

HOOFSTUK 6

Die Regverdiging

1. Tiperende kenmerke van die tydperk van die Reformasie

1.1 *Voortgaande verdeling in die proses van dogmavorming*

Ons het reeds opgemerk dat alleen die mees fundamentele dogmatiese besluite van die vroeë kerk die gemeenskaplike besitting van Oosterse en Westerse kerke was. Reeds by die ontwikkeling van die leer oor die sakramente het die paaie van die Ooste en Weste uitmekaar gegaan sodat ons by die sakramentsleer nie meer kan praat van 'n gemeenskaplike besit van die hele Christendom nie.

Hierdie proses van verdeling of opbreking in die dogmavorming het in die tyd van die Reformasie toegeneem. Van hierdie tyd af is dit nie meer moontlik om van die „dogmatiese ontwikkeling van die kerk” te praat nie maar moet ons die ontwikkeling van die dogma in elkeen van die kerke (bv. Rooms-Katoliek, Grieks-Ortodoks) en kerkgroepe (Protestantse kerke) nagaan. Die een stroom van die groei van die dogma het in twee verdeel (1054), en nou verdeel die stroom van die Westerse kerk verder in verskillende strome.

Tog is daar tot vandag toe sekere gemeenskaplike kenmerke in die historiese ontwikkeling van die dogma. Dit kan ons verklaar uit die feit dat al die kerke dikwels met dieselfde vrae en probleme worstel, en dat die kerke bowendien dieselfde gemeenskaplike erfenis van die eerste eeue het en ook in 'n groot mate deur dié erfenis gevorm is.

1.2 *Waar lê die dogmahistoriese swaartepunt in die sestiende eeu?*

Ons kan hierdie vraag ook anders vra: Wat het die Reformasietyd bygedra tot die groei en ontwikkeling van die dogma? Wat is die betekenis van die Reformasie vir die dogmageskiedenis?

Hierdie vraag word baie verskillend beantwoord.

(1) Die *Rooms-Katolieke* het dikwels die Reformasie voorgestel as 'n blote afval van die ware kerk en van die oorgelewerde dogma. *Luther* het die eenheid van die kerk verwoes en die Christendom in die ongeluk gestort.

Hierdie antwoord is oppervlakkig en kom nie ooreen met die geskiedenis nie. Die ideaal van één onverdeelde kerk was kwalik ooit

'n werklikheid. Selfs in die vroeë kerk was daar al verdeeldheid. Dink maar aan die Donatiste in die tweede eeu. Ons sou hulle vandag 'n kerk genoem het. Verder moet ons die verdeeldheid tussen die Griekse en Latynse kerke wat in 1054 tot 'n finale breuk gelei het, ook nie vergeet nie.

(2) *Von Harnack* meen dat die Reformasie in werklikheid die ontwikkeling van die dogma beëindig het. Ons moet onthou dat *Von Harnack* 'n dogma definieer as 'n foutlose (onfeilbare) leerstellige formulering („inerrant doctrinal proposition”). As hierdie definisie reg is, kan mens moeilik fout vind met sy redenering. As ons egter die dogma as 'n konfessie (belydenis) sien, kan ons *Von Harnack* se standpunt nie onderskryf nie.

(3) *Troeltsch* meen dat die Reformasie die koms van die moderne tyd vertraag het omdat dit in wese nog Middeleeus was. Die tipiese van die Middeleeue, meen hy, was dat die mens in sy godsdiens voor 'n objektiewe werklikheid gestaan het. Die objektiewe werklikheid was sekerlik nie meer dieselfde as in die Middeleeue nie, maar die Reformasie bly nog in die objektiewe vassit: die Middeleeue het die dogmas en sakramente as objektiewe werklikhede gesien, terwyl die Reformasie die Bybel so sien.

Ook *Troeltsch* gee nie bevredigend antwoord op die vraag hoe die Reformasie in die geskiedenis van die dogma inpas nie. Om die Reformasie nog as deel van die Middeleeue te sien, en boonop nog as 'n beweging wat die koms van die moderne tyd vertraag het, beteken dat jy die feite van die geskiedenis op 'n eensydige en onbevredigende manier interpreteer. Hierby kom nog 'n beswaar: om *Luther* se leer van die regverdiging en van die Skrif te sien as net 'n ander vorm van objektivering, laat nie reg geskied aan die feite nie en misken die sterk subjektiewe element in die teologie van *Luther*.

Al drie hierdie antwoorde kom dus daarop neer dat die Reformasie eintlik niks tot die groei en die geskiedenis van die dogma bygedra het nie.

(4) *Lohse* meen tereg dat die swaartepunt van die Reformasie lê in die leer van die regverdiging. Hier lê die bydrae van die sestiende eeu tot die geskiedenis van die dogma. *Luther* se nuwe insig in en ervaring van die regverdiging vorm die sentrale tema van die Reformasie. So skuif die swaartepunt van die dogma telkens weer in die geskiedenis (Triniteit, Christologie, sonde en genade, sakramentsleer, regverdiging) en telkens as die swaartepunt skuif, kom die hele inhoud van die geloof weer ter sprake.

Die Reformasie kan nooit verstaan word as maar net 'n reaksie op die misbruike en verval van die kerk nie. Die grootste misbruike

en die diepste verval kon nie self die Reformasie voortbring het nie. Bowendien was baie van die misbruike, byvoorbeeld die bygeloof, aflate, pelgrimstogte, ten diepste die gevolg van 'n gebrek in die Middeleeuse Skolastiese teologie. Die kerk was derhalwe onbekwaam om die mens se diepe begeerte na werklike sekerheid van sy saligheid te bevredig. Daar is immers geleer dat die regverdiging van die mens deels op sy eie geregtigheid berus, wat veral in sy werke gesien moes word, en dat die gewone gelowige alleen maar kon hoop op Gods genade as hy die sakramente gereeld ontvang en nie 'n doodsonde begaan nie. „The aim was to establish a balance between fear and hope” (Lohse, p. 159).

2. Die mens voor God

2.1 *Luther se innerlike stryd*

Daar was nog min mense wat só ernstig gesoek het na God se genade as wat *Luther* dit gedoen het. Hy het die aanwysing van die Rooms-Katolieke Kerk ernstig en letterlik geneem dat 'n mens, voordat jy bieg (jou sondes aan die priester bely), jou hart moes ondersoek en dade van berou moet doen wat ooreenkom met die grootte van die sonde wat jy bely. Dit gaan dus vir hom nie daarom dat jy vir die priester aanvaarbaar is nie, maar dat jy voor God staan en vir Hom aanvaarbaar moet wees. Wanneer *Luther* diep in sy eie hart kyk as hy berou het, vind hy by hom selfsug: hy ontwyk die sonde nie ter wille van God nie maar hy vermy die sonde vanweë die gevolge daarvan, met ander woorde uit eie belang. Die ware berou, so is hy geleer, kom voort uit die liefde en sluit liefde in. Maar, so worstel hy, kan ware liefde spontaan deur die mens se wil voortbring word? Hy vind dat dit vir hom moontlik was om God te vrees, maar dat hy nie in staat is om God spontaan lief te hê nie. In sy diepste wese ontdek hy selfsug. Elke menslike daad, ja selfs die diepste roeringe van die hart, word gevoed deur 'n soeke van jouself en is daarom waardeloos voor God. *Luther* vind dus dat hy nie aan die voorwaardes kan voldoen om te bieg en so vrypraak van sy sondes te ontvang nie. Dit het 'n geweldige stryd in sy hart laat ontstaan, wat ten slotte uitloop op die dringende vraag: hoe kry ek 'n genadige God? (*Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*)

Hierdie stryd is verder vererger toe hy in sy Skrifstudie aandag aan die leer van die predestinasie gegee het. Hy het tot die konklusie gekom dat hy verwerp is en het God gevrees en gewens dat Hy nie bestaan nie. In sy wanhoop begin hy God haat omdat Hy van die mens die onmoontlike eis. Selfs die teologie van *Occam*, waarin

hy in Erfurt geskool is en waar geleer is dat 'n mens op Gods genade kan hoop as jy gedoen het wat jy kan (m.a.w. jou uiterste bes gedoen het), het hom nie tevrede gestel nie.

Selfs die Bybel, wat hy gekeken het soos min mense, het hom in die begin nie gehelp nie. Oral waar hy in die Skrif van *geregtigheid* lees, het hy dit as straffende *geregtigheid (iustitia distributiva)* geïnterpreteer. Só het hy aanvanklik ook Rom. 1 : 17 verstaan.

2.2 Die nuwe insig

Luther het waarskynlik reeds in 1514, toe hy besig was met die verklaring van Psalm 71 : 2, tot die groot ontdekking gekom dat die *geregtigheid* waarvan hier sprake is nie die *geregtigheid* is wat God self besit nie, maar dié wat Hy aan andere meedeel. Dáár staan tog geskrywe: „Red my deur u *geregtigheid* en bevry my; neig u oor tot my en verlos my!” Hy sê self later oor hierdie ontdekking: „There I began to understand that the righteousness of God is that by which the righteous lives by a gift of God, namely by faith. And this is the meaning: the righteousness of God is revealed by the gospel, namely, the passive righteousness with which merciful God justifies us by faith, as it is written: ‘He who through faith is righteous shall live’. Here I felt that I was altogether born again and had entered paradise itself through open gates. There a totally other face of the entire Scripture showed itself to me.” (Voorwoord tot die *Latynse Werke* (1545), soos aangehaal deur *Lohse*, p. 161.)

Hierdie *geregtigheid* is 'n suiwer gawe van God wat Hy skenk sonder enige voorwaarde waaraan ons sou moet voldoen. Dit is immers God wat die goddelose regverdig (Rom. 4:5). Voor God kan die mens dus alleen passief wees; alleen die genade in Christus ontvang. Die mens kan na geen verdienste van homself wys nie – al wat hy kan doen is om dankbaar Gods gawe te ontvang. Dit is geloof. *Luther* sê dit nog op 'n ander manier: geloof is om nie op ons eie werke te vertrou nie, maar om nederig en dankbaar God se hand wat na ons uitgestrek is, te neem; om Hom te vertrou en lief te hê soos 'n kind sy vader.

Dis 'n misverstand om te meen dat *Luther* die geloof in die plek van die goeie werke as voorwaarde vir die vergewing van sondes gestel het, want geloof is nie voorwaarde vir die regverdiging nie maar realisering van die regverdiging. Dit is self 'n gawe van God. In artikel 3 van die *Klein Kategismus* skryf hy: „I believe that by my own reason and strength I cannot believe in Jesus Christ, my Lord, or come to him. But the Holy Spirit has called me through the Gospel, enlightened me with his gifts, and sanctified and pre-

served me in true faith." Hy het uit sy eie ervaring geweet dat so 'n geloof nie deur die mens se eie inspanning en besluite verkry kan word nie – die mens se oë moet eers geopen word.

Kweek hierdie leer dan nie sorgelose en passiewe mense nie? Hoe kan jy op so 'n leer 'n etiek bou? Dit was vrae wat in die sestiende eeu van Rooms-Katolieke kant gevra is en vandag nog gevra word (vgl. ook vraag 64 van die *Heidelbergse Kategismus*). Dié vrae berus op 'n misverstand van *Luther* se leer van die regverdiging deur die geloof alleen. Dit word duidelik as ons kyk na die kort en bondige uiteensetting van sy etiek in sy *Die Vryheid van 'n Christen* (1520). Hier word twee paradoksale stellings geoneer:

„'n Christen is 'n volkome vry heer van alles, onderworpe aan niemand.”

„'n Christen is 'n volkome diensbare dienskneg van almal, onderworpe aan almal.”

In enigsins dualistiese terme verklaar hy die teenstelling deur te sê dat elke mens 'n tweeledige natuur het: na sy siel of innerlike mens het hy 'n geestelike natuur, maar kragtens sy ou en uitwendige mens het hy 'n liggaamlike natuur. Wat die geestelike natuur betref, is dit die geloof alleen sonder die werke wat 'n mens heilig, vry en gelukkig maak. Die siel het slegs één soort voedsel nodig: die lewende Woord van God. As die mens dus voor God staan, is daar geen plek vir prestasies nie, maar alleen vir geloof en vertroue. Die mens is egter nie net geestelik nie, maar ook liggaamlik. Solank die mens op aarde is, is die nuwe geregtigheid, wat hom na sy geestelike natuur ten volle toegereken word, nooit in sy volkome vorm aanwesig nie maar slegs in 'n beginstadium en onvoltooid. *Luther* sê dan: „Hier begin die werke; hier kan 'n mens nie ledigheid geniet nie; hier moet die mens sorg om sy liggaam te dissiplineer deur vas . . . en arbeid . . . en om dit te onderwerp aan die Gees sodat dit die innerlike mens sal gehoorsaam . . .” Hierdie werke word nie gedoen om daardeur heilig en regverdig voor God te word nie, maar hulle word genadiglik en vryelik gedoen uit liefde. „Good and pious works never make a good and pious man, but a good and pious man does good and pious works. For his relation to his fellows this means, however, that a Christian, precisely because of his freedom, must make himself the servant of all” (*Lohse*, p. 163). So word die paradoks dus verklaar: omdat die Christen geestelik 'n vrye mens is, geregverdig deur die geloof alleen, kan en moet hy hom liggaamlik in hierdie wêreld die diensbare kneg van almal maak. So sien *Luther* dan die roeping nie meer as 'n roeping tot die hoër lewe van die klooster nie, maar as diensbaarheid op hierdie aarde tot die beswil van alle mense.

As ons die bogemelde aanhaling van *Lohse* goed bekyk, dan merk ons dat *Luther*, ten spyte van sy dualistiese formuleringe, eintlik tog baie naby staan aan die gedagte wat die *Heidelbergse Kategismus* in antwoord 64 formuleer.

Hoewel die nuwe insig van *Luther* primêr gaan om die geregtigheid van God en die regverdiging van die mens, was dit die kiem van 'n hele nuwe teologie. Van hieruit het hy nuwe aksente op die leer oor die kerk (eklesiologie) gelê en veral die suiwer prediking en regte aanhoor van die evangelie onderstreep. Ook die sakramentsleer is anders gesien: daar is net twee sakramente; hulle deel nie meer objektief die genade mee nie, maar word verbind aan die belofte van God wat in die geloof vasgegryp moet word. Met sy ubikwiteitsleer het hy 'n eie stempel op die Christologie geplaas, en as navolger van *Augustinus* het hy die leer oor sonde en genade verdiep.

3. Die dubbele karakter van bely

As gevolg van sy nuwe insig het die daad van belydenis by *Luther* 'n nuwe karakter aangeneem. In aansluiting by *Augustinus* benadruk hy die dubbele (tweevoudige) karakter van 'n belydenis: dit is tegelyk 'n belydenis van sonde en 'n verheerliking van God. Sy eie aanvegting („hoe kry ek 'n genadige God?") en sy herontdekking van die evangelie het gelei tot 'n verdieping van die insig van *Augustinus*.

Reeds in sy eerste reeks lesings oor die Psalms het hy gesê dat die gelowige nie homself moet probeer regverdig nie maar homself aan Gods geregtigheid moet onderwerp, en die taak om te bely moet opneem. „Bely" beteken dan om jouself aan te kla, jouself te oordeel en te erken dat God alleen reg en regverdig is. Alleen hy wat sy eie radikale sondigheid en onwaardigheid ken en bely, word geregtig. Hier word die belydenis van eie sonde dus onlosmaaklik verbind met die regverdiging. Met dié belydenis erken die mens dat hy by God slegs skuld het en dat Hy reg is in sy oordele. So 'n belydenis is tegelyk 'n ware verheerliking van God. „We cannot praise God better than by confessing our sins", sê hy, en in sy lesings oor die *Brief aan die Romeine* (1515–1516) lees ons: „For confession is the principal work of faith: Man denies himself and confesses God and he does this to such extent that he will deny even his life and everything else before affirming himself . . . For then he forsakes himself in order that God and the confession to him may stand.”

Belydenis word egter nie net voor God gedoen nie, maar ook voor die medemens. In die voorwoord van sy Duitse vertaling van die

Nuwe Testament (1522) staan die pragtige en aangrypende woorde: „Truly, if faith is there, he cannot hold back; he proves himself, breaks out into good works, confesses and teaches this gospel before the people, and stakes his life on it. Everything that he lives and does is directed to his neighbour's profit, in order to help him – not only to the attainment of this grace, but also in body, property, and honour . . . For where works and love do not break forth, there faith is not right, the gospel does not yet take hold, and Christ is not rightly known.”

In die lig hiervan is dit geen wonder dat *Luther* en die ander Hervormers die durf gehad het om nuwe belydenisse te formuleer nie. Hulle het aanvanklik ontstaan uit die spontane begeerte om die geloof op 'n nuwe manier te bely. Die eerste nuwe konfessie, geformuleer deur *Luther*, vind ons aan die slot van sy traktaat *Konfessie aangaande Christus se Nagmaal* (1528), waarin hy sy finale standpunt in die Nagmaalstryd met *Zwingli* stel. Aan die einde van hierdie geskrif formuleer hy sy geloof, waaraan hy tot sy dood wil vashou. Hierin bespreek hy agtereenvolgens die geloof in God die Vader, in die Triniteit, in Christus, in die Heilige Gees en die Christelike kerk. Dit word gevolg deur 'n konfrontasie met Rome oor verskillende misbruike in leer en lewe (aflate, gebede vir die afgestorwenes, aanroeping van die heiliges, die mis, ens.). Ten slotte kom sy belydenis oor die opstanding van die dode.

Opmerklik in hierdie belydenis is dat die hele leer oor die verlossing (soteriologie) onder die Christologie ingeskakel word. In die Christologiese afdeling begin hy met die twee-nature-leer van die ou kerk (Chalcedon) en gee dit in sy eie woorde weer. Van hier af gaan hy oor tot die belydenis van die verlossing deur Christus, verwerp *Pelagius* se leer van die vrye wil en die leer van die Neo-Pelagianer, wat die sonde net as 'n fout of swakheid sien. Voorts verwerp hy die religieuse ordes en die kloosters, omdat die monnike glo dat hulle voor God uit hulle werke geregverdig kan word en sê dat die enigste heilige ordes en ware Goddelike instellings die priesterskap, die huwelik en die burgerlike regering is. Hy wat in hierdie instellings lewe, doen goeie (heilige) werke wat God welgevallig is.

Ook in sy ander konfessies verbind *Luther* die Christologie en die soteriologie met mekaar – onder meer in sy twee kategismusse. Dit is asof hy oorgeloop het van nuwe insig in die evangelie en die troos wat daaruit kom, sodat wanneer hy oor Christus praat, hy nie anders kan nie as om ook oor die verlossing en Gods genade te praat. Ons hoor hierdie verbintenis van Christologie en soteriologie ook duidelik in die *Smalkaldiese Artikels* van 1537: „that Jesus

Christ, our God and Lord, 'was put to death for our trespasses and raised again for our justification' (Rom. 4:25) . . . Inasmuch as this must be believed and cannot be obtained or apprehended by any work, law or merit, it is clear and certain that such faith alone justifies us . . . Nothing in this article can be given up or compromised, even if heaven and earth and things temporal should be destroyed. On this article rests all that we teach and practise against the pope, the devil, and the world."

Uit sy geskrifte is dit duidelik dat *Luther* die dogmas van die ou kerk aanvaar het, naamlik dié wat uit die Trinitariese, Christologiese en Pelagiaanse stryd gebore is. Die leer van die transsubstansiasie, vasgestel deur die vierde Lateraanse konsilie, was eintlik die enigste dogma wat hy gekritiseer en verwerp het. Sy kritiek teen dié dogma was nie soseer gerig teen die verandering van die elemente as sodanig nie, maar teen 'n bepaalde rasionalisme in die dogma, wat 'n bindende verklaring van die geheimenis van Christus se teenwoordigheid in die sakrament wou gee. Geen ander dogma is verwerp nie (die dogma oor die onfeilbaarheid van die pous en die dogmas oor Maria het nog nie bestaan nie). In die lig hiervan kon hy tereg daarop aanspraak maak dat die aanhangers van die Reformasie die ware voortsetting van die ou kerk is en dat hulle vashou aan die leer van daardie kerk.

Alhoewel *Luther* die dogmas en ook die meeste ander besluite van die konsilies aanvaar het, het hy tog nie onkrities daarteenoor gestaan nie. Hoewel hy die leer van die Triniteit duidelik in die Skrif vind, het hy 'n afkeer van die begrip „drievoudigheid” gehad omdat daar in God die hoogste eenheid is. Tog het hy daaraan vasgehou dat die eenheid tegelyk die drieheid van die onderskeie Persone is. Hy het in dié verband selfs 'n nuwe woord *Gedritts*, gevorm: „Call it a triplicity (Gedritts), I cannot give it a name”, sê hy in 'n preek in 1538. Die begrip „persoon” was ook vir hom twyfelagtig. Ten slotte het hy *Augustinus* se interpretasie van „persoon” in relasionele terme bevraagteken, hoewel hy ten volle die goeie bedoelinge van hierdie interpretasie erken het.

Ons moet goed daarop let dat *Luther* nie net die dogmas en konsiliebesluite van die ou kerk aanvaar het om daarby nog 'n nuwe dogma oor die regverdiging by te voeg nie. Hy het die dogmas vanuit sy standpunt gesien en dikwels geïnterpreteer. *Lohse* sê: „. . . he saw the old decisions in the light of his Reformation discovery and he made them his own from that point of view. For instance, Luther found his own understanding of salvation expressed in the Christology of the ancient church, i.e. it was easily possible to read this in-

to the old dogma, and rightly so. In Luther, Christology and soteriology are intimately connected with each other, as they are in Athanasius or Cyril of Alexandria, except that Luther makes the connection much more explicit" (p. 169).

4. Die Nagmaalskontrovers

Die behoefte om te bely wat by *Luther* so 'n belangrike plek ingeneem het, het nie alleen gelei tot nuwe konfessies nie, maar ook tot leerstellige afgrensing teenoor andersdenkendes. Hierdie leerstellige afgrensing het nie net teenoor die Rooms-Katolieke Kerk aan die een kant en die entoesiaste (Wederdopers) aan die ander kant plaasgevind nie, maar ook teenoor groepe binne die Reformasie self. Van besondere belang in laasgenoemde verband is die Nagmaalstryd, omdat verskillende aspekte van die bestaande dogma, veral wat die Christologie en die sakramente betref, opnuut deurdink en deels aangevul of gewysig is. Om 'n oorsig oor die Nagmaalstryd te kry, moet ons eers die onderskeie posisies van *Luther* en *Zwingli* in oënskou neem.

4.1 Die ontwikkeling van *Luther* se Nagmaalsopvatting

Luther se beskouing oor die Nagmaal het in die loop van sy lewe verskillende veranderings ondergaan. Hierdie verskillende standpunte wat hy ingeneem het, is deels verantwoordelik daarvoor dat daar vandag nog binne die Lutherse Kerk verskillende opvattinge oor die Nagmaal is. Ons vat die ontwikkeling van sy Nagmaalsopvatting kortliks hier saam.

(i) In sy vroeë preke (1519) maak *Luther* 'n drievoudige onderskeiding: hy praat van die sakrament of teken, van die betekenis van die sakrament en van geloof. Die geloof bring die innerlike betekenis van die uitwendige gawe na vore en vorm dus die verbinding tussen die sakrament en sy betekenis.

(ii) In 1520 begin hy klem lê op die instellingswoorde van die Nagmaal. Dit is veral opvallend in *Die Babiloniese Gevangenskap van die Kerk* (1520). In hierdie werk sien hy die Nagmaal primêr as 'n Goddelike belofte, wat in die geloof aangeneem moet word. God handel met die mens nie anders as deur sy beloftewoord nie. In die belofte is daar twee elemente, naamlik *verbum* en *signum*, die Woord wat belof en die teken wat vergesel. Die aksent lê egter baie swaar op die Woord, want hy sê dat die mens die Woord kan aanvaar selfs sonder die begeleidende teken. Later het

hy erken dat hy hier eintlik 'n simboliese opvatting van die Nagmaal gehuldig het.

(iii) Die derde fase van sy ontwikkeling begin omstreeks 1524. Reeds die vorige jaar het hy al gesê die Woord „brings with it everything of which it speaks, namely, Christ with his flesh and blood and everything that He is and has” (*The Adoration of the Sacrament*). Groot klem word nou op die werklike teenwoordigheid van Christus by die Nagmaal gelê. Hoewel sondevergewing vir hom sentraal is en bly, lê hy soms uitsluitend klem op die *is* in „Dit is my liggaam.” Hierdie swaar aksent op *is* moet ons sien as 'n reaksie teen sommige teoloë wat die liggaamlike teenwoordigheid van Christus ontken het. So kom hy dan tot sy konsubstansiasieleer, waarvolgens die ware liggaam en bloed van Christus in, met en onder die tekens van brood en wyn aanwesig is.

4.2 Die ontwikkeling van Zwingli se Nagmaalsbeskouing

Zwingli het ook 'n betekenisvolle ontwikkeling in sy Nagmaalsleer deurgemaak. Dit het egter in die teenoorgestelde rigting as dié van Luther gegaan. Ons kan by Zwingli twee fases onderskei.

(i) Tot omstreeks 1524 is sy opvatting van die Nagmaal baie naby aan dié van Luther. Daar is geen sweem van sy latere simboliese interpretasie nie. Intendeel, hy leer dat die gelowige met die brood waarlik Christus ontvang, dat Christus, wat andersins aan die regterhand van die Vader sit, by die Nagmaal na die aarde neerdaal. Hoe Christus homself met die elemente (brood en wyn) verbind, word nie verder verduidelik nie, want dis 'n geheimenis wat nie verduidelik kan word nie en waaroor die gelowige hom ook nie hoef te bekommer nie.

(ii) Sy simboliese opvatting van die Nagmaal kom in 1524 na vore, nadat hy 'n brief van die Nederlandse humanis Cornelius Hoen (*Homius*) gelees het. In dié brief interpreteer Hoen die *is* van die instellingswoorde as gelyk aan „beteken” (*significat*). Die interpretasie was vir Zwingli insiggewend. Toe Luther, presies in hierdie tyd (1524), die reële teenwoordigheid van Christus begin beklemtoon het, moes Zwingli ook weer die geheimenis van die Nagmaal oordink. Onder invloed van Hoen kom hy tot 'n ander resultaat as Luther: die Nagmaal is slegs 'n herinnering aan die lyde en dood van Christus en tegelyk 'n geleentheid vir die gelowiges om voor hulle medebroeders hulle geloof in die versoening deur die dood van Christus te bely. Hierdie opvatting bring Zwingli dus in opposisie met Luther, en dit het nie lank geneem nie of hy het Luther aangeval.

4.3 Die Kontrovers

As die stryd net om die regte eksegeese van die instellingswoorde gegaan het, sou die stryd nie so fel en bitter gewees het nie, en sou dit moontlik broederlik besleg kon word. In werklikheid is daar egter allerlei ander teologiese probleme by die eksegeese van die instellingswoorde bygesleep, naamlik die Christologie, die regte verstaan van die inkarnasie, en veral wat die gawe is wat in die Nagmaal aangebied word. Dit gaan dus in hierdie stryd weer ten diepste om die sentrale probleem van die Reformasietyd.

Vir *Luther* het dit veral gegaan om die eenvoudige betekenis van die instellingswoorde. Dié woorde beloof en gee die mens vergewing. Dis veral duidelik in die woorde „vir julle”. Hierdie vergewing veronderstel egter nie net die brood en wyn nie maar Christus self, met sy liggaam en bloed. In die *Belydenis aangaande Christus se Nagmaal (Confession concerning Christ's Supper 1525)* skryf *Luther*: „Thus the words first connect the bread and cup to the sacrament; bread and cup embrace the body and blood of Christ; body and blood of Christ embrace the New Testament; the New Testament embraces the forgiveness of sins; forgiveness of sins embraces eternal life and salvation.” Van hierdie ketting kan geen skakel weggeneem word nie, want dan word die vergewing van sondes skade aangedoen, en vir hom gaan dit juis om die vergewing. Die aanval van *Zwingli* het *Luther* egter gedwing om nie net by hierdie argument te bly staan nie maar dieper op die saak in te gaan.

Zwingli meen dat die gedagte om Christus liggaamlik te eet, weersprek word deur Joh. 6:63: „Dis die Gees wat lewend maak; die vlees is van geen nut nie.” Dit is net die Gees wat tel en nie die vlees nie, en aangesien die Nagmaal met geestelike dinge te doen het en die gees van die mens beïnvloed, hoe kan die liggaamlike eet van Christus enige invloed hê? Hierteenoor het *Luther* opgemerk dat sy opponent se begrip van „vlees” nie Bybels is nie maar uit die antieke wêreld afkomstig is. Die teenstelling „vlees” en „gees” is nie dieselfde as dié van „liggaam” en „siel” nie, maar sien op die onderskeid tussen die Gees van God en die mens in sy sonde. Daarom is dit ’n geestelike maal as ons die liggaam van Christus in die geloof eet, want die vlees van Christus is nie „vleeslik” nie maar kom van die Gees. Om geestelik te eet, beteken dus om dit wat van die Heilige Gees kom, te ontvang. Joh. 6, sê *Luther*, het niks met die Nagmaal te doen nie.

Onder die druk van die stryd met *Zwingli* het *Luther* sy Christologie verder ontwikkel. Die Goddelike en die menslike natuur moet wel in die Persoon van Christus onderskei word, maar kan nie geskei word

nie, omdat dit 'n onverbreekbare eenheid vorm. Daarom kan ons ook nie Christus se liggaam van sy Gees skei nie – ook nie ná die opstanding nie. Nêrens is Christus slegs geestelik teenwoordig nie, maar óók liggaamlik, want anders sal sy teenwoordigheid geen redende krag hê nie. Op die basis van die *communicatio idiomatum* (die onderlinge oordra – kommunikasie – van eienskappe tussen die twee nature) is die gekruisigde en verheerlikte liggaam teenwoordig in die sakrament. Dit is, kortweg, die ubikwiteitsleer van *Luther*. Dit hou dus in dat die menslike natuur van Jesus alomteenwoordig is. Hy weier om die „sit aan die regterhand van God” lokaal (plekgebonde) te sien en 'n hemelse aardrykskunde te beskryf. Met hierdie opvatting het hy binne die raamwerk van die Alexandrynse Christologie gebly, maar die tipiese aksent van hierdie teologie verskerp.

Ondertussen het *Zwingli* ook redes vir sy standpunt gehad. Hy wou die suiwer geestelike karakter van die geloof bewaar en beskerm. Bo-al wou hy die aard van die geloof, naamlik opregte vertroue, bewaar. Geloof as vertroue kon dus nie vir hom afhanklik wees van iets wat geskape is nie. Hy sê: „Our substantive faith rests upon the one God who was crucified bodily, not eaten bodily.” Vir hom is Christus ook teenwoordig in die Nagmaal. Dis egter geen liggaamlike teenwoordigheid nie maar 'n teenwoordigheid „for the contemplation of faith”. Christus is dus teenwoordig in die Nagmaal in soverre jy Hom in die geloof gryp en op Hom vertrou.

Met sy skerp onderskeiding tussen die Goddelikheid en menslikheid van Christus het *Zwingli* voortgebou op die tradisie van die Antiocheners. Christus is na sy menslike natuur, wat geskape is en dus nie alomteenwoordig kan wees nie, êrens in die hemel. As die Skrif spreek van die „sit aan die regterhand” sien dit alleen op sy Goddelike natuur.

Zwingli het getrou gebly aan die dogmatiese besluite van die ou kerk insake die eenheid van die persoon van Christus. Tog was hy nie in staat om hierdie eenheid so oortuigend aan te toon as *Luther* nie. Laasgenoemde het aan die ander kant weer die gevaar geloop om tekort te doen aan die menslike natuur van Christus.

Nadat *Luther* en *Zwingli*, elkeen met 'n aantal volgelinge, jare lank in geskifte teen mekaar gestry het, het *Philippus*, die landgraaf van Hessen, 'n ontmoeting tussen die twee Hervormers gereël. Hierdie *samespreking van Marburg* (Oktober 1529) het ten doel gehad om die Protestante van Duitsland en Switserland nader aan mekaar te bring en om só te kom tot 'n vereniging (alliansie) van Protestante teenoor die bedreiging van Roomse kant. Vanweë die diepgaande verskille tussen *Luther* en *Zwingli* is hierdie doel nie bereik nie. Hoewel

elkeen aan sy eie standpunt bly vashou het, is daar tog nader aan mekaar beweeg, soos blyk uit *artikel 15* van die samespreking. Daarin word onder meer gestel: dat beide vorme (d.i. brood en wyn) gebruik moet word; dat die mis nie 'n werk is waardeur genade vir iemand anders verkry kan word nie; dat die Nagmaal die sakrament is van die ware liggaam en bloed van Christus en dat die geestelike deelname daaraan noodsaaklik is vir elke Christen om sy geloof te versterk. Ten slotte word op 'n broederlike toon afgesluit: "... although we are at this time not agreed as to whether or not the true body of Christ is corporeally present in the bread and in the wine, each party should still show Christian love toward the other ... and ... should pray diligently to God that by his Spirit he might confirm to us the true understanding."

Ons merk in hierdie artikel eenstemmigheid tussen die twee Hervormers ten opsigte van die Roomse dwalinge. *Zwingli* gee toe dat die Nagmaal 'n sakrament is van die ware liggaam en bloed van Christus en dat dit geloofsversterkend is, terwyl die woorde „spiritual partaking” toon dat *Luther* tog ook bereid was om toegewings te maak.

Ongelukkig het hierdie toenadering nie in die latere Lutherse konfessies weerklank gevind nie. In die volgende jaar al het *Melanchthon*, wat in Marburg teenwoordig was en die artikels onderteken het, in sy formulering van die *Augsburgse Konfessie* die liggaamlike teenwoordigheid van Christus in die Nagmaal sterk gestel – iets wat die kloof tussen Duitsland en Switserland vergroot het. Dit was nie die enigste keer wat die Lutherane onverdraagsaam was nie: *Calvyn* sou dit later ook ervaar.

5. Die Lutherse konfessies

Die nuwe begrip van konfessie het nie net tot leerstellige verskille gelei soos hierbo bespreek nie, maar ook tot die ontstaan van omvattende belydenisskrifte. Verskillende oorsake het tot hierdie ontwikkeling bygedra.

5.1 Redes vir die ontstaan van die konfessies

(i) Die basiese oorsaak was die spontane begeerte om die evangeliese geloof te bely. In dié sin is die evangeliese geloof duidelik bely op die Ryksdag van Speyer, waar die volgelinge van die landgraaf van Hesse en die keurvors van Sakse op hulle baadjiemoue die inskripsie *Verbum Dei manet in aeternum* (die Woord van God bly tot in ewigheid) gedra het.

(ii) Daar was ook ander, meer eksterne oorsake wat tot die ontstaan van die belydenisskrifte bygedra het. Dis veral duidelik in die geval van die *Augsburgse Konfessie* wat geskryf is met die oog op die godsdienstige samesprekings van die Ryksdag van Augsburg. Ook die *Smalkaldiese Artikels* was oorspronklik bedoel as basis vir samespreking by 'n konsilie wat in Mantua in 1537 sou byeenkom, maar toe eers in 1545 in Trente vergader het.

(iii) Die behoefte aan onderrig lei tot die ontstaan van die twee kategismusse van *Luther*, wat later opgeneem is in die versameling Lutherse konfessies.

(iv) 'n Laaste rede vir die ontstaan van die konfessies was die noodsaak om sekere leerstellige verskille binne die kerk self te beëindig. Veral die *Formula Concordiae* is hiervan 'n voorbeeld.

5.2 *Verskille tussen die konfessies van die Reformasie en van die ou kerk*

(i) Daar is ten eerste 'n uitwendige of formele verskil: die konfessies van die ou kerk is in die erediens gebruik maar geen enkele Reformatoriese konfessie is ooit só in die liturgie gebruik nie. Hulle is ook nie daarvoor geskik nie. Die enigste moontlike uitsondering is *Luther* se verklaring van die Twaalf Artikels – 'n verklaring wat soms in die Lutherse erediens gebruik is. Tog is dit geen vaste element van die liturgie in dié sin dat dit altyd gebruik word nie.

(ii) Die verskil word nog duideliker as ons op die inhoud let: die ou konfessies is presiese formuleringe van bepaalde aspekte van die Christelike geloof, terwyl die konfessies van die Reformasie meesal lang verhandelinge is oor baie temas wat die evangeliese geloof en die verskil met die Roomse leer verduidelik. Laasgenoemde is eerder teologiese verklarings wat 'n wye gebied van die leer omvat. Wat vorm en inhoud betref, gee die konfessies van die Reformasie selde die indruk dat hulle ware belydenisse is.

Tog is dit so dat ook hierdie konfessies ten diepste niks anders is en niks anders wil wees as belydenisse van die geloof nie. Hulle eie aard en verskil met die ou konfessies word bepaal deur die feit dat hulle in 'n heeltemal ander situasie ontstaan het as die ou kerklike belydenisse.

5.3 *Die Augsburgse konfessie*

Hierdie eerste Lutherse konfessie het ontstaan met die oog op die samesprekinge tydens die Ryksdag van Augsburg. Nadat *Luther* by die Ryksdag van Worms (1521) verban en die evangeliese beweging veroordeel is, het die boodskap van die Reformasie só posgevat en

gegroeï dat die beweging nie meer deur blote veroordeling of geweld gestuit kon word nie. Daarom wou keiser *Karel V* nou as bemiddelaar optree tussen die strydende Katolieke en Protestante. Vir dié doel het hy 'n ryksdag in Augsburg in 1530 byeengeroep om elkeen se „appraisal, opinion, and point of view” aan te hoor.

Om hulleself vir die Ryksdag voor te berei, het die teoloë van Wittenberg in Maart 1530 in Torgau byeengekom en daar die sogenaamde *Torgause Artikels* opgestel. Dit het hoofsaaklik oor praktiese vrae van kerkreformasie gehandel. Toe hulle egter in Augsburg aankom, het hulle gou besef dat die debat baie hewiger gaan wees as wat die keiser se oproep gesuggereer het en dat hulle hul ook deeglik op dogmatiese kwessies sal moet besin. Omdat *Luther* verban was en nie die vergadering kon bywoon nie, het *Melanchthon* dié taak aangepak.

Vir die dogmatiese formuleringe het *Melanchthon* geput uit die *Marburgse Artikels* en uit die sogenaamde *Schwabachse Artikels*. Albei stukke dateer uit 1529. Laasgenoemde is deur die Wittenbergers opgestel as basis vir die *Marburgse Artikels*. In die formulering van die praktiese probleme het hy die *Torgause Artikels* gebruik. *Melanchthon* het hierdie vroeëre artikels op baie plekke verander en hulle nuut geformuleer sodat die *Augsburgse Konfessie* 'n heeltemal nuwe belydenis geword het.

Op 25 Junie 1530 is die Duitse teks (daar is ook 'n Latynse teks) van die konfessie plegtig voor die Ryksdag gelees in teenwoordigheid van *Karel V*.

Die manier waarop die konfessie ontstaan het, word weerspieël in sy bou. Dit bestaan uit twee dele: die eerste deel (artikels 1–21) handel oor die „hoofartikels van die geloof” en die tweede deel (artikels 22–28) oor praktiese misbruike wat reggestel is.

Melanchthon, die diplomaat, wou alles in sy vermoë doen om die Katolieke te paai en só die gevaarlike toestand waarin die Protestantse minderheid verkeer het, te verbeter. Daarom skep hy die indruk dat die verskil nie eintlik oor die leer gaan nie maar oor praktiese sake. Selfs die opskrifte van die twee dele van die konfessie skep die indruk. Aan die einde van die eerste deel sê hy dit ook met soveel woorde: „This is about the sum of our teaching. As can be seen, there is nothing here that departs from the Scriptures or the catholic church or the church of Rome, insofar as the ancient church is known to us from its writers . . . The whole dissension is concerned with a certain few abuses which have crept into the churches without proper authority” (*Augsb. Konf.*, opsomming van deel een volgens die Latynse teks, aangehaal deur *Lohse*, p. 179).

Die opmerklike is dat die eerste deel van die konfessie handel oor die regverdiging, die prediking en die kerk. Nou sê *Melanchthon*: oor hierdie sake is daar nie verskil nie! Hy kon dit kwalik met 'n skoon gewete sê, want hy het geweet van die diepe verskil tussen Katoelike en Protestante oor hierdie sake. Maar hy doen dit om die posisie van die Protestante te beveilig.

Die eerste artikels handel oor God, die erfsonde en oor die Seun. *Melanchthon* maak hierin gebruik van die ou konsiliebesluite. Die noue band tussen Christologie en soteriologie, wat so tipies is van *Luther*, ontbreek egter.

Artikel 4 handel oor die regverdiging:

„Our churches also teach that men cannot be justified before God by their own strength, merits or works but are freely justified for Christ's sake through faith when they believe that they are received into favour and that their sins are forgiven on account of Christ, who by his death made satisfaction for our sins. This faith God imputes for righteousness in his sight.”

Dis 'n kort en kragtige formulering van die Reformatoriese leer van die regverdiging. Tog is dit of die diepte van *Luther* ontbreek. Die bekende woord „alleen” (*sola fide*) ontbreek; en die woorde „for Christ's sake through faith” kan die indruk skep dat die geloof hier in die plek van die Roomse goeie werke kom. *Melanchthon* het dit nie só bedoel nie. Tog het die formulering iets van 'n objektiewe, rasonale kwaliteit asof dit nie 'n ontdekking is wat gekom het, soos by *Luther*, na 'n diep innerlike aanvegting nie.

Melanchthon het inderdaad later 'n verandering in sy leer van die regverdiging gemaak: hy meen dat die mens die vermoë besit om homself ontvanklik vir die genade te maak, en dat die bekering drie samehangende oorsake het, naamlik die Woord, die Gees en die wil (lg. nogal aktief: weerstand teen sy eie swakheid).

Dat *Melanchthon* nie die volle diepte van *Luther* se regverdigsleer vertolk nie, is veral duidelik in artikel 6, wat oor die gehoorsaamheid handel:

„Our churches also teach that this faith is bound to bring forth good fruits and that it is necessary to do good works commanded by God. We must do so because it is God's will and not because we rely on such works to merit justification before God.”

Luther het nooit by die goeie werke van 'n „moet” gepraat asof daar 'n verpligting vir die geloof opgelê word nie. *Melanchthon* vertolk nie hier die omvattende en diepe begrip van die geloof wat *Luther* gehad het nie. (Vgl. hier antw. 64 van die *Heid. Kategismus*, wat heeltemal in die gees van *Luther* en *Calvyn* spreek: „. . . dit

is onmoontlik dat iemand wat in Christus deur 'n waaragtige geloof ingeplant is, geen vrugte van dankbaarheid sou voortbring nie.”) Hierdie klein verskil in aksent, wat hier skaars merkbaar is, sou later al groter word as *Luther* en *Melanchthon* se paaie meer uitmekaar gaan tot skade van die Reformasie en tot onderlinge stryd tussen die Lutherane.

In artikel 5, wat handel oor die bediening, word die gawe van die Gees aan die Woord en sakrament verbind. Daarmee word stelling ingeneem teenoor die Wederdopers, wat die Gees van die Woord en sakramente losmaak.

Woord en sakrament definieer en bepaal ook die kerk. Artikel 7 sê onder meer die volgende:

„The church is the assembly of saints in which the Gospel is taught purely and the sacraments are administered rightly.”

Ons sien hier die tipiese Reformatoriese visie op die kerk: die fokus is op die Woord en sakramente, wat die geloof moet werk en versterk (vgl. art. 29 NGB). Eksterne faktore en seremonies is nie beslissend vir die bestaan van die kerk nie. Die kerk word ook in sy ekumeniese omvang gesien. Die Hervormers het nooit ontken dat die universele kerk ook die Roomse Kerk insluit nie. *Luther* vind dat Rome, ten spyte van sy verdraaiing van die evangelie, tog nog die Skrif, die sakramente en in 'n sekere sin ook die geloof het. Hy beskuldig Rome egter daarvan dat hulle die Goddelike en menslike faktore (instellings, tradisies, seremonies) vermeng en sekondêre sake as noodsaaklik vir die saligheid beskou. Ook *Calvyn* het in Rome nog spore van die ware kerk gesien en erken dat daar, ten spyte van die onwaarheid, tog nog ware gelowiges is.

Artikel 8 handel oor die sakramente en artikels 9–13 oor die gebruik van die sakramente. Hier is daar onduidelikheid, wat ook nie deur latere Lutherse konfessies opgeklaar is nie. Dit raak ten eerste die kwessie van die aantal sakramente. *Melanchthon* noem nêrens uitdruklik die aantal sakramente nie maar behandel agtereenvolgens die doop, die Nagmaal en ook belydenis en boete (berou). Dit is duidelik dat hy berou (saam met belydenis) as 'n sakrament beskou. Trouens, in die *Apologie* noem hy hierdie drie (doop, Nagmaal, boete) uitdruklik as sakramente – weer 'n teken van sy gewilligheid om homself te kompromitteer!

5.4 Die Apologie

Nadat die *Augsburgse konfessie* voorgelees en aan die keiser aangebied is, het die Katolieke aan die werk gespring om 'n antwoord op te stel. Die resultaat was die sogenaamde *Confutatio* (*Confutation*),

waarin dr. Eck 'n groot aandeel gehad het. Hierdie „weerlegging” neem die *Augsburgse konfessie* punt vir punt en probeer dit ont-senu. As antwoord op die *Confutatio* het *Melanchthon* die *Apologie* (verdediging) van die *Augsburgse konfessie* opgestel. Die keiser het geweier om aan die Protestante 'n afskrif van die *Confutatio* te gee. Gevolglik moes *Melanchthon* terugval op 'n paar notas wat Prote-stante gemaak het terwyl die Roomse antwoord voorgelees is.

Die *Apologie* hou streng aan die struktuur van die *Augsburgse konfessie* en het dus dieselfde tweeledige bou.

Omdat dit 'n verdediging is van die *Augsburgse konfessie*, word dieselfde materiaal behandel, maar meesal breedvoeriger, met verwy-sings na die Kerkvaders. Die belangrikste in hierdie werk is seker artikel 4, wat 'n breedvoerige uiteensetting van die leer van die reg-verdiging gee. Bewyse uit die Kerkvaders word aangehaal om aan te toon dat die Reformatoriese leer van die regverdiging nie iets nuuts is nie. *Melanchthon* lê klem daarop dat die regverdiging nie net inhou dat die genade en verdienste van 'n ander, naamlik Chris-tus, die sondaar toegereken word nie maar dat dit ook die godde-lose en onregverdige mens regverdig maak.

Die *Apologie* vorm dus 'n belangrike aanvulling en verduide-liking van die *Augsburgse Konfessie*.

5.5 Die Formula Concordiae

Ná die dood van *Luther* (1546) het 'n reeds ernstige leerstellige kontroverse binne die Lutherse Kerk ontstaan. Dit was deels te wyte aan die transformasie wat *Melanchthon* se teologie sedert die middel van die dertigerjare ondergaan het, en wat steeds duideliker geword het. Dit het tot verdeeldheid gelei. Die een groep wou vashou aan die ware erfenis van *Luther*, terwyl 'n ander groep (w.o. *Melan-chthon*) na 'n meer ireniese (vredeliewende) houding gestreef het. 'n Derde groep het tussen die eerste twee groepe gestaan. *Luther* self het die verskille tussen hom en *Melanchthon*, wat in die laaste jare van sy lewe al duideliker geword het, nie ernstig geneem nie. Hierdie feit het dit vir latere teoloë so moeilik gemaak om besluite te neem waarmee hulle hul op *Luther* kon beroep. In werklikheid kon nie een van die twistende partye hulle met volle reg op *Luther* beroep nie: nie *Melanchthon* en sy groep nie, omdat sy verskil met *Luther* al duideliker geword het; maar ook nie die „Gnesio-Luthe-rane” (ware Lutherane) nie, omdat hulle meer die formules as die gees van *Luther* gehad het. Met hulle het die ontwikkeling van die Ortodoksie oor 'n breë front begin. Die belydende kerk het 'n leer-stellige (doktrinêre) kerk geword.

Die *Formula Concordiae* was 'n poging om hierdie stryd te beëindig. Die standpunt van die *Formula Concordiae* is egter beslis nader aan die teologie van *Luther* as aan die afwykende opinies wat deur dié geskrif verwerp word.

Die verskille tussen die strydende groepe Lutherane kan in vier hoofgroepe ingedeel word:

- (i) probleme wat die regverdiging raak (veral *Melanchthon* se sinergisme);
- (ii) probleme rondom die Nagmaalsleer;
- (iii) verskille oor sekere aspekte van die Christologie; en
- (iv) kwessies wat die leer van wet en evangelie raak.

Binne hierdie vier kategorieë was daar talle ondergeskikte strydpunte tussen verskillende teoloë aan die gang. Om 'n idee te kry, noem ons die volgende: die kontrovers met *Flacius* ('n Gnesio-Lutheraan) oor die erfsonde; die sinergistiese kontrovers (veral n.a.v. *Melanchthon* se beskouing dat die vrye wil van die mens met die genade saamwerk); die kontrovers met *Osiander* oor die regverdiging (hy het geleer dat Christus alleen na sy Goddelike natuur ons geregtigheid is); die kontrovers met *Major* insake die goeie werke (*Major* het geleer dat die goeie werke noodsaaklik is vir die saligheid); die kriptocalvinistiese of eucharistiese kontrovers, eers tussen *Luther* en *Zwingli* (dis reeds behandel) en later met *Melanchthon*, wat dit oor die Nagmaal met *Calvyn* eens was. Hierteenoor het *Westphal* almal wat die liggaamlike teenwoordigheid van Christus by die Nagmaal verwerp, kettters genoem! Verder kan genoem word die stryd tussen *Melanchthon* se aanhangers (Philippiste genoem) en die ware Lutherane oor die ubikwiteitsleer, en die predestinasiestryd tussen *Zanchius* en *Marbach*. Daar was nog meer as wat hier genoem is (vgl. *P. Schaff: History of the Creeds of Christendom I*, p. 268–307).

Om aan hierdie twiste 'n einde te maak, was dit nodig om 'n gesagvolle konfessie vir die hele Lutherse Kerk te vind. Vir dié doel is verskillende teologiese konferensies gehou, waarin die sentrale party 'n groot aandeel gehad het. Twee verskillende formuliere van eenheid het die lig gesien, naamlik die *Schwäbisch-Sächsische Concordienformel* en die *Maulbronner Formel*. Hierdie twee formuliere het die basis gevorm vir die *Formula Concordiae* (1577).

Dié belydenisskrif bestaan uit twaalf artikels, elf wat die verskillende strydpunte besleg en 'n twaalfde waarin die Wederdopers, Ariane en Antitrinitariërs bestry word.

Die *Formula Concordiae* is deur 'n groot aantal Lutherse prinse en teoloë onderteken. Tog het dit nooit algemene ingang in die

Lutherse kerke gevind nie en bly die *Augsburgse konfessie* die basiese Lutherse konfessie tot vandag toe.

6. Calvyn en die Gereformeerde Kerk

Hoe het dit gebeur dat twee groot kerklike families (die Lutherse en die Gereformeerde) uit die Reformasie ontstaan het en wat is die betekenis van dié feit vir die dogmageskiedenis? Die vraag lyk asof dit gemaklik beantwoord kan word. In werklikheid is die antwoord nie so maklik te gee nie. Ons wil slegs enkele faktore aandui wat tot die verdeling meegewerk het.

6.1 *Redes vir die ontstaan van verskillende Reformatoriese kerke*

(1) Luther en die ander Hervormers wou nie 'n nuwe kerk stig nie. Hulle bedoeling was om die hele kerk van papistiese toevoegings te suiwer en dit te reformeer volgens die Woord van God. Toe Rome dié poging verwerp het, het die Protestantse kerke ontstaan. Die taak om die verskillende Protestantse kerke te verenig, is in daardie tyd nie duidelik genoeg raakgesien nie, en waar daar wel gepoog is om te verenig, is dit nie met volle krag gedoen nie. Verder het die kontrovers met Rome en ook die verskillende politieke komplikasies waarin die Reformasie verstrik geraak het, die pogings tot vereniging verhinder. Ten spyte van die breuk tussen Luther en Zwingli was 'n toenadering op die meeste punte tussen die kerke van die Reformasie in beginsel wel moontlik.

(2) Die ontwikkeling van die Gnesio-Lutherse ortodoksie na die dood van Luther was sodanig dat dit 'n toenadering tot die ander Protestantse kerke onmoontlik gemaak het. Dit het alleen gelei tot vervreemding van *Calvyn* en die Gereformeerde Kerk. Al die pogings van *Calvyn* om die eenheid te bewerk, het hierdeur skipbreuk gely. *Calvyn* het immers nooit bedoel om 'n Gereformeerde Kerk te stig nie en het die aanhangers van die Augsburgse konfessie nie as lede van 'n ander kerk gesien nie. Trouens, *Calvyn* het self die Augsburgse Konfessie in sy gewysigde vorm van 1540 onderteken.

Die Protestantisme ly tot vandag toe onder die gevolge van hierdie ontwikkeling.

6.2 *Luther en Calvyn*

Moderne navorsing maar dit al duideliker dat *Luther* en *Calvyn* in baie sake naby aan mekaar gestaan het, veral in die belangrikste aspekte van die leer. *Calvyn* het erken dat hy veel aan *Luther* verskuldig is en noem hom „my highly esteemed father in Christ”. Die

eerste uitgawe van die *Institusie* (1536) was gebou op die patroon van *Luther se Klein Kategismus*. *Calvyn* het dikwels sy hoë waardering vir *Luther* uitgespreek en hom as „'n uitnemende dienaar van Christus” beskryf. In 1545 het hy selfs met *Melanchthon* 'n brief van waardering aan *Luther* gestuur. *Melanchthon* het egter nooit die brief afgelewer nie, en só het hierdie enigste poging tot direkte kontak tussen *Luther* en *Calvyn* verongeluk.

Luther het soms gevrees dat *Calvyn*, wat die Nagmaalsleer betref, aan die kant van *Zwingli* staan. Tog het hy goed geweet om tussen *Calvyn* en *Zwingli* te onderskei. In 1539 het hy 'n brief aan *Bucer* geskryf en hom gevra om groete aan *Calvyn* oor te dra omdat hy met groot waardering *Calvyn se Antwoord aan Sadoletus* gelees het. Hoewel ons later nie meer sulke vriendelike klanke van *Luther* hoor nie, het hy nooit 'n skeidslyn tussen hom en *Calvyn* getrek nie. Tot die dood van *Luther* het die verhouding vloeibaar gebly maar daarna het dit vinnig versleg.

Soos reeds gesê, het *Luther* en *Calvyn* in al die kardinale sake baie naby aan mekaar gestaan. Dit geld sekerlik van die leer van die regverdiging, van die Woord en die ekklesiologie. Hier was baie belowende beginpunte wat egter nie verder ontwikkel is nie. Selfs die leer van die predestinasie, wat lank as 'n tipiese leerstuk van *Calvyn* beskou is, is beslis deur *Luther* ook beklemtoon. In dié leer was daar tot selfs in die besonderhede eenstemmigheid tussen *Luther* en *Calvyn*: albei het die predestinasie nie as die sentrale leerstuk van die teologie gesien waaromheen al die ander aspekte van die leer ontwikkel moes word nie, maar hulle het dié leer gesien in sy verband met die regverdiging.

Die vraag kan ook gevra word of *Calvyn* se opvatting van die vier ampte (vgl. art. 2 KO) nie geïnspireer is deur *Luther* se beklemtoning van die universele priesterskap van die gelowiges nie – 'n gedagte wat *Luther* egter nie praktiese gestalte in die organisasie van die kerk gegee het nie. Indirekte invloed is hier seker nie onmoontlik nie. Ons weet egter dat *Calvyn* in sy gedagte van die vier ampte direk deur *Bucer* beïnvloed is.

Daar was egter ook verskille tussen die twee Hervormers. Allereers is daar 'n *verskil in aksent*, wat deurgaans in die werke van die twee Hervormers sigbaar is. Hierdie verskille wat van sekondêre belang is, is veroorsaak deur verskille in persoonlikheid en ook deur verskille in die situasie van die twee manne: *Luther*, wat die Reformasie begin het, moes versigtig en stadig beweeg, terwyl *Calvyn*, wat tot die volgende geslag behoort het, in die lig van die Kontrareformasie skerp en beslis moes optree.

'n Tipiese aksent wat *Calvyn* gelê het, was die plig om jou geloof te bely. Hy het gewaarsku teen 'n kompromie met die Roomse en daarop aangedring dat lidmate openlik met die Katolieke moet breek en van die mis af moet wegbly. So moes ook op hierdie „negatiewe” manier die geloof bely word. Hier aksentueer *Calvyn* sterker as *Luther*.

Die grootste en werklike verskil tussen *Calvyn* en *Luther* het in die Nagmaalsleer gelê. Eersgenoemde beweeg hier tussen *Luther* en *Zwingli*. Teenoor laasgenoemde hou hy vol dat die Nagmaal méér is as 'n belydenis van die gemeente. Aan die ander kant verwerp hy *Luther* se leer van die reële teenwoordigheid van Christus in die elemente omdat dit die hemelvaart van Christus loën. Christus se verheerlikte liggaam, sê *Calvyn*, is in die hemel en kan selfs op die basis van die *communicatio idiomatum* nie alomteenwoordig wees nie. Christus se teenwoordigheid by die Nagmaal word bemiddel deur die Gees. Ons gemeenskap met die liggaam en bloed van Christus kom van die krag van die Heilige Gees en hierdie verborge krag is ons eenheidsband met Christus. Die eet van die liggaam van Christus veronderstel nie net die geloof nie maar is 'n ware en besondere verbintenis met Christus. Daarom is die gemeenskap wat die Nagmaal gee nie net „geestelik” nie (*Zwingli*) maar dis werklik. Daarom is brood en wyn nie blote tekens nie maar seëls van die werklike gawe wat die Nagmaal gee.

Die Nagmaalsleer van *Calvyn* staan beslis nader aan dié van *Luther* as aan *Zwingli* se leer. *Calvyn* het selfs *Zwingli* se Nagmaalsleer „profaan” genoem. Wat die basiese vraag betref, het *Luther* en *Calvyn* saamgestem. Dit sien ons in hulle opvatting van die vereniging met Christus en van die vergewing van sondes, soos hierdie gawes in die Nagmaal gegee word. Die verskil het alleen gegaan oor die manier waarop Christus in die Nagmaal teenwoordig is. Hier kon *Calvyn* nie saamstem met die ubikwiteitsleer van *Luther* nie.

6.3 *Calvyn* en die Lutherane

Juis die pogings van *Calvyn* om die kerke van die Reformasie nader aan mekaar te bring, veral wat die Nagmaal betref, het tot 'n skerper verskil tussen hom en die Lutherane gelei. Aan die ander kant het hy met *Zwingli* sukses gehad. In 1549 het *Calvyn* die *Consensus Tigurinus* met Zürich (waar *Zwingli* gewerk het) gesluit. Dit was 'n verreikende ooreenkoms tussen die twee strome van die Switserse Reformasie. Die formule oor die Nagmaal, wat as deel van die *Consensus* opgestel is, het in sekere sin toegewings aan

die Zwingliane gemaak. Gevolglik was *Calvyn* nie heeltemal tevrede daarmee nie.

Hierdie ooreenkoms het die agterdog van die Lutherane versterk dat *Calvyn* met sy Nagmaalsleer aan die kant van *Zwingli* staan. Dit het gelei tot *Westphal* se skerp aanval op *Calvyn*. Laasgenoemde se antwoord op die aanval was ook verbete omdat hy gesien het dat hy in sy groot ideaal van vereniging van Protestantse kerke misverstaan is. So breek 'n tweede Nagmaalskontrovers uit wat Calviniste en Lutherane verder uitmekaar dryf.

6.4 Die Gereformeerde konfessies

Omdat *Calvyn* nie 'n eie kerk wou stig nie, maar hom één gevoel het met die reeds bestaande Reformatoriese kerke, besit die Gereformeerde Kerke nie so 'n afgebakende groep konfessies soos die Lutherse Kerk nie. Daar is geen Gereformeerde konfessies wat in al die Gereformeerde Kerke aanvaar word en dié kerke saambind nie. Inteendeel, daar bestaan 'n hele reeks verskillende konfessies wat op sekere punte van mekaar afwyk, hoewel hulle basies eensstemmig is. Vanweë hulle groot getal – in die veertig – sal 'n nadere bespreking van dié konfessies ons onnodig in besonderhede vasvang.

Daar het helaas ook in die Gereformeerde Kerke spoedig 'n ontwikkeling in die koers van die Ortodoksie begin – 'n ontwikkeling wat beslis nie by dié van die Lutherane agtergebly het nie.

7. Rome se antwoord

Rome kon die vrae wat deur die Reformasie opgewerp is, nie ontwyk nie en was verplig om antwoord daarop te gee. Aan die begin van hierdie hoofstuk is gesê dat die swaartepunt van die dogma in die sestiende eeu rondom die vrae van die regverdiging en die toeiening van die heil gelê het. Dit geld nie net van die Reformasie nie maar van Rome ook. Die Roomse Kerk moes erken dat daar probleme oor hierdie vrae was wat nog nie opgeklaar is nie.

In die loop van die sestiende eeu het Rome verskillende antwoorde op die Reformasie gegee: (i) eers is geprobeer om die geskil met *Luther* stil uit die weg te ruim; (ii) daarna is hy onder die ban geplaas; (iii) toe die Reformasie bly veld wen, is daar gepoog om te onderhandel (vgl. bv. die Ryksdag van Augsburg); (iv) ten slotte is daar 'n konsilie, wat lankal reeds van alle kante aangevra is, saamgeroep in Trente (1545–1563). Dié konsilie is saamgeroep om Rome se finale antwoord op die Reformasie te gee, en daardie antwoord

geld vandag nog onveranderd. Die antwoord raak primêr drie probleme wat deur die Reformasie na vore gebring is, naamlik die verhouding van Skrif en tradisie, die leer van die regverdiging en die probleem van die sekerheid van die saligheid.

7.1 Die verhouding van die Skrif en die tradisie

Die Semi-Pelagiaan en teenstander van *Augustinus*, *Vincentius van Lerinum* (Lerinum is 'n eilandjie aan die Suidkus van Frankryk) was die eerste om die Rooms-Katolieke begrip „tradisie” te formuleer. In sy werk waardeur hy bekend geword het, naamlik die *Commonitorium* (2 boeke), sê hy dat die Bybel, wat op so baie maniere uitgelê kan word, gesien en verklaar moet word volgens die reël van die tradisie. In dié verband het hy sy beroemde (en later veel gebruikte) stelling gemaak: „Veral moet mens daarvoor sorg dat ons steeds dit vashou wat oral, wat altyd, wat deur almal geglo is (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*), want dit is waarlik en reg katoliek.”

Gedurende die Middeleeue het die kwessie van die verhouding van Skrif en tradisie weinig aandag ontvang. Die gedagtes van *Irenaeus* en *Vincentius* is aanvaar en het geen besondere probleme vir die Skolastiek geskep nie. Slegs enkele kritiese teoloë het die probleme wat 'n oplossing gevra het, raakgesien. So het *Petrus Abelardus* (oorl. 1142) in sy *Sic et Non* (Ja en Nee) kontradiktoriese stellings van die Kerkvaders teenoor mekaar geplaas. Daarna het die kritiese voorloper van die Hervorming, *John Wycliffe* (oorl. 1384), begin om menslike instellings (tradisies) op grond van die Skrif te bevraagteken.

Die *sola scriptura* het Rome egter gedwing om sake te verduidelik en presies te sê hoe die Roomse Kerk Skrif en tradisie verstaan. Faktore wat die groot betekenis van die tradisie aangehelp het, was lankal werksaam. Dink maar aan die gesag van die konsilies en aan die feit dat Skrif en tradisie in die praktyk lankal gekoördineer is. Hierdie faktore is deur die konsilie voluit gehonoreer.

Die konsilie van Trente kom dan finaal met die volgende presiese formulering: „that this truth and teaching (nl. die leer van Christus en die Apostels) are contained in written books (the Bible) and in the unwritten traditions that the apostles received from Christ himself or that were handed on, as it were from hand to hand, from the apostles under the inspiration of the Holy Spirit, and so have come down to us” (*Denzinger*, par. 783, aangehaal deur *Lohse*, p. 191). Hieraan word dan toegevoeg dat die kerk „with the same sense of devotion and reverence with which it accepts and venerates all the

books of the Old and New Testament . . . also accepts and venerates traditions concerned with faith and morals . . .” (*Lohse*, a.w., p. 191–192).

Hierdie definisie stel dit baie duidelik dat die Skrif en die tradisie twee dele is van die één waarheid („this truth and teaching”). Daarmee is die Skrif en tradisie op één lyn gestel, beide wat gesag en inspirasie betref. Die latere Roomse dogmas het dié status en gesag van die tradisie bewys.

Die apostoliese karakter van die mondelinge tradisie het steeds wyer geword (al meer dinge is bygevoeg) en geen poging is aangewend om ’n maatstaf te kry waarvolgens bepaal kan word wat presies apostolies is en wat nie.

Bogenoemde besluit is baie duidelik gemik teen die Reformatoriese *sola scriptura* en is bedoel om die hele fondament van die Reformasie te ondergrawe.

7.2 Die regverdiging

Die sesde sitting van die konsilie het die regverdiging gedefinieer. Dit is gedoen ten spyte daarvan dat die konsilievaders maar ’n baie oppervlakkige kennis van *Luther* se leer gehad het. Hulle omskrywing van die regverdiging het egter nie net teen *Luther* gegaan nie maar was ook ’n poging om die uiteenlopende opvattinge oor die regverdiging wat sedert die Skolastiek in die Roomse Kerk geleef het, byeen te bring. Die resultaat was dan ook inderdaad ’n kompromis, waarin *Luther* se leer verwerp is maar die verskillende Roomse beskouinge byeengebring is. Die diepte van *Augustinus* se opvatting ontbreek beslis hier.

Soos *Augustinus* en *Thomas* beskou Trente die regverdiging as ’n proses waarin die mens regverdig gemaak word. „Justification is a passing from the state in which man is born a son of the first Adam, to the state of grace and adoption as sons of God (see Rom. 8:15) through the second Adam, Jesus Christ, our Savior” (*Denzinger*, par. 796, aangehaal deur *Lohse*, p. 192–193).

Die proses van regverdiging begin met die roeping (wat sonder verdienste van die mens tot hom kom), wat effektief word deur die voorbereidende genade („predisposing grace”). Dié genade werk op só ’n manier dat dit die mens motiveer en hom help om hom te „bekeer” tot sy regverdiging. Hierdie motivering en bekering vind plaas wanneer die mens met die genade instem en daarmee saamwerk. „The result is that, when God touches the heart of man with the illumination of the Holy Spirit, the man who accepts that inspiration certainly does something, since he could reject it; on the

other hand, by this own free will, without God's grace, he would not take one step towards justice in God's sight" (*Denzinger*, par. 797, aangehaal deur *Lohse*, p. 193).

Die daadwerklike regverdiging lê aan die end van hierdie proses van vernuwing, en dit bestaan nie net uit die vergewing van sondes nie, maar terseldertyd uit die heiliging en uit die vernuwing van die innerlike mens.

Die mens ontvang hierdie regverdiging deur die sakramente, wat genade in die mens ingiet en lei tot 'n nuwe kwaliteit in die mens.

By die *beoordeling* van hierdie beslissing van Trente let ons op verskeie sake.

(i) Dié beslissing is 'n kompromis tussen verskeie strominge binne die Roomse Kerk en staan presies in die middel tussen twee uiterstes: (a) om alles aan die genade van God toe te skryf; en (b) om die regverdiging aan menslike verdienste toe te skryf.

(ii) Hierdie omskrywing beperk die samewerking van die mens in sy regverdiging tot 'n minimum: in wese is die mens alleen in staat om òf die genade van God te aanvaar òf om sy toestemming vir die genade te weier. Maar met hierdie minimum bly daar 'n belangrike beslissing in die hande van die mens.

(iii) Met hierdie „middeweg” en beperking van die mens se aandeel in sy regverdiging het die konsilie die verskille tussen *Luther* en party verbete Pelagiane uit die laat Middeleeue aansienlik verminder.

(iv) Tog is daar nog belangriker verskille tussen *Luther* en die konsilie. Omdat die regverdiging aan die sakramente verbind word, verloor die genade sy karakter as Gods persoonlike bemoeienis met die mens. Genade word by Trente 'n ding wat op homself bestaan, 'n „iets” wat deur die sakramente in die mens ingegiet word. Die gevolg is dat die noodsaaklikheid van 'n persoonlike geloof na die agtergrond verskuif.

(v) Alhoewel Trente die regverdiging tipeer as 'n oorgang van een status na 'n ander, word die nuwe status eintlik besit van die mens. Dit word nog duideliker uitgestippel as daar later nie net van „status” gepraat word nie, maar van 'n „nuwe kwaliteit” in die mens. Die objektiewe „ding”-karakter van die genade is onskeibaar verbonde met die nuwe (ontiese!) kwaliteit wat dit in die mens werk! Daarteenoor is die regverdiging vir *Luther* en die ander Hervormers geen proses nie maar 'n uitspraak, 'n juridiese oordeel van God; dit is *imputatio*, toerekening (vgl. ons belydenisskrifte) van die geregtigheid van Christus aan die sondaar.

(vi) Alhoewel die menslike samewerking (sinergisme) drasties

ingekort is, is dit nie verwyder nie. Dit het ernstige gevolge vir die sekerheid van die heil, soos ons in die volgende punt (7.3) sal sien.

(vii) 'n Ernstige beswaar wat teen Trente se uiteensetting van die regverdiging ingebring kan word, is die feit dat die konsilie net aandag gee aan hóé die regverdiging sielkundig verloop. „It does not concern itself with the theological question concerning the ultimate basis of man's justification and of his certainty of salvation. The psychological description of the process of justification and the theological question concerning the foundation of grace and certainty are not the same” (*Lohse*, a.w., p. 194). Omdat Trente nie hierdie onderskeid gemaak het nie, maar die regverdiging verpsigologiseer het, kon hulle *Luther* se leer van die toerekening van Christus se geregtigheid, wat deur die geloof gegryp moes word, nie anders sien as ydele selfvertroue nie.

7.3 Die sekerheid van die heil

Dat die mens seker van sy saligheid kan (en behoort) te wees, word deur die konsilie ontken. In lyn met die antropologiese en psigologiese oriëntasie ten opsigte van die regverdiging formuleer Trente enkele konklusies insake die sekerheid van die saligheid. Ook hier word nie tot die volle diepte van die teologiese grondslae afgedaal nie.

Die sonde, so sê die konsilie, word uit genade vergewe ter wille van Christus. Maar die sonde van elkeen wat in die hoop en sekerheid van vergewing roem, is nie werklik vergewe nie! Verder: „. . . it should not be asserted that they who are truly justified must unhesitatingly determine within themselves that they are justified.” Die gedagte dat die regverdiging deur die geloof alleen verkry word, word afgewys, en ook die gedagte dat net die mens wat vas glo dat sy sondes vergewe is, vergifnis ontvang. Ook die mens wat dit nie so vas glo nie, hoef nie te twyfel aan die beloftes van God en die opstanding van Christus nie. „For no devout man should entertain doubts about God's mercy, Christ's merits, and the power and efficacy of the sacraments. Similarly, whoever reflects upon himself, his personal weakness, and his defective disposition may fear and tremble about his own grace, since no one can know with the certitude of faith, which cannot admit any error, that he has obtained God's grace” (albei aanhalings in hierdie paragraaf uit *Denzinger*, par. 802 soos gesitêr deur *Lohse*, p. 194).

Dit is duidelik dat die konsilie van Trente min van *Luther* se beoelning begryp het. *Luther* het immers die mens gesien soos hy voor

God staan. Mens kry die indruk dat die konsilie meer na die mens en sy swakheid kyk.

Die moderne Roomse teologie, veral in Duitsland, probeer om meer redelik teenoor *Luther* te wees. *Hans Küng* teken in *The Church* 'n baie simpatieke beeld van *Luther*. *Pförtner* toon aan dat daar tussen *Luther* en *Thomas* net 'n verskil in aksent bestaan, en dat laasgenoemde beslis ook die sekerheid van die saligheid geleer het. Die verskil is net: *Luther* het die vertrouwe as element van die geloof gesien (vgl. ook *Heid. Kat.* Sondag 7: geloof is . . . ook 'n vaste vertrouwe . . .) terwyl *Thomas* geloof primêr as kennis sien en die vertrouwe in verband bring met die hoop. *Pförtner* wys dat Trente dus ver agter *Thomas* staan wat hierdie saak betref.