

HOOFSTUK 7

Die moderne Rooms-Katolieke Dogma

1. Inleidende opmerkinge

Die Reformasie het die diepste kloof in die geskiedenis van die dogma sedert die vroeë kerk gebring. Dit geld in twee opsigte: (i) waar die Christendom in die Weste vroeër 'n organisatoriese eenheid was, is dit nou verdeel in verskillende kerke en kerkgroepe; (ii) die aard van die dogmahistoriese probleme het sedert die Reformasie 'n basiese verandering in die Rooms-Katolieke Kerk ondergaan. Laasgenoemde stelling tipeer die hele moderne ontwikkeling van die dogma binne die Roomse Kerk en word in die volgende twee punte nader toegelig.

(1) Die Roomse Kerk is die enigste kerk wat sekere geloofsuitsprake as absoluut bindend en onfeilbaar verklaar het. Daarom lyk dit of hierdie kerk goeie rede het om te verklaar dat die geskiedenis van die dogma binne sy geleedere ononderbroke voortgegaan het. Hierdie aanspraak is egter misleidend. Hoewel dit oppervlakkig en uitwendig lyk of daar kontinuïteit in die dogmavorming is, en hoewel sommige van die jongste besluite van Rome verband hou met vroeëre besluite waarna hulle verwys, is daar tog 'n basiese verskil tussen die besluite van die ou konsilies en dié van die Roomse Kerk in die negentiende en twintigste eeu.

Hierdie verskil kan soos volg saamgevat word: die ouer dogmas (selfs dié van die Middeleeue) bly naby die Skrif en naby die geloofsinhoud wat die kerk van die begin af gehad het, terwyl die moderne dogmas aansienlik afwyk van beide die Skrif en die tradisie van die ou kerk. Die verskil raak drie aspekte van die dogma: (i) die inhoud; (ii) die probleme (temas) wat behandel word; en (iii) die fundering van sy gesag. Daar word van Roomse kant toegegee dat die jongste dogmas probleme bespreek wat in die Nuwe Testament en in die ou kerk heeltemal onbekend was. Daarom is dit vir Rome baie moeilik om die oudheid van hierdie dogmas te bewys. Trouens, hierdie bewys is grotendeels laat vaar, en die dogmas se gesag word beredeneer op 'n manier wat vir die ou kerk, en selfs vir die Middeleeue, ondenkbaar was.

(2) Die konsilie van Trente het met sy besluit oor die verhouding

van Skrif en tradisie die pad vir hierdie nuwe manier van dogmavorming gebaan. Nie net die gelykstelling van die gesag van die tradisie aan dié van die Skrif nie maar ook die onduidelikheid oor wat die begrip „apostoliese tradisie” insluit, het hierdie moderne ontwikkeling moontlik gemaak. Die jongste Roomse dogmas beweeg dus verder op die pad wat die konsilie van Trente ingeslaan het.

Dit is hierdie ontwikkeling wat die kloof tussen Rome en die Reformasie nog dieper gemaak het. 'n Kompromie met Rome is dus byna 'n onmoontlikheid, en waar daar vandag wel na so 'n kompromie gesoek word, is dit baie gevaarlik omdat dit die prysgawe van die Bybelse uitgangspunte van die Reformasie impliseer. Aan die ander kant moet ons nie net met 'n negatiewe antwoord op die moderne Roomse dogmas reageer nie. In hierdie dogmas word in ondergeskikte punte en soms op indirekte wyse probleme gestel (bv. oor die gesag en eenheid van die kerk) wat in die Reformatoriese konfessies nie breedvoerig en afdoende geformuleer is nie. Hier is dus ruimte om die rykdom van die Skrif verder oop te maak en sy lig oor hierdie probleme te laat val.

2. Die onbevleete ontvangenis van Maria

Rooms-Katolieke sê dikwels dat die kerk vandag in die tydperk van Maria verkeer. As ons in ag neem dat twee van die drie moderne dogmas met Maria te doen het, is hierdie uitspraak seker geregverdig. Volgens die moderne Roomse leer is daar vier uitsprake oor Maria, wat geloofsuitsprake is en noodsaaklik is vir die saligheid. Dit is: (i) dat Maria moeder van God is; (ii) altyd maagd gebly het; (iii) onbevleek ontvang is; en (iv) liggaamlik in die hemel opgeneem is.

2.1 Die aanvanklike ontwikkeling

Die Mariologie het 'n lang ontwikkeling deurgemaak voordat dit dogmatiese status verkry het. Hoewel daar formeel ooreenkomste is met die ontwikkeling van die Christologiese dogma, het ons hier inhoudelik te doen met 'n dogma wat totaal van alle vroeëre dogmas verskil.

Die Nuwe Testament ken geen Mariologie nie. Geen spesiale voorrang word deur die Skrif aan Maria gegee op grond van die maagdelike geboorte nie. Dis wel belangrik en openbaar die uniekheid van Jesus, maar dis geen sentrale dogma nie – Markus, Johannes en Paulus meld dit nie. Daarom is die hele Skriftuurlike „fundering” van Rome insake Maria se posisie blote inlegkunde en sonder enige eksegetiese grond.

Die vroom Mariaverering het teen die einde van die tweede eeu

binne sekere Gnostiese kringe gestalte gekry. Getuienis hiervan is die sogenaamde *Proto-evangelium Jacobi* (*the Protevangelium of James*), waarin vir die eerste keer die voortdurende maagdelikheid van Maria uitgespreek is. Die „broers” van Jesus was dan nie seuns van Maria nie maar kinders uit ’n vorige huwelik van Josef, dit wil sê sy stiefbroers. Hierdie gedagtes vanuit die asketiese Gnostiek het eers later in die derde eeu in kerklike kringe ingang gevind. Ons weet dit onder meer uit die feit dat *Tertullianus* (\pm 160–220 n.C.) in sy stryd teen die Docetisme die maagdelikheid van Maria tydens die geboorte (*virginitas in partu*) verwerp het as ’n aantasting van die ware menswees van Jesus. Nadat dié gedagtes van die Gnostiek egter in kerklike kringe ingang gevind het, vind ons dat *Hiëronimus* met ’n gewysigde teorie kom. Hy probeer naamlik eksegeties bewys dat die „broers” van Jesus sy neefs was en meen verder dat ook Josef self geen gemeenskap met Maria (of ’n vorige vrou) gehad het nie. „It is clear that in all these ideas the wish to picture Mary as an example for the ascetics was father of the thought” (*Lohse*, a.w., p. 200). *Augustinus* het met die aanvullende teorie gekom dat Maria die eerste persoon was wat die gelofte van blywende maagdelikheid afgelê het. Ten spyte van hierdie groeiende gedagtes oor die asketiese lewe van Maria was ’n ware verering van Maria feitlik totaal afwesig in die ou kerk. Selfs die uitdrukking „moeder van God” (*Theotokos*) wat tydens die Christologiese stryd deur die konsilie van Efese (431) aan Maria toegeken is, het geen Mariologiese intensie gehad nie, maar was suiwer Christologies bedoel. Die *Theotokos* was gerig teen *Nestorius*, wat geleer het dat Maria alleen die moeder van die mens Jesus Christus was (*Nestorius* het die nature geskei en ’n „dubbele Christus” geleer). Die aksent lê hier op „moeder van God” want Jesus is ook Seun van God. Dit gaan dus by Efese om die eenheid van die twee nature in die Persoon van die Seun. Die konsilie van Chalcedon (451) bevestig dié leer en neem die term *Theotokos* oor. Dan lê die aksent egter op „moeder van God” (Maria was die menslike moeder van die ware mens, Jesus), want by hierdie konsilie wys die kerk die Monofisitisme en Docetisme af. Omdat ons as Protestante ook die eenheid van die twee nature in die Persoon van Jesus bely (vgl. art. 19 NGB) en vashou aan sy ware menswees (vgl. HK, 5, vr. 15 en HK, 14, vr. 35) kan ons prinsipiëel geen beswaar teen die term hê nie. Ons kan met *Barth* sê dat dit ’n baie waardevolle Christologiese hulpstelling is. Dié term het egter sy Christologiese intensie verloor en ’n Mariologiese kleur gekry in die Rooms-Katolieke ontwikkeling van die dogma. Want hiër kry Maria as „moeder van God” ’n oneindige waardigheid: sy het dieselfde Seun as die

Vader! Hierdie oneindige waardigheid word dan die morele oorsaak van 'n menigte voorregte wat sy geniet: onbevleete ontvangenis, blywende maagdelikheid en hemelvaart. In dié sin verstaan die Roomse die eerste van die vier geloofsuitsprake oor Maria.

In die Middeleeue word die Mariaverering (wat in die ou kerk feitlik afwesig was en laat eers 'n randverskynsel geword het) al hoe meer prominent. Sy is vereer as moeder van smarte, koningin van die hemel, middelares in alle aanvegtinge. Altare is vir haar opgerig en wonderwerke aan haar toegeskryf. Maria word nou nie meer, soos in *Augustinus* se tyd, net met die selibaatsbelofte verbind nie, maar word beskou as die een wat drie geloftes (naamlik kuisheid, armoede en gehoorsaamheid) gemaak het en dus eintlik die stigter van alle kloosters is – ja, eintlik van die hele Christelike geloof. *Paltz, Luther* se leermeester, prys Maria se nederigheid waardeur sy „God afgetrek het” van die hemel na die aarde.

Waar die populêre vroomheid so 'n idealisering van Maria begin opbou, sou die teologie gaandeweg volg. „If it is true anywhere, it is true in Mariology, that piety prepared the way for dogmas” (*Lohse, a.w., p. 201*).

2.2 Die fundamentele vraag

Grondlegend aan die Mariaverering was die vraag of sy deel aan die erfsonde gehad het of nie. As ons die lyn van ontwikkeling in die oog hou, dan sien ons dat hoe meer die populêre verering van Maria toegeneem het, hoe meer het die teoloë van die „ja” op dié vraag weggekram, totdat die vraag in die veertiende eeu met „nee” beantwoord is. Ons kan die ontwikkeling van die vraag na Maria se erfsonde kortliks hier oorsien.

Die Nuwe Testament en die ou kerk ken nie 'n sondelose Maria nie. *Augustinus* (oorlede 430) sê dat, as die sonde ter sprake kom, hy nie Maria wil bespreek nie „out of honour to the Lord”. Anders gesê: uit eerbied vir Christus wil hy nie oor die sonde van Maria praat nie. Selfs *Anselmus van Canterbury* (oorl. 1109) het nog gesê dat Maria in sonde gebore is en net Christus sonder erfsonde was. *Thomas Aquinas* (oorl. 1274) gaan egter al na die ander kant toe. Hoewel hy nog nie die sondelose geboorte van Maria leer nie, sê hy tog dat toe haar liggaam 'n siel gekry het (nog voor die geboorte) sy op só 'n manier gereinig is dat sy nie later in persoonlike sonde geval het nie. Op hierdie eerste heiliging het daar 'n tweede heiliging gevolg toe Jesus ontvang is. Hierdie tweede heiliging het haar bevry van die oorblyfsels van die erfsonde. *Duns Scotus* (oorl. 1308) het die knoop finaal deurgehak: Maria is reeds voor haar geboorte

gereinig van die erfsonde en is dus sondeloos gebore. Toe daar 'n hele kontrovers oor dié saak ontbrand het, het Pous *Sixtus IV* (1483) verbied dat teoloë mekaar oor en weer verketter en met die banyloek tref omdat die Roomse Kerk en die pous nog nie beslissing in die saak gegee het nie.

2.3 *Luther*

Die hoogtes wat die Mariaverering teen die einde van die Middeleeue bereik het, word selfs gedeeltelik in *Luther* se standpunt oor Maria weerspieël. *Luther*, wat as monnik in die Roomse tradisie – óók wat Mariaverering betref – opgegroeï het, kon hom by sy oorgang na die Reformasie net deels van sy verlede losmaak. Daarom is hy soms baie heftig teen die oordrewe verering van Maria, maar behou aan die ander kant tog sekere aspekte van die Mariologie. Wat die onbevleete (sondelose) ontvangenis van Maria betref, staan hy nader aan *Thomas* as aan *Scotus*. Volgens hom beklee Maria 'n posisie „midway between Christ and other men”. Soms praat hy weer baie krities oor die onbevleete ontvangenis van Maria en sê dat Jesus alleen sondeloos gebore is.

Ook wat die ander aspekte van die Mariologie betref, is *Luther* nie altyd net krities nie maar aanvaar hy soms elemente van die kerklike tradisie. Hy aanvaar byvoorbeeld dat Maria ewig maagd gebly het en ook dat sy liggaamlik in die hemel opgeneem is. Hoewel hy elke spekulasie oor hoe sy in die hemel opgeneem is, verwerp, is hy seker dat Maria tesame met al die heiliges in Christus lewe.

Luther wil dus nie al die vroom opvattinge oor Maria weerspreek nie, solank hulle maar net nie ontaard in bygeloof nie. „To *Luther* the question here is not one concerning the merits of *Mary* through which she was made worthy to become the mother of *Christ*, but one which concerns the grace of *God*” (*Lohse*, a.w., p. 202). Tipies van *Luther* se houding, wat deels krities en deels aanvaarding van die tradisie was, is sy woorde uit 'n preek van 1524: „I am not much concerned as to whether she was virgin or wife, even though *God* wanted her to be virgin.” *Luther* het egter steeds gewaarsku om haar nie te vergoddelik soos die pousdom nie en om nie meer genade by haar te soek as by *Christus* nie. Omdat *Maria* by die aankondiging van die geboorte van *Jesus* deur die engel haarself verneder, tot *Gods* beskikking stel en aan Hom die eer gee, is sy ons „rechte Pöpstin” (ware pous). Hy meen dat Rome die ware Mariavroomheid in sy teenoorgestelde verdraai het.

Luther kon hom dus nie heeltemal vry maak van die Roomse tradisie waarin hy opgegroeï het nie en neem gevolglik 'n soort

kompromishouding in. 'n Mens kry tog die indruk dat dit vir hom nie ten eerste gaan om die inherente waardigheid en verdienstelikheid van Maria nie (vgl. *Lohse* se belangrike uitspraak wat in die vorige paragraaf aangehaal is) maar om die feit dat sy besonder deur God begenadig is en in haar ootmoed, geloof en verheerliking van God vir ons 'n besondere voorbeeld is.

2.4 Die verdere ontwikkeling binne die Roomse Kerk

Die kritiese instelling en vrye opinie van *Luther* teenoor die Mariologie vind ons nêrens in die Rooms-Katolieke Kerk nie. Intendeel, die groei van al die aspekte van die Mariologie (ewig maagd, sonde-loos gebore, opgeneem in die hemel, ens.), wat in die Middeleeue steeds duideliker vorm aanneem, gaan ononderbroke voort. Pous *Alexander VII* het in 'n bul wat hy in 1661 uitgevaardig het, die sondelose ontvangenis van Maria beskryf as „an ancient belief of all Christendom” (in sy bul *sollicitudo omnium*). Tereg merk *Lohse* op: „Theology and piety had adapted themselves to each other. The belief in the immaculate conception of Mary had now become ripe for elevation to the status of dogma” (a.w., p. 203).

Hierdie verheffing tot die status van dogma is deur *Pius IX* in sy bul *Ineffabilis Deus* (1854) voltrek. Die pous het eers die mening van die biskoppe gevra voordat hy die dogma afgekondig het.

2.5 Die dogma

Die bul van *Pius IX*, wat baie duidelik gebaseer is op dié van *Alexander VII*, en wat laasgenoemde se argumente getrou volg, stel dat „the most Blessed Virgin Mary in the first instant of her conception, by a unique grace and privilege of the omnipotent God and in consideration of the merits of Christ Jesus the Savior of the human race, was preserved free from all stain of original sin . . .” (*Denzinger*, par. 1641, aangehaal deur *Lohse*, a.w., p. 203). Dit word verder in die bul duidelik gesê dat hierdie stelling „has been revealed by God and therefore must be firmly and constantly held by all the faithful.” Die opvatting van *Duns Scotus* het dus geseëvier oor die opvatting van *Thomas*. Let op: die hele *tradisie* van die Maria-verering word hier aangedui as *openbaring*.

2.6 Die implikasies van die dogma

Hierdie bul van *Pius IX* het nie net die populêre vroomheid van die verering van Maria teologies gesanksioneer en tot dogma verhef nie. Dit is sekerlik die belangrikste en mees evidente betekenis van die

bul. Meer indirek, en dus minder ooglopend, het die dogma egter nog 'n wyer betekenis. *Wie* hierdie dogma geformuleer het en die *manier waarop* dit gedoen is, raak ook die kwessies van (i) die *bevoegdheid van die pous*; en (ii) die *begroning van* (of bewyse vir) *die dogma*. Dit is twee baie belangrike implikasies van hierdie dogma. Ons kan dit kortweg só stel: hierdie dogma en die manier waarop dit afgekondig is, impliseer reeds (i) dat die pous die mag (bevoegdheid) het om alleen 'n bindende dogma af te kondig (d.w.s. die onfeilbaarheid van die pous); en (ii) dat 'n dogma nie meer hoef te rus op die Skrif en die tradisie van die oudste kerk nie, maar dat dit bloot op gesag van die kerk (en met name die pous) afgekondig kan word (d.w.s. die leergesag van die kerk).

Oor hierdie twee implikasies kortliks 'n paar opmerkinge:—

(i) Ons kan in hierdie dogma die direkte voorbereiding sien vir die latere dogma van die onfeilbaarheid van die pous. Soos reeds gesê, het *Pius IX* die biskoppe se advies oor die saak gevra. Elke biskop moes sy mening gee oor die vraag of die onbevleete ontvangenis van Maria 'n bindende dogma moet word. 'n Hele aantal biskoppe het negatief geantwoord. Veral die biskoppe van Duitsland en Oostenryk het gewaarsku teen die plan om 'n dogma oor Maria uit te vaardig. Die meerderheid van die biskoppe was egter wel ten gunste van die plan. Ook die kommissie wat die pous aangestel het om die saak te ondersoek, was ten gunste daarvan. *Pius IX* het dit nie nodig geag om 'n konsilie saam te roep om die saak te bespreek en 'n besluit te neem nie. Hy het besluit om op grond van sy pouslike gesag self die dogma af te kondig. Die biskoppe en kardinale wat by hom in Rome was, het hom hierin ondersteun omdat hulle reeds in die onfeilbaarheid van die pous geglo het. *Vir die eerste keer in die geskiedenis van die kerk is daar dus nou 'n dogma afgekondig sonder dat dit vooraf deur 'n konsilie bespreek en besluit is.* Die dogma van die onfeilbaarheid van die pous was dus 'n logiese konsekwensie wat vroeër of later moes kom.

(ii) Die dogma van die onbevleete ontvangenis van Maria bring ook 'n hele nuwe wending wat die bewys uit die tradisie betref. Vroeër (d.i. in die ou kerk en selfs in die Middeleeue) is dit algemeen aanvaar dat die inhoud van 'n dogma in die Skrif vervat moet wees. Met ander woorde alleen dit wat die Bybel leer, kan dogma wees. As voorbeelde in dié verband kan ons wys op die Trinitariese stryd en op die opvatting van *Vincentius van Lerinum*. Gedurende die Trinitariese stryd het die Ariane daarop gewys dat die begrip *homoousia* nie in die Nuwe Testament voorkom nie en derhalwe verwerp moet word. Hierdie argument het *Athanasius* oneindig baie probleme

gegee. *Vincentius* het op sy beurt later baie klem gelê op die oudheid van die suiwere leer as kriterium vir die dogma. Nou egter het die kommissie wat *Pius IX* aangestel het, verklaar dat bewyse uit die Skrif en ook bewyse uit die breë en ou stroom van die tradisie *nie nodig is* vir die afkondiging van die dogma van die onbevleete ontvangenis van Maria nie. Die kommissie meen dat die gesag van die kerk, wat in die persoon van die pous sy konkrete uitdrukking vind, heeltemal voldoende is om die dogma te formuleer. Daarom het *Pius IX* ook die beroep op die Skrif en op die ou tradisie by die vasstelling van hierdie dogma eenvoudig geïgnoreer. *Lohse* is dus reg as hy opmerk dat, tesame met die dogma oor die onbevleete ontvangenis van Maria, ook die onfeilbaarheid van die pous en die leergesag van die kerk in wese reeds dogmaties bevestig is.

Wanneer ons hierdie dogma met vroeëre dogmas vergelyk, sien ons duidelik die verskil in inhoud en in die temas (probleme) wat behandel word. Die *inhoud* kom immers nie uit die Skrif nie, en die Bybel raak nêrens eksplisiet of implisiet die *tema* van Maria se sondeloosheid aan nie. Ons sien verder 'n verskil in die bewysgrond vir die dogma – vroeëre dogmas beroep hulle op die Woord en op die tradisie van die ou kerk; hierdie dogma rus egter alleen op die leergesag van die kerk soos dit konsentreer in die pous.

3. Die onfeilbaarheid van die pous

Dit is nog moeiliker om bewyse uit die Skrif en die ou tradisie te vind om die dogma van die onfeilbaarheid van die pous te bewys as wat die geval met die vorige dogma (Maria se onbevleete ontvangenis) was. Trouens, in die kerkgeskiedenis is daar heelwat gebeurtenisse wat téén hierdie dogma spreek. Daar was dus baie moeilikhede wat te bowe gekom moes word om hierdie dogma geformuleer te kry. Die pous en sy raadgewende kardinale het egter op dieselfde manier as by die vorige dogma die moeilikhede oorwin: hulle het die Skrifbewyse eenvoudig nie in berekening gebring nie.

Om die ware betekenis van hierdie dogma te verstaan, is dit nodig om goed te onderskei tussen die prismaat van Rome (d.i. dat Rome as hoofstad met sy pous die eerste plek inneem in die kerklike lewe) en die onfeilbaarheid van die pous. Ons kan sê dat die ontwikkeling van die kerklike lewe vóór die Middeleeue gelei het tot die prismaat van Rome en dat tydens die Middeleeue gaandeweg hieruit die gedagte van die onfeilbaarheid van die pous verder ontwikkel het.

3.1 *Die Nieu-Testamentiese gegewens*

Die bekende gedeelte uit Matt. 16: 18–19, waarop Rome hom beroep, gee wel 'n opdrag aan Petrus, maar sê nie dat hy onfeilbaar is nie, nog minder dat sy opvolgers onfeilbaar sal wees. Trouens, Petrus word kort daarna aangedui as „Satan”, wat in die weg van Christus staan (Matt. 16:22). Paulus moet later vir Petrus skerp tereg wys omdat hy dubbelslagtig optree en „veins” (Gal. 2). Die hele gedagte van 'n onfeilbare Petrus en sy opvolgers is vreemd aan die Skrif.

3.2 *Die vroeë kerk – ontwikkeling van die prismaat van Rome*

Reeds in 'n vroeë stadium het die kerk van Rome 'n sekere voorrang bo al die ander gemeentes begin geniet. Daar was verskeie redes waarom die kerk in Rome so belangrik beskou is: (i) die feit dat Petrus en Paulus daar as martelaars gesterf het; (ii) die feit dat die gemeente besonder groot was; (iii) die feit dat die gemeente in die hoofstad van die Romeinse ryk bestaan het; en (iv) die besondere aktiwiteit en liefdesdiens wat die gemeente verrig het.

Rome het egter in die eeue van die vroeë kerk *geen* gesag wat die leer betref, bo ander gemeentes gehad nie. Leerkwessies is eenvoudig deur die konsilies beslis. Met die skeuring van die Romeinse ryk het Konstantinopel die nuwe hoofstad geword. Daarom besluit die konsilie van Chalcedon (451) dat die biskoppe van Konstantinopel en Rome gelyk is. Rome se verteenwoordiger was nie in die konsilie toe dié besluit geneem is nie en het hierdie besluit nooit erken nie. Rome wou sy prismaat bo alle ander gemeentes behou.

3.3 *Die Middeleeue – ontwikkeling van die gedagte van onfeilbaarheid*

Gedurende die Middeleeue kon die pouse hul posisie na alle kante versterk en hulle mag uitbrei – na binne, in die kerk en na buite teenoor die staat. Die eeuelange stryd tussen pouse en keisers is deur die pous gewen. *Bonifatius VIII* het in sy beroemde bul, *Unam Sanctam*, van 1302 die mag van die pous baie duidelik geformuleer: albei die „swaarde” (die tydelike sowel as die geestelike) is in die hande van die kerk. Om gered te word, sê die bul, is dit nodig om jou aan die pous te onderwerp. Dit geld dus vir almal – ook vir keisers!

Die leergesag en die regsbevoegdheid van die pous is ondertussen al hoe meer beklemtoon. Meer as tweehonderd jaar voordat *Bonifatius VIII* die onderhorigheid van die staat (keiser) aan die kerk geformuleer het, is die gesag van die pous binne die kerk al

duideliker tot uitdrukking gebring. Ons sien dit in die bul *Dictatus Papae* (1075) van *Gregorius VII*. Hierin word gesê dat die pous alleen die universele episkopaat beklee, dat hy die gesag het om biskoppe aan te stel en af te sit en dat geen sinode die status van 'n algemene konsilie kan hê as dit nie deur die pous saamgeroep is nie.

Die gedagte van die onfeilbaarheid van die pous het in die bloeitijd van die Skolastiek algemene ingang gevind en is in besonder deur *Thomas* gepropageer.

3.4 *Kritiek vanuit die Roomse Kerk*

Kritiek op die ontwikkeling van die pouslike gesag was reeds in die Middeleeue teenwoordig, en die gedagte van pouslike onfeilbaarheid in leerkwessies is glad nie algemeen aanvaar nie. Dink maar aan die skerp kritiek van *John Wycliffe* teen die aansprake van die pous en aan die *konsilie van Konstanz* (1414–1418), wat die gesag van die konsilie oor die pous baie duidelik uitgespreek het. Die konsilie het onder meer verklaar dat „as a general council rightfully convened in the Holy Spirit, representing the Catholic Church, it has its authority immediately from Christ” (vgl. *Lohse*, a.w., p. 206). Daarom moes die konsiliebesluite deur almal, insluitende die pous, gehoorsaam word.

Die pouse het nie hierdie besluit erken nie. Tog was hulle in dié tyd (vyftiende eeu), en selfs in die sestiende eeu, nog nie by magte om hulle aansprake teenoor die konsilie te laat geld nie. Selfs by die konsilie van *Trente* (1545–1563) sou dit nog onmoontlik gewees het om 'n dogmatiese formulering van die onfeilbaarheid van die pous te verkry omdat die opposisie daarteen te groot sou wees.

3.5 *Luther se kritiek*

Luther se kritiek was nie primêr gemik teen 'n hoogste gesag in die kerk nie, maar teen die misbruik van die gesag deur die pous. Hy het die pous beskuldig dat hy hom in die plek van Christus stel deur die Woord te onderdruk en sy eie menslike besluite uit te vaardig met die pretensie dat dit Goddelike wette is (vgl. art. 29 NGB). *Luther* verwys byvoorbeeld na die feit dat die leke nie meer die beker by die Nagmaal ontvang nie en vra dan: op watter gesag mag die kerk 'n verandering aanbring aan die duidelike en ondubbelzinnige instelling van die Nagmaal deur Christus? Hier is eiewilligheid en ongehoorsaamheid aan die Skrif. Hoewel *Luther* aanvanklik bereid was (nes *Bucer*) om die menslike gesag van die pous te erken, het hy al hoe skerper in sy kritiek geword, omdat hy ge-

sien het dat daar geen hoop was dat die pous die verkondiging van die suiwere evangelie sou duld en toelaat nie.

3.6 Vanaf die Reformasie tot die eerste Vatikaanse konsilie

Luther se aanval op die pous het geen invloed gehad op die verdere ontwikkeling van die gedagtes oor die onfeilbaarheid van die pous binne die Roomse Kerk nie. Trouens, teenoor die kritiek van *Luther* en die ander Hervormers is die oppergesag van die pous vurig deur fanatieke manne soos *Albertus Pighius* (1490–1542) verdedig. In sy *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (1538) verdedig hy met alle mag die oppergesag en onfeilbaarheid van die pous en die gesag van die kerklike tradisie.

By die ontstaan van die dogma oor die onbevleete ontvangenis van Maria was dit duidelik dat die verering van Maria en gedagtes oor haar sondeloosheid in die Middeleeue al meer dryfkrag gekry het, en dat hierdie ontwikkeling, ten spyte van die Reformasie, ononderbroke deurloop totdat dit in die moderne tyd kulmineer in 'n dogma. Dieselfde gebeur met die ontwikkeling van die gedagtes oor die gesag en onfeilbaarheid van die pous.

Daar was veral vier faktore wat die verdere ontwikkeling en verskerping van die opvattinge oor die pouslike gesag ná die Reformasie aangehelp het.

(i) *Die ontwikkeling van die teologie.* Die teologie in die Roomse Kerk het voortgegaan om die gedagtes oor die onfeilbaarheid van die pous verder uit te bou. Kardinaal *Bellarminus* (oorl. 1621) sê reeds dat die biskoppe nie hulles gesag direk van Christus kry nie maar van die pous. Daarom het die pous, as volstrekke hoof van die kerk, alleen die reg om bindende beslissinge oor geloof en sedes te maak. Hierdie beslissings, sê *Bellarminus*, is onfeilbaar.

(ii) *Die Romantiek* was 'n geestestroming aan die begin van die negentiende eeu wat, naas sy subjektiewe inslag, ook die tipiese kenmerk gehad het om die verlede te idealiseer. Die Middeleeue is verheerlik as die tyd van intellektuele en kerklike eenheid (vgl. *Novalis* se *Die Christenheit oder Europa*, 1799).

(iii) *Sosio-politieke faktore* het in die vorige eeu veel onrus, onsekerheid en verwarring geskep. Daar was die bevrydingsoorloë (ná *Napoleon* se oorheersing), die Industriële Rewolusie, die opkoms van die natuurwetenskappe, wat ou gevestigde opvattinge aangaande die wêreld onderstebo gekeer het. „In view of a multitude of new intellectual and physical distresses . . . it seemed advisable to many to return to the wings of an idealized ecclesiastical authority” (*Lohse*, a.w., p. 207).

(d) *Die wêreldlike magspolities van die pous*, wat sedert die Middeleeuse pous-keiserstryd beslag gekry het, het ook gehelp om die groei van die pous se gesag te bevorder.

3.7 *Die Eerste Vatikaanse Konsilie*

Die gedagtes oor die oppergesag en onfeilbaarheid van die pous het deur die eeue al duideliker geword en al hoe meer ingang gevind. Dit het 'n stroom geword wat nie meer gekeer kon word nie. Toe *Pius IX* in 1869 die Vatikaanse konsilie saamgeroep het, was dit ook die plek en geleentheid waar die ontwikkeling van die pouslike gesag sou kulinneer in 'n dogma. Tydens die voorbereidings vir die konsilie het dit duidelik geword dat 'n groot aantal kerklike leiers die bedoeling gehad het om die leer van die onfeilbaarheid van die pous die status van 'n dogma te gee. Hulle het gesê dat Trente die leer oor die kerk (ekklesiologie) nie verder ontwikkel het nie en dat daar 'n algemene behoefte by die lidmate was om duidelikheid te kry oor dié belangrike aspek van die leer.

Toe *Pius IX* in 1869 die konsilie byeengeroep het, was daar tog nog sterk opposisie teen die gedagte van onfeilbaarheid. Gedurende die bespreking van die saak op die konsilie was dit veral die biskoppe uit Duitsland (13 uit 17), Oostenryk (die meerderheid afgevaardigdes) en Frankryk (ongeveer een derde) wat heftig teen die saak gekant was. Hierdie biskoppe het *gewigtige argumente* na vore gebring, waarvan ons hier 'n paar noem.

(i) Die dogma sou onvanpas wees omdat dit 'n aanstoot sou wees vir ander Christene (d.i. dié buite die R.K. Kerk) en gevolglik die ideaal van die vereniging van die verskillende kerke verder sou bemoeilik.

(ii) Die gedagte van onfeilbaarheid word nog nie algemeen aanvaar nie, en daarom is die tyd nie ryp vir die formulering van die dogma nie.

(iii) As daar dogmatiese status aan pouslike onfeilbaarheid gegee word, sal dit die status en gesag van die biskoppe ondermyn.

(iv) Die dogma sal veroorsaak dat konsilies nie meer 'n funksie sal hê nie en dat die hele samestelling en funksionering van die kerk verander sal word.

(v) Die belangrikste argument was 'n historiese een: 'n bewys uit die geskiedenis dat 'n pous nie onfeilbaar is nie maar só kan dwaal dat die banvloek oor hom uitgespreek is. Dit gaan hier om *Honorius I*, wat die gedagte gepropageer het dat Christus net een wil gehad het (Monoteletisme). Hierdie kettery is deur die sesde ekumeniese konsilie van Konstantinopel (681) veroordeel en die anatema is oor

al die aanhangers van hierdie leer, insluitende *Honorius I*, uitgespreek. Pous *Leo II* (682–683) het hierdie besluit bekragtig. Om die kerk te beveilig teen dié kettery, moes elke nuwe pous by sy inhuldiging 'n belydenis teen die monoteletisme uitspreek. Dié praktyk het egter gou weer in onbruik geraak en is in die latere Middeleeue heeltemal vergeet. Ná die Reformasie het *Bellarminus* sover gegaan om te probeer bewys dat die veroordeling van *Honorius I* 'n fout van die konsilie was! By *Vaticanum I* het biskop *Von Hefele* egter na hierdie gebeurtenis verwys en tereg geargumenteer dat dit 'n totale weerspreking is van die hele gedagte van pouslike onfeilbaarheid.

Die pous en sy aanhangers het net so min respek gehad vir die feite van die geskiedenis as vir die getuienis van die Skrif – dit is óók geïgnoreer. Die saak op die konsilie is, ten spyte van die opposisie, gewen en op 18 Julie 1870 het die Vatikaanse konsilie die volgende besluit geneem:

„ . . . We, with the approval of the sacred council, teach and define that it is a divinely revealed dogma: *that the Roman Pontiff, when he speaks ex cathedra, that is, when, acting in the office of shepherd and teacher of all Christians, he defines, by virtue of his supreme apostolic authority, doctrine concerning faith or morals to be held by the universal Church, possesses through the divine assistance promised to him in the person of St. Peter, the infallibility with which the divine Redeemer willed his Church to be endowed in defining doctrine concerning faith or morals; and that such definitions of the Roman Pontiff are therefore irreformable because of their nature, but not because of the agreement of the Church*” (*Denzinger*, par. 1839; aangehaal deur *Lohse*, a.w., p. 209. Ek het die hoofsin se woorde gekursiveer sodat die hoofgedagte tussen al die tussensinne duideliker is).

3.8 Die betekenis van die dogma

Om die betekenis van hierdie besluit van die konsilie goed te begryp, is dit nodig om op 'n aantal punte te let.

(1) Onfeilbaarheid, soos hier gedefinieer, het *nie* betrekking op die *persoon* van die pous nie maar *net* op sy *amp*. Daar word *nie* gesê dat die pous as persoon vry is van dwalinge of sonde nie. Onfeilbaarheid van 'n pous se uitspraak geld dus net as aan die *volgende voorwaardes* voldoen is:

(i) die besluit moet *ex cathedra* (d.i. in sy amp of funksie as herder en leraar) gemaak word;

(ii) die *inhoud* van die besluit moet oor die *leer* van die *geloof* of *sedes* gaan; en

(iii) dit moet vir die *hele kerk* bedoel wees.

Die implikasie is duidelik: alle pouslike besluite wat nie aan hierdie voorwaardes voldoen nie, is dus nie onfeilbaar nie.

(2) Die onfeilbaarheid rus op die *belofte van die bystand van die Heilige Gees*. Let egter goed daarop dat hier nie gesê word dat die Gees op só 'n manier aan die opvolgers van Petrus beloof word dat hulle deur sy openbaring *nuwe dogmas* of leerstellinge kan afkondig nie. Wat hier wel gesê word is dit: die opvolgers van Petrus (d.i. die pouse) word deur die hulp van die Gees in staat gestel om *getroue beskermers* te wees van die *openbaring* wat deur die apostels oorgelewer is en ook van die *depositum fidei* (tradisie), en om dit getrou en gesagvol te verklaar.

Dit beteken dus: die pous kan nie onder leiding van die Heilige Gees nuwe openbaringe ontvang en 'n nuwe leer (dogmas) uitbou nie, maar die Gees lei hom om dit wat in die openbaring van God en die tradisie gegee is, adekwaat te vertolk en dit wat implisiet in die openbaring gegee is, te formuleer.

Dit is mooi woorde, maar die harde feite van die geskiedenis en die duidelike getuienis van die Skrif weerspreek hierdie aanspraak op onfeilbare vertolking van die openbaring. Die mooiste formuleeringe kan hierdie feit nie verberg nie.

(3) Ten spyte van al die besprekings oor die bewoording van die besluit, is daar tog sekere basiese aspekte van dié dogma wat *dubbelsinnig* is. Ons let op enkele onduidelikhede.

(i) Daar word nie gesê *presies wanneer* die pous *ex cathedra* praat nie. Dit is duidelik dat dit gebeur wanneer hy dit doelbewus doen en sê hy gaan dit doen. Maar dit gebeur nie altyd nie. Wat is dan die status van al die ander bulle en ensiklike wat hy uitvaardig? Baie Katolieke beskou alle uitsprake van die pous wat geloof of sedes raak as onfeilbaar. Maar is dit korrek? Hier is dus onduidelikheid en die vraag bly: presies watter uitsprake is onfeilbaar en watter nie?

(ii) Is die onfeilbaarheid wat aan die pous toegeken word identies met die onfeilbaarheid wat die kerk as geheel het (volgens Roomse opvatting), of kry hy as hoof van die kerk 'n spesiale, ekstra gawe van onfeilbaarheid? Dit is ook onduidelik.

3.9 Die universele episkopaat

Die konsilie van die Vatikaan het nie net die onfeilbaarheid van die pous tot dogma verklaar nie maar ook die universele episkopaat van

die pous. Dit verbaas 'n mens nie. Sedert die latere Middeleeue (vgl. *Gregorius VII se Dictatus papae*) is die bevoegdheid van die pous beide om te leer en om seggenskap (jurisdiksie) uit te oefen telkens weer beklemtoon. Die gesag om te leer kulmineer in die onfeilbaarheidsdogma; die bevoegdheid tot jurisdiksie kulmineer in die dogma van die universele episkopaat. Die Vatikaanse konsilie was dus net konsekwent toe laasgenoemde leer ook as dogma afgekondig is.

Die belangrikste deel van die besluit lui soos volg: „And so, if anyone says that the Roman Pontiff has only the office of inspection or direction, but not the full and supreme power of jurisdiction over the whole Church . . . also in matters that pertain to the discipline and government of the Church throughout the whole world; or if anyone says that he has only a more important part, and not the complete fullness of this supreme power; or if anyone says that this power is not ordinary and immediate either over each and every Church or over each and every shepherd and faithful member: let him be anathema” (*Denzinger*, par. 1831; aangehaal deur *Lohse*, a.w., p. 210).

Hierdie mag van die pous geld oor elke kerk, elke biskop en elke lidmaat. Die hele kerklike gesag konsentreer dus in hom. Hy is die één en enigste wêreldwye biskop. Hy is „the true vicar of Christ, the head of the whole Church, the father and teacher of all Christians” (*Denzinger*, par. 1826).

Hiermee is die kerkregtelike gesag van die biskoppe en konsilies drasties verswak. Die pous is eintlik die ware biskop van elke gemeente, en die ander biskoppe is bloot sy verteenwoordigers. Dit lê in die wese van hierdie besluit – al probeer die konsilie dit toemaak met die mooi woorde dat „this power of the Supreme Pontiff is far from standing in the way of the power of ordinary and immediate episcopal jurisdiction by which the bishops . . . feed and rule individually, as true shepherds, the particular flock assigned to them” (*Denzinger*, par. 1828; vgl. *Lohse*, a.w., p. 211).

Wanneer 'n mens na die besluite van die eerste Vatikaanse konsilie kyk, is die kernagtige opmerking van *Lohse* in dié verband baie relevant: „All the appeals to tradition cannot alter the fact that nowhere does tradition count for less than it does in the Roman church” (p. 211).

4. Die hemelvaart van Maria

Die vrees wat by baie mense bestaan het dat die pouse, nadat hulle onfeilbaar verklaar is, die een dogma na die ander sou afkondig, was

beslis ongegrond. Sedert *Vaticanum I* is daar nog net één dogma geformuleer, naamlik die hemelvaart van Maria.

Hierdie dogma toon duidelik dat Rome konsekwent voortbeweeg op die pad wat sedert Trente ingeslaan is – al verder weg van die Skrif en die ou kerk.

4.1 Die voorbereiding

Die afkondiging van hierdie jongste dogma is ook oor baie jare intensief en ekstensief voorberei. In pouslike publikasies is die uitnemende betekenis van Maria telkens weer beklemtoon. Dit verbaas 'n mens ook nie dat baie Katolieke geestelikes en leke oor die jare die wens uitgespreek het dat die hemelvaart van Maria dogmatiese status moet kry nie. Trouens, die hele ontwikkeling van die Mariaverering sedert die Middeleeue het van hierdie koers uitgegaan. Boonop was dié dogma net die konsekwensie van die vorige oor Maria se onbevleete ontvangenis. Die loon van die sonde is tog immers die dood en waar geen sonde is nie, is daar dus ook geen dood nie.

4.2 Die dogma

Ten spyte van waarskuwings en opposisie binne die Roomse Kerk, het *Pius XII* op 1 November 1950 in die bul *Munificentissimus Deus* (munificens = weldadig) die hemelvaart van Maria as dogma geformuleer:

„We, therefore, after humbly and repeatedly praying to God, and calling upon the light of the Spirit of Truth, for the glory of almighty God . . . for the honor of his Son . . . for the increase of the glory of his great mother, for the joy and exultation of the whole Church, by the authority of our Lord Jesus Christ, of the Blessed Apostles Peter and Paul, and by our own authority, do pronounce, declare, and define as a divinely revealed dogma: The Immaculate Mother of God, Mary ever Virgin, after her life on earth, was assumed, body and soul, to the glory of heaven” (*Denzinger*, par. 2333; vgl. *Lohse*, a.w., p. 212).

In die bul kom *Pius XII* pertinent op die punt van die relasie van sonde en dood af. Hy sê dat Christus deur sy dood die mag van die sonde en die dood verbreek het. Tog word die gelowiges daardeur nog nie van die dood bevry nie maar moet nog sterwe. Maar op die jongste dag sal die oorwinning van Christus ten volle geopenbaar word. Maria is egter nie onderworpe aan hierdie algemene wet van sterflikheid nie. „She has gained the victory over sin through a special privilege of grace, through her immaculate

conception, was for that reason not subject to the law of the corruption of the grave, and did not need to wait to the end of time for the redemption of her body" (sitaat by *Lohse*, a.w., p. 212).

4.3 Kritiek

Moderne Rooms-Katolieke teoloë het gepoog om die skerp kante van hierdie dogma deur middel van interpretasie weg te slyp. So wil *Karl Rahner* die angel uit die dogma neem deur dit te interpreteer in die lig van Matt. 27: 52-53. Hier lees ons dat by die sterwe van Christus baie grafte van die heiliges oopgegaan en hulle opgestaan het. Nou sê *Rahner*: as hierdie mense só 'n spesiale genade gegee is, waarom kan ons nie dit ook van Maria sê nie? (vgl. *Das „neue“ Dogma*, Wenen, 1951). Hierdie interpretasie is egter nie korrek nie, want die pouslike bul stel duidelik dat Maria, vanweë haar sonde-loosheid, die enigste uitsondering op die wet van sterflikheid is.

Al die pogings tot interpretasie toon eintlik dat die dogma vir baie Rooms-Katolieke ook nie lekker op die hart lê nie – en dit ten spyte van die „onfeilbaarheid“ van die dogma!

Daar kan inderdaad baie besware teen die dogma ingebring word. Ons beperk ons tot twee.

(i) Beide die Skrif en die tradisie van die ou kerk weerspreek hierdie dogma. Om 'n Skrifbewys vir hierdie dogma te vind, is moeiliker as vir enige ander Roomse dogma. Nêrens in die Skrif word die hemelvaart van Maria in die minste eers gesuggereer nie. In die eerste vierhonderd jaar van die kerk se bestaan is daar ook geen spoor te vind van 'n hemelvaart van Maria nie. In die apokriewe *The Passing of the Virgin Mary* (5e eeu), met al sy fantastiese legendes, word hierdie gedagte vir die eerste maal uitspreek en eers in die sesde eeu het teoloë dié gedagte begin aanvaar, en wel op grond van die feit dat 'n hemelvaart van Maria „paslik“ sou wees.

Daar is kwalik 'n slegter fundering vir 'n dogma denkbaar as in hierdie geval: niks in die Bybel nie, niks in die ou kerk nie – die enigste basis is 'n apokriewe boek vol fantasieë. Rome antwoord op hierdie beswaar deur te beweer dat die bewys uit die Skrif en die tradisie nie noodsaaklik is vir dogmavorming nie. „The living consciousness of the now existing Church of Christ . . . is fully sufficient. This . . . finds its visible expression in the teaching office (*magisterium*) of the pope, and he in turn speaks infallibly in such a case" (*Lohse*, a.w., p. 213). Dis voorwaar 'n soort argument waarmee jy enigiets wat in die Christelike bewussyn lewe, tot dogma kan verhef. Dit toon dat Rome die basis waarop die kerklike dog-

mavorming vir meer as duisend jaar gerus het, onherroeplik verlaat het.

(ii) 'n Ander ernstige beswaar kom na vore as ons dié dogma vergelyk met die vorige een oor Maria se onbevleete ontvangenis. In laasgenoemde dogma word nog gepraat van die begenadiging van Maria „in view of the merits of Jesus Christ”. In die jongste dogma is daar egter geen sodanige verwysing na Christus se verdienste nie. Dit is waarskynlik nie toevallig nie, want Maria kry al meer 'n selfstandige plek naas Christus. So het *Pius XI*, voor hy in 1922 pous geword het, reeds gesê dat dit 'n prysenswaardige gewoonte is om Maria „medeverlosseres” („co-redemptrix”) te noem. Sulke gedagtes word al hoe meer uitgespreek. Is hier nie dalk 'n volgende dogma in wording nie: Maria die medeverlosser? As 'n mens hoor dat die verering van Maria die enigste weg tot Christus is, en dat sy ook reeds met die sakramente verbind word, dan is hierdie gedagte seker nie so vergesog nie.

Die Maria-dogmas val binne die raamwerk van die wyer Roomse teologie met sy Semi-Pelagiaanse sinergisme (samewerking van die Goddelike genade en die menslike natuur). In plaas van „Christus alleen” word dit al meer „Christus en Maria”.

In ons ekumeniese tyd, waar die Kerk van Rome en die kerke van die Reformasie in vele opsigte nader aan mekaar staan as in die sestiende eeu, word toenadering deur die Mariologie feitlik onmoontlik gemaak. By al die toenadering word die kloof tussen Rome en die Reformasie sover dit die dogmavorming en fundering van die dogmas betref, al dieper.