat een leerstellige bevestiging zou kunnen inhouden, en hoeveel gewicht aan die uitleg kan worden gegeven, gezien de vloeibaarheid van het idee van informele inferentie, de culturele variaties die het proces kunnen vor-

49 *Ibid.*, p. 392.

men en de fundamentele kwestie van wat nodig is om de basisgrammatica van christelijk onderscheidend vermogen te garanderen.

Dit zijn, direct en indirect, de kwesties die bisschop Gore in de Mechelse Gesprekken aan de orde stelde, en die aan het begin van het proces minder volledig naar voren werden gebracht door Robinson en Frere. Batiffols antwoord is een indrukwekkende verdediging van een brede Newmaniaanse opvatting, waarbij de kloof tussen primitieve en moderne formulering, op een manier die men zou verwachten van een kritische historicus van het kaliber van Batiffol, vrijuit wordt aanvaard, maar waarbij het centrale probleem van het verschil tussen het legitimeren van bepaalde ontwikkelingen en ze als normatief opleggen ontweken wordt. Aan het einde van zijn artikel komt hij het dichtste bij het aanpakken van dit punt. Hier erkent hij de *weerzin* die de orthodoxen voelen voor sommige vormen van meer modern taalgebruik. De katholieke Kerk is vrij om toe te staan dat een gedetailleerde uitleg gegeven moet worden om te laten zien wat deze moderne formules wel en niet betekenen, net zoals Athanasius in de vroege Kerk bereid was te erkennen dat sommigen van degenen die zich verzetten tegen de bepalingen van Nicea, dat deden vanuit hetzelfde geloof. Nogal treffend merkt Batiffol, ook in sommige anglicaanse kringen, enthousiasme op voor het baanbrekende werk van de jezuïet Maurice de la Taille over de eucharistie.⁵⁰ Op een manier die voor (sommige) anglicanen volledig aanvaardbaar is, verduidelijkt de la Taille de betekenis van het eucharistisch offer. Battifol concludeert dat “[d]e definities van geloof niet alleen uitgelegd, verdiept en hersteld hoeven te worden tot hun oorspronkelijke elasticiteit; vaak moeten ze worden aangevuld.”⁵¹ Daarom moet de definitie van pauselijk gezag van het eerste Vaticaanse concilie in evenwicht worden gebracht door een volledige erkenning van de *iure divino* waardigheid van het episcopaat.

50 De la Taille's *Mysterium Fidei* (Paris, Beauchesne 1921) had in katholieke kringen reeds vrij veel controverse opgeroepen omwille van de uitdaging voor het idee dat de mis een feitelijke gebeurtenis van 'offereren' was (in de zin van een offerslachting). Het werk werd inderdaad goed ontvangen door anglicanen, en het zou een blijvende invloed hebben op anglo-katholieke theologen doorheen de twintigste eeuw. Het werd tevens verwelkomd door Beauduin en andere liturgisten.

51 Halifax 1930, pp. 285–186c.

Gezien het feit dat velen op het Tweede Vaticaans Concilie zichzelf zagen als verschaffers van precies zo'n evenwicht of voltooiing met betrekking tot de theologie van Vaticanum I, is dit een profetische observatie. Maar het laat de vraag onbeantwoord waarmee de anglicanen in Mechelen bezig waren. Moet er een onderscheid gemaakt worden tussen wat ik reactieve en proactieve autoriteiten heb genoemd? Het recht om een definitieve verklaring af te leggen die de integriteit van het christelijk geloof tegen substantiële aanvallen of verdraaiingen beschermt, is wellicht een noodzakelijk charisma in de Kerk. En de Lucaanse taal over Petrus' roeping om, wanneer hij zich bekeerd heeft, zijn broeders te versterken met de echo ervan in Johannes 21, zou goed passen bij het begrip, in deze termen, van een Petrusambt. Het recht om bepaalde leerstellige gevolgtrekkingen als noodzakelijke implicaties van geloofwaardige orthodoxie en sacramentele praktijk te verklaren, zonder dat er een specifieke bedreiging voor de christelijke integriteit op het spel staat, is veel problematischer. Voor de anglicanen in Mechelen (en sindsdien) is de gevolgtrekking naar de status van persoonlijke onfeilbaarheid voor de bisschop van Rome, die een verdere legitimering van afgeleide ontwikkelingen toestaat, zelf een voorbeeld van een onevenredige waardering van de manier waarop informeel redeneren in de Kerk werkt. Het roept over de werkelijke geschiedenis van de Kerk zowel een onzorgvuldigheid als een dogmatisme op. De oproep van Gore in zijn paper dat de rooms-katholieke kerk kritische wetenschap zou moeten erkennen als een geschenk en een genade voor de Kerk én als iets dat het nieuwtestamentische getuigenis zelf als ondersteuning zou kunnen beschouwen, is (zoals we zagen) verbonden met vragen over de aard van christelijk historisch zelfinzicht – iets wat op de achtergrond van de Mechelse onderneming vanaf het begin duidelijk te horen was.

De anglicaanse argwaan ten opzichte van proactief pauselijk gezag zou door sommigen gezien kunnen worden als een manier om de Kerk geen 'levende stem' te geven en zo haar getuigenis te hernieuwen en haar missie in veranderende omstandigheden te definiëren. Het is een van de punten die met enige aannemelijkheid door Newman en zijn volgelingen gemaakt kon worden – waar klassieke anglicaanse high churchmen van beschuldigd zouden kunnen worden – tegen een gevaarlijk archeo-

logische visie op gezaghebbende leerstellingen. Het probleem is echter dat de uitoefening van de bevoegdheden van de paus zoals gedefinieerd in Vaticanum I op geen enkele voor de hand liggende manier een reactie geweest is op crises van de christelijke identiteit die er de afgelopen anderhalve eeuw geweest zijn. En, als iemand op zoek was naar een voorbeeld van een nieuwe leerstellige definitie vanuit het perspectief van een fatale verdraaiing van de christelijke waarheid, dan zou het beste voorbeeld genomen kunnen worden buiten de rooms-katholieke Kerk.

De Barmen-verklaring van 1934 door vertegenwoordigers van de protestantse kerken in Duitsland komt naadloos tegemoet aan de eis om te reageren op een fundamentele vervorming van het geloof. Wat beweerd wordt in de Verklaring maakt duidelijk dat er geen gezag kan worden uitgeoefend over de openbaring van het Woord van God door een seculiere macht, en dat er geen beroep gedaan kan worden op de veronderstelde behoeften van de geschiedenis of sociale ontwikkelingen die het fundamentele karakter van de Kerk van God terzijde kunnen schuiven. Het zou derhalve duidelijk moeten zijn dat rassendiscriminatie in de kerk volstrekt ontoelaatbaar is. Zoals aanhangers van Barmen zouden volhouden, kan er geen zinvolle christelijke gemeenschap zijn met lieden die dergelijke discriminatie rechtvaardigen. Raciaal exclusivisme verdedigen, is laten zien dat *de belijdenis van Christus als Heer* niet begrepen wordt. Want in termen die we gebruikt hebben, wordt de meest fundamentele voorwaarde voor gemeenschap met voeten getreden. Er is dus een dringende behoefte om te verduidelijken wat een strikte en formele implicatie van het christologisch dogma kan zijn en op zijn minst wat een sterke 'virtuele' reden is om er gevolgen uit te trekken.

Het zou dan niet verkeerd zijn om Barmen te zien als een voorbeeld van 'petrinische' opheldering – reactief, maar ook transformerend, en verduidelijkend waar missie en getuigenis naartoe moeten als de Kerk haar integriteit niet wil verliezen. De Verklaring kan dienen als een illustratie van wat voor soort uitdaging in de hedendaagse situatie aanleiding zou kunnen geven voor een beslissende verklaring van leerstellige 'gevolgtrekking'. En ze zou ook kunnen dienen om het punt te maken dat een kenmerkende petrinische 'versterking van de broeders' mogelijk is,

door de grenzen van leerstellig pluralisme te verklaren in de plaatselijke kerk, maar ook voorbij de grenzen van de gemeenschap met de Stoel van Rome. Dit is helemaal niet om de grondgedachte voor een centrale petrinische bediening met universele erkenning te laten vallen of om te ontkennen dat de Stoel van Rome inderdaad de enige plausibele kandidaat voor de uitoefening van een dergelijke rol is, zoals de anglicanen in Mechelen op grond van de Schriften en van historische en pragmatische redenen waren overeengekomen. Maar het is wel om een serieuze discussie uit te lokken over de vraag of het door Vaticanum I gesanctioneerde model – geanticipeerd in veel middeleeuwse en vroegmoderne benaderingen – voldoende is als basis hiervoor.

Wat in Mechelen aangevochten werd, was zowel een gecentraliseerd begrip van het petrinische ambt als directe leider van de plaatselijke bisschoppelijke jurisdictie als wat ik een proactieve kijk op pauselijke tussenkomst en geloofsdefinitie heb genoemd. Zoals we hebben gezien, tonen de rooms-katholieke deelnemers in Mechelen tekenen van sympathie voor deze uitdagingen, zelfs wanneer ze Vaticanum I blijven uitleggen en verdedigen. Beauduins buitengewone essay waarin hij een semionafhankelijke ‘patriarchale’ status voor de Stoel van Canterbury voorstelde, was gebaseerd op een aantal ronduit verkeerde historische veronderstellingen, maar het nodigde de groep uit om zich een nieuw soort jurisdictiepatroon en een nieuwe graad van liturgische en disciplinaire diversiteit in de westerse Kerk in te beelden. Ontdaan van de historische fantasieën over de middeleeuwse status van Canterbury, vraagt het essay zich in feite af of de pluraliteit van een ‘patriarchale’ structuur, erkend met betrekking tot de oosterse kerken, misschien ook in het Westen een realiteit kan zijn. En hoewel Beauduin zo’n uitbreiding van zijn betoog niet had kunnen bedenken, is een voor de hand liggende implicatie – kijkend naar de katholieke Kerk zoals die momenteel bestaat – dat de diffuse, niet-centrale visie die hij zich voor de vereniging tussen Rome en Canterbury voorstelt, modellen kunnen bieden voor de relatie van niet-Europese kerken met Rome, naarmate het bewustzijn van culturele diversiteit in de Kerk genuanceerder wordt. Toegegeven, de taal van de ‘patriarchaten’ zal zich waarschijnlijk niet aanbevelen aan een Kerk die zich meer dan ooit bewust is van de gendergerelateerde onge-

lijkheden die de christelijke geschiedenis hebben gekenmerkt. Maar het concept van lokale jurisdictie-eenheden die substantieel onafhankelijk functioneren verdient meer reflectie, ongeacht de terminologie.

De derde en vierde ronde van de Mechelse Gesprekken vertegenwoordigen de meest intense betrokkenheid bij zowel historische als theologische kwesties. Aartsbisschop Davidson en sommige andere deelnemers maakten het punt dat er tijdens die vroege stadia een risico bestond om te veel tijd te besteden aan het zich inbeelden van wat een verzoening van de ambtsbedieningen zou kunnen inhouden, wanneer er eenmaal volledige leerstellige overeenstemming was bereikt, en dat dit ten koste ging van het daadwerkelijk overwegen van wat verzoening op leerstellig vlak nodig had. Lord Halifax' oorspronkelijke memorandum had vrij grote veronderstellingen gemaakt over de mate van leerstellige convergentie tussen de kerken, bijvoorbeeld over de kwestie van het eucharistische offer. Hij had een beroep gedaan op het feit dat oosterse en westerse christenen de geldigheid van elkaars eucharistische praktijk nooit hadden betwist ondanks een significant en blijkbaar onverzoenlijk verschil over wanneer het moment van de consecratie plaatsvond. Zou dit geen model kunnen zijn voor een nieuw begrip van Rooms-Katholieke-Anglicaanse relaties, en een basis leggen voor een soort van sacramentele erkenning als opmaat naar een volledige integratie van de ambten? Met andere woorden, de groep in Mechelen werd door Halifax stilzwijgend aangemoedigd om zich te concentreren op het proces waardoor eenheid institutioneel en canoniek kan worden gerealiseerd op basis van leerstellige overeenstemming. Maar nadat de deelnemers aan beide kanten elkaar hadden ontmoet, erkenden ze dat leerstellige convergentie niet als vanzelfsprekend kon worden beschouwd – of liever, dat er een vraag leefde rond het hele begrip van leerstellige definitie die moest worden aangepakt, vóór de discussies over specifieke doctrinele punten.

En dit is misschien wel een van de meest interessante aspecten die de Mechelse Gesprekken hebben nagelaten. Het is mogelijk om over leerstellige divergentie te praten zonder de vraag op te werpen hoe leerstellige taal – het doel, de grondgedachte en de omstandigheden waarin het

nauwkeuriger of explicieter moet worden gemaakt – zelf wordt begrepen. Als men toegeeft dat een crisis die het hele christelijke of katholieke lichaam treft en doorslaggevende opheldering vereist, slechts zeer zelden optreedt, dan is het helemaal niet verrassend of verontrustend dat plaatselijke theologieën, patronen van spiritualiteit en liturgische stijlen zich onafhankelijk van elkaar ontwikkelen. Het is belangrijk om te bepalen wat hen in staat stelt hetzelfde geloof in elkaar te zien, zodat de gemeenschap gehandhaafd kan blijven. Het is minder belangrijk, misschien zelfs contraproductief, om deze basisset van criteria voor erkenning uit te breiden. We hoeven geen ruwe versie van de Vincentiaanse regel aan te nemen om deze criteria te definiëren, noch is er nood aan het ontkennen van de feiten van leerstellige evolutie. Maar de fundamentele grammatica van de gemeenschap beschouwen als een erkenning van de genade van een door God aangenomen verwantschap, zoals uiteengezet in de Schrift en de sacramentele praktijk, laat een zekere mate van beheersbare diversiteit toe. Hoewel het logisch is om te blijven beweren dat het beheer van deze diversiteit precies het bisschoppelijk charisma is, stelt dit kader ons – met de Lambeth-bisschoppen in 1920 – in staat om te erkennen dat er genaden en gaven bestaan buiten de gemeenschap van bisschoppelijk geordende kerken die terecht kunnen worden gezocht door, en gedeeld met, bisschoppen in historische opvolging.

Zoals uit onze bespreking van de Verklaring van Barmen blijkt, zijn er ook omstandigheden waarin een gemeenschap die gescheiden is van de historische erfopvolging in onmiskenbare vorm de ware aard van het petrinische geschenk kan manifesteren. In het krachtige beeld dat door aartsbisschop Michael Ramsey van Canterbury wordt gebruikt en die de dramatische protestactie van Luther in 1517 oproept, moet de katholieke Kerk haar oordeel dat in Wittenberg aan de deur is genageld, voorlezen en tot vernieuwing en berouw worden opgeroepen.⁵²

52 Michael Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, London, Longmans, Green and Company 1936, p. 180: "Catholicism always stands before the church door at Wittenberg to read the truth by which she is created and by which also she is judged." (*Het katholicisme staat altijd voor de deur van Wittenberg om de waarheid te lezen waardoor ze geschapen werd maar ook waardoor ze wordt geoordeeld.*)

Conclusies

Het blijvende belang van de Mechelse Gesprekken zit hem niet alleen in de manier waarop ze ongetwijfeld de agenda voor latere oecumenische discussies hebben bepaald, vooral in de context van ARCIC. We hebben het belang van de achtergrond van de bijeenkomsten in termen van de problemen en bezorgdheden van zowel de Kerk van Engeland als de rooms-katholieke Kerk vastgesteld. Het was een periode waarin beide instellingen voor de uitdaging stonden om een deel van hun historisch zelfbeeld te heroverwegen. De Mechelse Gesprekken zouden niet plaatsgevonden hebben als de Kerk van Engeland niet een sterker besef had gekregen van haar continuïteit met de geschiedenis en spiritualiteit van het westerse katholieke christendom. En hoewel Halifax en zijn collega's geen meerderheid vertegenwoordigden in de Kerk van Engeland, spraken ze wel voor een sector die door het leiderschap van de Kerk niet langer genegeerd kon worden. Alleen al het feit dat Frere bisschop kon worden ondanks het feit dat hij tot een religieuze orde behoorde – iets waarvan de wettigheid nog steeds in twijfel kon worden getrokken door overtuigde protestantse anglicanen – vertelt een eigen verhaal. En de uiterst gecompliceerde geschiedenis van Davidsons strijd over de herziening van het *Book of Common Prayer* geeft de onmogelijkheid aan van twee dingen: (i) een situatie in de Kerk van Engeland creëren die zo vijandig is dat anglo-katholieken onder druk zouden komen te staan om haar te verlaten, en (ii) de extreme moeilijkheid om een meerderheid in de Kerk, die bevreesd was voor een compromis met het rooms-katholicisme, van zich te vervreemden. We hebben tevens gezien hoe deze crisis de grenzen van het anglicaanse denken over de betrekkingen tussen kerk en staat verlegde. In deze context waren de Mechelse Gesprekken inderdaad een evenement dat ondanks zijn kleinschaligheid en het informele karakter, serieuze vragen aan het historische anglicaanse establishment leek te stellen.

Ondertussen impliceerde de bezorgdheid – en zelfs paranoia – rond het modernisme een even fundamentele uitdaging voor het treffen van een historische regeling. Ondanks de beslissing van het Eerste Vaticaanse

Concilie ten gunste van pauselijke onfeilbaarheid, en ondanks het steeds wijder opleggen van een bepaalde stijl van scholastieke filosofie aan het katholiek onderwijs en de vorming van priesters in de seminaries, was de katholieke theologie niet zo homogeen als velen wilden. Nog ernstiger, gedurende de negentiende eeuw bevorderden sterke intellectuele stromingen de goedkeuring van een meer herkenbare kritische methode in Bijbelse en patristische studies. Veel van degenen – zoals Duchesne – die deze richting waren ingegaan, geloofden dat ze de Kerk hielpen om haar overtuigingen intelligenter en adequater te verdedigen. In zijn analyse van de aard van verandering in theologische taal en kerkelijke praktijk, zocht Newman zelf om de verkondiging van de Kerk minder kwetsbaar te maken voor aanvallen van buitenaf en om argumenten voor het katholieke christendom los te koppelen van het verdedigen van historisch onverdedigbare claims. Maar de conclusies van sommigen, zoals Loisy, die bereid waren om het hele leerstellige systeem te relativiseren, baarden begrijpelijke zorgen. Die laatste raakten snel verweven met een hele reeks houdingen rond kerkelijke loyaliteit en gehoorzaamheid.

Aangezien elke rooms-katholieke herziening van de reactie op het anglicanisme ongetwijfeld enig revisionisme met betrekking tot de historische feitelijkheid met zich bracht, of een erkenning inhield dat sommige oordelen uit het verleden mogelijk op ontoereikende feitelijke gronden gemaakt werden, zou er altijd een fundamenteel probleem zijn. En de eigenlijke Gesprekken brachten, zoals we hebben gezien, die moeilijkheid in het volle daglicht. Afgezien van het feit dat enkele prominente rooms-katholieke stemmen in Mechelen sympathieën hadden die als modernistische tendens hadden kunnen worden beschouwd, kwamen de Gesprekken herhaaldelijk terug op de vraag of christenen elkaars leerstellige integriteit konden erkennen en gemeenschap konden delen, terwijl ze tegelijk domeinen erkenden van legitime diversiteit in overtuigingen, geworteld in verschillende historische ervaringen van missie en getuigenis.

Zowel de rooms-katholieke Kerk als de Kerk van Engeland werden aldus uitgenodigd om het feit van historische verandering serieus te ne-

men, dat wil zeggen om theologisch na te denken over hoe hun posities waren geëvolueerd, in de plaats van aan te nemen dat één welbepaalde configuratie van onderricht en praktijk een tijdloze geldigheid en autoriteit bezat. Niemand in Mechelen zou ook maar één moment de gedachte hebben gehad dat de basisvorm van het christelijk geloof aangepast moest worden aan intellectuele of culturele modes. De genadegave van de vleesgeworden Verlosser, bemiddeld in het sacramentele leven van een zichtbare Kerk met een apostolisch bekrachtigd ambt, was het axiomatische uitgangspunt dat door alle deelnemers werd gedeeld. En dat is misschien meteen waar het Mechelse proces ons met de meest duidelijke en zelfs met een eigentijdse agenda achterlaat. Wat betekent het om te geloven in, en te werken voor, een verenigde Kerk die onduidelijk is over haar karakter als de belichaming van de gave van het vleesgeworden Woord, maar toch in staat is om die gave te vertalen naar de diverse culturele idiomen van de menselijke geschiedenis?

De anglicaanse bijdragers aan de Mechelse Gesprekken vragen om erkenning dat deze specifieke christelijke gemeenschap, hoewel ze verantwoording aflegt aan de centrale geloofsinhouden van het credo, geen enkele dwingende druk heeft ervaren om bepaalde betwistbare implicaties van die doctrines te verklaren, laat staan erin te geloven. Het rooms-katholieke antwoord is om de realiteit van diversiteit te erkennen, maar om te benadrukken dat er een manier moet zijn om onderscheid te maken tussen geldige en ongeldige ontwikkelingen in het christelijk denken en in de praktijk, en dat dit uiteindelijk ondenkbaar is zonder een ambt in de kerk dat vrij is om te spreken voor de integriteit van het hele kerkelijke lichaam terwijl het probeert te reageren op de uitdagingen van elke dag. Gezien een geschiedenis waarin zijn beweringen soms buitensporig politiek en interventionistisch waren, kan het moderne pausdom in sommige opzichten een risico vormen. Maar de Kerk als geheel heeft het vermogen om het evenwicht te herstellen en vervormingen bij de uitoefening van ambten recht te zetten – en dit is iets waar christenen samen voor kunnen bidden en voor kunnen werken.

Twee dingen die hier aan bod komen, zijn wellicht het vermelden waard. Het eerste brengt ons terug naar de Lambeth Appeal van 1920,

dat het initiatief dat tot de Mechelse Gesprekken leidde, aangemoedigd lijkt te hebben. De bisschoppen schrijven vanuit de overtuiging dat het bisschoppelijk ambt een gave van God is die nodig is voor het welzijn en de voortzetting van het geloof van de Kerk. Ze erkennen echter de gebrekkige en verwarde geschiedenis ervan en eveneens de vrijheid van God door effectieve ambten op te richten buiten de bisschoppelijke opvolging om. Door zo te erkennen waar God gaven heeft geschonken, zijn ze in staat zich een verzoening van ambten voor te stellen die echt wederkerig is, een waarin ze van anderen zullen ontvangen buiten de institutionele opvolging om. Dit roept de vraag op of een verzoening waarbij het Petrusambt betrokken is, in dergelijke bewoordingen kan worden gedacht. De vraag dus is of er – zonder te ontkennen dat dit ambt bestaat voor het goede en de voortzetting van het geloof van de Kerk – een erkenning zou kunnen komen dat de geschiedenis van dit ambt gebrekkig en gecompromitteerd was, dat God gemeenschappen die niet in *communio* zijn met de Stoel van Rome, geestelijke gaven heeft geschonken voor het welzijn van het hele lichaam van de Kerk, en dat er misschien een manier zou zijn waarop de paus deze symbolen in een soort wederkerige handeling symbolisch zou kunnen ‘ontvangen’.

Zoals de vroege stadia van het Mechelse proces laten zien, mag het nadenken over dergelijke zaken ons niet afleiden van het zoeken naar volledige en robuuste leerstellige overeenstemming – wat in deze context ook overeenstemming betekent over de *reikwijdte* van wat er moet worden overeengekomen. In dit overzicht van enkele argumenten in de Mechelse Gesprekken hebben we gezien dat het niet zo nuttig is om over dogmatische definities te discussiëren, tenzij er een duidelijk idee is van hoe en waar om dergelijke definities ertoe doen. Dit betekent waarschijnlijk ook dat er kritisch moet worden nagedacht over elk model van leerstellige ontwikkeling dat eenvoudigweg gaat over het extrapoleren en autoriseren van gevolgtrekkingen uit de centrale doctrines, ongeacht of er een onmiddellijke bedreiging is voor de christelijke integriteit of samenhang. Maar om dit duidelijke besef werkelijkheid te laten worden, moet de Kerk een hernieuwd begrip vinden van wat de leer zelf betekent.

Als we uitgaan van het Bijbelse model is de leer van de Kerk een kwestie van datgene uitdrukken dat we moeten weten om consequent te leven als leden van het Lichaam van de verheerlijkte Christus. Het is dus belangrijk om duidelijk te zijn over wat voor soort gedrag in strijd is met de realiteit van Christus' Lichaam, en eveneens over wat waar moet zijn van Jezus in de geschiedenis en van God de Heilige Drie-eenheid in de eeuwigheid, willen we ons leven zin kunnen geven. Minder zeggen dan de waarheid over de vereniging van het goddelijke en menselijke in Jezus is minder *beloven* dan Christus biedt en de hoop op een radicale transformatie van de menselijke natuur door de Heilige Geest afzwakken. Minder zeggen dan de waarheid over Gods drie-voudige wezen vermindert de christelijke hoop op een participatie in de grenzeloze intimiteit en liefde die wordt gegeven en ontvangen in het leven van de goddelijke Personen. Minder dan de waarheid zeggen over de sacramenten van doop en eucharistie, is deze momenten van goddelijk-actieve transformatie herleiden tot tekenen of herinneringen die afhangen van ons menselijk handelen en onze intelligentie. Doctrine is alles wat ervoor zorgt dat dergelijke beweringen niet worden gebagatelliseerd of omgebogen, gereduceerd en gerelativeerd. Het zijn de bevestigingen die ons vertellen wie we zijn als christenen. Zonder hen verliezen we onze identiteit, en zo ook de ware diepte van onze gemeenschap met elkaar.

De leer staat altijd in dienst van de gemeenschap, met God en met elkaar. Als er in de Kerk leerstellingen ontstaan die de grondslagen van de gemeenschap in gevaar brengen, is het nodig dat de leerstellingsgrenzen worden verduidelijkt. Zoals in de vroege Kerk kan dit betekenen dat de terminologie die wordt gebruikt om over Christus te spreken wordt verfijnd, zodat dubbelzinnigheden worden uitgesloten. Het kan, net als in het middeleeuwse Byzantium, betekenen dat duidelijk wordt dat de genade die in gebed wordt ontvangen niet minder is dan de ongeschapen aanwezigheid en het licht van de Godheid. Of het kan, zoals eerder werd gesuggereerd, de onwrikbare weigering betekenen van een pseudo-theologie die antichristelijke tirannie en raciale onderdrukking heiligt, zoals in de Barmen-verklaring of het Kairos-document dat in 1985 in Zuid-Afrika is uitgegeven. Op verschillende

manieren zijn alle dergelijke momenten van definitie niet zozeer pogingen om een statische inhoud van het geloof te bewaken, maar *om de volheid te bewaren van wat in Christus is geopend voor een verlore mensheid*. In die zin zijn leerstellige trouw en theologische precisie geen luxe voor de kerken van God.

Zo is het ook geen luxe voor de kerken van God om een ambt te hebben met de opdracht om waakzaamheid en gezag uit te oefenen, om vrij te zijn om versies van het christelijke evangelie die minder zijn dan ze zouden moeten zijn, te benoemen en uit te sluiten. Dit ambt om de Kerk tot haar eigen volledige integriteit en identiteit terug te roepen, wordt in belangrijke mate gedeeld door de hele gemeenschap van gelovigen, maar wordt speciaal belichaamd in degenen over wie de Geest bij de wijding wordt aangeroepen. En aangezien het gezelschap van gewijde bedienaren er een is waarin verschillende niveaus van verantwoordelijkheid zijn toegewezen, kunnen we zien dat de bisschoppelijke bediening deze roeping op een geïntensiverde manier concentreert als onderdeel van de zorg van de bisschop voor eenheid en gemeenschap in hun volheid. Dat de wereldwijde gemeenschap van bisschoppen zélf een bediening van onderscheiding en eenwording nodig heeft, volgt dan van nature. De petrinische oproep om zich opnieuw tot Christus te keren en om de broeders en zusters te bekeren en te versterken, wordt inderdaad gegeven aan het apostolische dienstambt als geheel, maar hij is zeer bijzonder aanwezig in de historische zetel die is afgeleid van de eerste apostel die deze belofte en roeping ontving.

Een Kerk zonder deze bediening is een Kerk die verarmd en mogelijk gefrustreerd is. Tot dusver zouden allen die aan de Mechelse Gesprekken deelnamen, zeer waarschijnlijk hebben ingestemd. Maar de onopgeloste vraag blijft aanwezig. Voor de anglicanen in Mechelen heeft de manier waarop het Petrusambt steeds meer werd opgevat en uitgeoefend, tot gevolg gehad dat de drager van dit ambt een belemmering werd voor de eenheid, in plaats van een middel daartoe. Om het nog straffer uit te drukken dan zij zelf zouden hebben gedaan: het is alsof het post-Vaticaanum I-tijdperk zelf een echt petrinisch ambt evenveel ontbeerde – omwille van de overdreven vorm die haar beweringen

aannam – als diegenen buiten de gemeenschap van de zetel van Rome. En voor deze critici zou het herstel van een waarlijk petrinisch ambt een meer kritische kijk inhouden op hoe leerstellige ontwikkeling begrepen zou kunnen worden. Zowel toen als (ongetwijfeld) nu zou het rooms-katholieke antwoord kunnen aanvoeren dat het excentriek en gevaarlijk is om de gemeenschap rond de Stoel van Rome hier en nu te weigeren op grond van historische anomalieën of onevenwichtigheden. De Kerk waarin we leven is de Kerk waarin we moeten leven, en we kunnen onze trouw of gehoorzaamheid in de Kerk niet uitstellen totdat aan onze voorwaarden is voldaan. Dit soort weigering kan leiden tot een vorm van gnostisch perfectionisme, dat opnieuw vijandig staat tegenover de gemeenschap in het vleesgeworden Woord. Maar zowel de anglicaanse criticus als de rooms-katholieke apologet zouden het op zijn minste eens kunnen zijn dat de discussie over het Petrusambt geen debat mag worden over *wat nodig was* voor de erkenning van het orthodoxe geloof, in plaats van een verkenning van hoe een gave die aan de hele Kerk is gegeven ter wille van haar integriteit kan worden vrijgegeven in het belang van haar volledige werkzaamheid.

De discussies te Mechelen brengen ons dus uiteindelijk terug bij de vraag hoe de heelheid van de Kerk begrepen, erkend en gekoesterd moet worden. De deelnemers aan de Mechelse Gesprekken dachten duidelijk niet dat hier een eenvoudig institutioneel antwoord op zou zijn. Ze waren echter allemaal bereid om buiten de comfortzones van hun instellingen te treden om na te denken over wat voor soort antwoord er dan wel zou kunnen zijn. Bij het zoeken naar een weg vooruit probeerden ze voorzichtig maar onmiskienbaar hun eigen kerkelijke gemeenschappen ertoe aan te zetten om na te denken over de complexiteit van hun respectievelijke verledens en over enkele van de manieren waarop hun geschiedenissen hen dreigden op te sluiten. Beauduins paper was misschien geen model van historische nauwkeurigheid, maar het kwam voort uit het levenslange project van de auteur om de ecclesiology te verankeren in een op Christus gerichte liturgische theologie. De anglicaanse gesprekspartners deelden de overtuiging dat de Kerk van Engeland haar historische identiteit als Kerk van de natie moest overstijgen en dat ze haar theologisch zelfvertrouwen en sacramen-

teel centrum moest herwinnen. De rooms-katholieke leden deelden de overtuiging dat een gecentraliseerd systeem van theologische controle de juiste diversiteit en intellectuele creativiteit van christelijke gemeenschappen verdoezelde. In de nasleep van de anti-modernistische koorts van het voorgaande decennium, zouden deze laatsten vrijwel zeker ook de overtuiging hebben gedeeld dat een dergelijk systeem zich gemakkelijk leende voor misbruik.

Een goede oecumenische dialoog kan niet gaan over winnen en verliezen, en een deel van de fantasierijke nieuwigheid van de Mechelse Gesprekken lag in het feit dat Halifax en Portal weigerden in dergelijke termen te denken – en hun medeleden grotendeels overhaalden om dat ook niet te doen. Maar dit impliceert dat een goede oecumenische dialoog de deelnemers ook zal motiveren om zichzelf af te vragen wat ze misschien nodig hebben om te ontvangen van degenen met wie ze praten – en dus om te erkennen wat in feite fundamenteel is voor de Bijbelse visie van het Lichaam van Christus: de noodzaak om te erkennen dat we elkaar nodig hebben om ons leerling-zijn, onze dienstbaarheid en ons getuigenis te voltooien.

De oecumenische dialoog is sinds het derde decennium van de twintigste eeuw onmetelijk ver gevorderd. Maar als hij verder wil gaan, en uiteindelijk wil leiden tot adequate theologische overeenstemming en sacramentele verzoening, zal men deze groei naar ontvankelijkheid ter harte moeten blijven nemen. Het is tegenwoordig gebruikelijk om te spreken over 'receptieve oecumene', d.w.z. de ontmoeting die onze bereidheid toont om te leren en door elkaar 'voltooid' te worden. Maar het is nooit genoeg om hier alleen aan te denken in termen van een soort innerlijke geestelijke voeding. De Lambeth Appeal wees op iets meer, misschien iets meer dan de auteurs zich volledig realiseerden, en de gesprekspartners in Mechelen deden hun best om zich voor te stellen hoe dat 'meer' eruit zou kunnen zien. Het blijvende belang van de Mechelse Gesprekken ligt zeker in deze bereidheid tot verbeelding – zeker op de grondslag van een volledige en ondubbelzinnige erkenning van Gods openbaring in Christus en met een scherp en kritisch oog voor zowel geschiedenis als theologie, maar niettemin met een be-

reidheid om te denken dat de Kerk nog steeds door de genade van de Geest aan het ontdekken is hoe te zijn wat ze werkelijk is. En in die ontdekking moeten alle christenen leren luisteren en ontvangen.

Op zijn sterfbed gaf kardinaal Mercier aan Halifax de toestemming om zijn laatste brief aan aartsbisschop Davidson te publiceren als deze zijn goedkeuring kreeg. Het is een diep ontroerend document dat ruimschoots getuigt van de spirituele grootsheid van de auteur. De stervende kardinaal stelt duidelijk dat zowel een ongedurig verlangen naar een oplossing (als voor een “stelling van de meetkunde,” zegt hij), als een ‘alles of niets’-houding van degenen die volledig in beslag zijn genomen door de moeilijkheden en alleen in termen van overwinning en nederlaag denken, het bewijs zijn van een mentaliteit die het werk niet beschouwt als uiteindelijk afhankelijk van genade. “We gingen aan het werk,” schrijft de kardinaal, “zonder te weten wanneer en hoe deze door Christus gehoopte eenheid kon worden gerealiseerd, maar in de overtuiging dat ze gerealiseerd kon worden aangezien Christus het wilde, en dat daarom ieder van ons onze bijdrage levert aan de verwezenlijking ervan. Hereniging is niet ons werk, en we kunnen ze misschien niet bereiken, maar het ligt binnen onze macht, en dus ook binnen onze plicht, om ze voor te bereiden en de weg ervoor te effenen.”⁵³ Het is, vervolgt hij, “in dit licht van apostelschap” dat hij de Gesprekken is aangegaan, Paulus indachtig in 1 Korintiërs 3, 7: “Noch hij die plant betekent iets, noch hij die begiet, maar alleen God, die de wasdom geeft.”

Dit beroep op een apostolische roeping en de uitwerking daarvan in het gedeelde gebed en de vriendschap van ontmoetingen in Mechelen laten iets zien van de radicale geest van hoop en naastenliefde die degenen bezielde die in de vaak uitdagende jaren van de Gesprekken onder elkaar het geloof bewaarden. Die geest vormt nog steeds de kern van alle ontmoetingen die de integriteit van het getuigenis van de Kerk in onze eigen tijd willen herstellen.

53 Halifax, *Notes on the Conversations at Malines*, pp. 13–14.

Inhoud

Voorwoord	5
De Malines Conversations Group	9
Inleiding	11
Persoonlijkheden	14
Context	31
Thema's	42
1. <i>Het Petrusambt</i>	42
2. <i>De beperkingen van dogmatische uitspraken</i>	54
Conclusies	69

