

## HOOFSTUK 5

# Wat is Sakramente?

### 1. Inleidende opmerkinge

1.1 'n *Vertraagde tempo van dogmavorming* word na die sesde eeu al duideliker merkbaar. Ons kan sê dat die intensiewe periode van dogmavorming, waarin die kerk ononderbroke verskillende fasette van die belydenis moes uitbou, in die eerste ses eeue van die kerk se geskiedenis lê. Dit was die eeue van konfrontasie met die heidendom en die dwaalleer, wat die kerk bewus gemaak het van die noodsaak om die Christelike geloof te omlin en die inhoud en betekenis daarvan telkens nader te omskryf. Aan die begin van die sesde eeu het die kerk reeds duidelikheid gehad oor die omvang van die kanon, het daar 'n kort, omvattende en duidelike geloofsbelydenis bestaan (Die Twaalf Artikels); het die kerk hom besin oor die waaragtigheid van die lewende God en van sy openbaring en het hy dit bely in die Triniteitsleer; ook het daar duidelikheid gekom oor die Persoon van Jesus Christus, en oor die omvang en uniekheid van God se verlossingswerk in Hom ten behoeve van die gevalle sondaarmens. Hiermee was die fundamentele waarheid van die Christelike geloof omskryf en bely.

Die verdere ontwikkeling van die dogma ná die sesde eeu sou inderdaad in 'n bepaalde opsig 'n verdere en stadiger ontwikkeling wees van sekere ondergeskikte aspekte van die Christelike geloof, byvoorbeeld die besinning oor die sakramente (die Middeleeuse stryd); oor die toeëiening van die heil, waarby die hele heilswerk van God in Christus weer ter sprake sou kom (Reformasie); oor die aard en gesag van die kanon (Trente se konsilie met sy formulering van Skrif en belydenis; die Ortodoksie van die agtiende eeu); oor die aard en omvang van die kerk (moderne Rooms-Katolieke dogmas en die ekumeniese beweging).

Dat alle fasette van die Christelike geloof nie ewe fundamenteel is nie, word dikwels deur teoloë geaksentueer. *Calvyn*, wat van *Luther* en sy navolgers verskil het oor die verstaan van die Nagmaal, hou tog vol dat hy en die Lutherane één is. In die laaste boek van die *Institusie* sê hy dit duidelik dat alle aspekte van die leer nie ewe fundamenteel is nie (*Inst. IV, 1, 12*), terwyl *Hans Küng* in sy pragtige

werk oor die kerk, die voorwoord begin met die treffende woorde: „The problem of God is more important than the problem of the Church: but the latter often stands in the way of the former” (*The Church*,<sup>3</sup> p. xiii).

In die lig van bogemelde onderskeiding kan ons dus sê dat die eerste ses eeue van die geskiedenis fundamenteel was vir die dogmavorming. In die daaropvolgende tyd word gaandeweg ondergeskikte punte opgeklaar, punte wat weliswaar van groot belang is omdat dit altyd weer implikasies vir die fundamentele aspekte van die geloof het, of, soos *Lohse* sê, omdat by elke dogmavorming die *hele* Christelike geloof telkens weer in die gedrang is.

Wat die vertraagde tempo betref, net nog enkele opmerkings: dit sou ongeveer 600 jaar na die Konsilie van Oranje wees voordat die vierde Lateraanse konsilie in 1215 duidelike formulering van die sakramentsleer gee; daarna sou daar weer 300 jaar verloop voordat die stryd om die toeëiening van die heil losbreek in die Reformasie-tyd. Afgesien van die drie Moderne Rooms-Katolieke dogmas (twee oor Maria en een oor die Pous) is daar sedert die Reformasie in die Protestantisme nog nie weer 'n nuwe dogma gevorm wat algemene ingang gevind het nie.

### 1.2 *Die weë gaan uiteen*

Die beslissinge wat die kerk geneem het oor die fundamentele aspekte van die Christelike geloof, is in beide Ooste en Weste aanvaar en het bindend geword vir die hele kerk. Met hierdie fundamentele waarhede van die openbaring bedoel ons daardie kardinale leerstukke wat tot dusver bespreek is: dié oor die Triniteit, die Christologie en oor sonde en genade. Die belydenis aangaande hierdie sake is inderdaad „ekumenies”, want ons het hier met 'n gemeenskaplike erfenis van die Grieks-Ortodokse, die Rooms-Katolieke en die Protestantse kerke te doen. Alhoewel daar verskil in die interpretasie van hierdie besluite is, moet die betekenis van hierdie gemeenskaplike erfenis van die Christendom as ekumeniese band tog nie onderskat word nie. Hier lê immers 'n algemene fondament op die basis waarvan verdere gesprekke tussen kerke om nader aan mekaar te beweeg, gevoer kan word.

Die dogmatiese beslissinge wat ons in hierdie en die volgende hoofstukke gaan behandel, sal nie meer in dieselfde sin die gemeenskaplike eiendom van alle Christelike kerke wees nie. Wanneer dit kom by die opheldering van en besinning oor hierdie aspekte van die leer, dan begin die weë van die kerke uitmekaar gaan. Natuurlik is dit so dat baie aspekte van die leerstukke wat nou behandel gaan

word, in meerdere of mindere mate deur die kerke aanvaar word, maar ons vind hier nie meer die algemene inslag van die leer nie: verskillende aspekte van verskillende leerstukke word telkens deur verskillende groepe kerke aanvaar. So staan die Grieks-Ortodokse en Protestantse kerke in soverre saam dat nie een van hulle die moderne Rooms-Katolieke dogmas aanvaar nie. Aan die ander kant staan die Rooms-Katolieke en Protestantse kerke weer saam in soverre hulle sekere dogmatiese beslissinge aanvaar wat die Grieks-Ortodokse kerk nie aanvaar nie. Die opvatting van die sakramente het ook 'n diep verskil tussen Rooms-Katolieke en Protestantse kerke geopenbaar, waaraan ons nou aandag gee.

## **2. Die Skrifgewens**

Omdat die Middeleeuse kontrovers rondom die Nagmaal draai, beperk ons ons tot enkele Skrifgewens insake die Nagmaal en laat die gewens oor die doop rus.

Die verhaal oor die instelling van die Nagmaal word vermeld in die drie sinoptiese Evangelies en in die eerste Korinthiërbrief. In Matt. 26:26-29 lees ons: „En terwyl hulle eet, neem Jesus die brood, en nadat Hy gedank het, breek Hy dit en gee dit aan sy dissipels en sê: Neem, eet, dit is my liggaam. Toe neem Hy die beker, en nadat Hy gedank het, gee Hy dit aan hulle en sê: Drink almal daaruit. Want dit is my bloed, die bloed van die nuwe testament, wat vir baie uitgestort word tot vergifnis van sondes. Maar Ek sê vir julle: Ek sal van nou af nooit meer van hierdie vrug van die wynstok drink nie, tot op daardie dag wanneer Ek dit met julle nuut sal drink in die koninkryk van my Vader.” Die weergawe van Mark. 14:22 e.v. kom byna heeltemal ooreen met dié van Mattheüs. Die verhaal van Luk. 22:14 e.v. wyk verder van Mattheüs se verhaal af as dié van Markus, maar hierdie verskille is nie vir ons bespreking op die oomblik van belang nie en daarom laat ons dit met rus.

Paulus se berig oor die instelling van die Nagmaal (1 Kor. 11:23-29) word aan die begin van ons Nagmaalsformulier aangehaal en is gevolglik so bekend, dat ons dit nie weer hier neerskryf nie.

Wanneer 'n mens hierdie vier berigte noukeurig en onbevange lees, dan word die volgende duidelik:

1. Die eerste Nagmaalsviering het plaasgevind tydens die viering van die Ou-Testamentiese Pasga. Die sinoptiese Evangelies vermeld baie duidelik dat die Here Jesus met sy dissipels die Paasmaal geëet het, en in aansluiting daarby die Nagmaal ingestel het. Die verskil in tydsaanduiding wat die Johannes-evangelie wek – sonder om direk

enigiets oor die instelling van die Nagmaal te meld – is 'n eksegetiese kwessie waarop ons hier nie ingaan nie. Dit kan in elk geval die eenstemmige berig van die sinoptiese Evangelies nie weerspreek nie. Ook Paulus sinspeel in 1 Kor. 11 op die verband met die Pasga wanneer hy praat van die „beker van danksegging” – 'n naam wat volgens Joodse oorlewering aan een van die bekere gegee is wat by die Paasmaaltyd die rondte gedoen het.

2. Die nou verbinding wat die Here lê tussen die Nagmaal en die Pasga, gee ons 'n insig in die karakter van die Nagmaal. Soos die Pasga heengewys het na die paaslam wat geslag is en wie se bloed aan die deurposte die huise van die Israeliete in Egipte gevrywaar het van die oordeel van die Here, so wys die Nagmaal heen na die groot Lam van God, wie se bloed ons vir ewig bevry van die oordeel. So word die profesie van die Pasga vervul in Jesus Christus, en gaan die Paasfees oor in die Nagmaalsviering. Want as die Here aan tafel aan sy dissipels brood en wyn gee as tekens van sy liggaam en bloed, dan leer Hy hulle dat hulle in die vervolg nie meer die ongesuurde brode, die lamvleis en die wyn van die Paasmaaltyd moet nuttig nie, maar alleen brood en wyn as tekens en seëls wat heenwys na sy volkome soenoffer. Hy is die ware en die eintlike Paaslam wat vir ons geslag is (1 Kor. 5:7).

3. Soos die Pasga vir Israel 'n sakrament, dit wil sê teken en seël van die verbond van God was, so word die Nagmaal ook nou teken en seël van die ewige genadeverbond wat God met sy volk oprig – die verbond wat Christus deur sy dood en bloedstorting bevestig het. Dit bevestig die Here Jesus nadruklik by die instelling van die Nagmaal: „Hierdie beker is die nuwe testament in my bloed wat vir julle uitgestort word” (Luk. 22:20).

4. Ons moet daarop let dat die Pasga 'n maaltyd was. Net so dra die Nagmaal wat Christus met sy dissipels vier, heeltemal die karakter van 'n maaltyd, waarby Hy as gasheer optree. Die brood en wyn wat Hy uitdeel, was die daaglikse spys en drank in Palestina om die aardse lewe in stand te hou. Ons sal hierdie maaltydkarakter van die Nagmaal baie goed in gedagte moet hou, want in die latere Nagmaalpraktyk word die maaltyd al hoe meer in 'n offerande verander en word die wyn, waarvan al die dissipels moes drink, nie meer aan al die Nagmaalgangers gegee nie.

5. Tog is die Nagmaal méér as net 'n gewone maaltyd. Dit kom duidelik uit in al die berigte oor die instelling van hierdie sakrament. Die gelowiges wat by hierdie maaltyd aansit om te eet en te drink, moet die liggaam van die Here onderskei (1 Kor. 11). Hulle moet nie maar net eet en drink om liggaamlik versadig te word nie, maar

dit doen tot Christus se gedagtenis; só moet hulle sy dood verkondig totdat Hy kom.

So wys die Nagmaal nie net terug na die lyde en sterwe van Christus aan die kruis nie maar is dit tegelyk 'n profesie wat vooruitwys na die ewige bruijlofsmaal in die voltooide koninkryk van God (Matt. 26:29). Maar hierdie maaltyd is nie 'n besondere sakramentele maaltyd omdat die gaste wat dit eet, op so 'n besondere wyse besig is nie. Dis die daad van Jesus wat hierdie gewone maaltyd 'n besondere, sakramentele maal maak: Hy gee aan hulle brood en wyn, gewone voedsel, maar dan uitdruklik as tekens en seëls van sy liggaam en bloed. Met en deur die tekens gee Hy hulle inderdaad deel aan sy gebroke liggaam en vergrote bloed en voed Hy hulle tot die ewige lewe.

### **3. Die aanvanklike ontwikkeling van die Nagmaalsleer**

Die geskiedenis van die groei van die sakramentsleer lê nie soos 'n reguit lyn wat wys op 'n voortgaande dieper verstaan van wat die Bybel oor die sakramente leer nie. Nee, hierdie geskiedenis lê ook eerder soos 'n kronkelgang, vol draaie en afwykings van wat die Skrif leer. In die loop van die eeue het die kerk soms baie ver van die eenvoudige Bybelse gegewens afgewyk en allerlei vergesogte opvattinge oor die sakramente gehad. Hierteenoor was daar ook standpunte wat nader aan die Woord gestaan het. Ons kry dus oor die sakramentsleer al vroeg in die geskiedenis van die kerk 'n aantal beskouinge wat teenoor mekaar staan. Tog het die stryd oor die regte verstaan van die sakramente nie teen ketterse opvattinge gegaan nie, maar was dit 'n stryd wat die hele tyd as 't ware binne die mure van die kerk gebly het.

Dit is opvallend dat dit juis die opvatting oor die sakramente is wat die aandag van die kerk nou sou besig hou.

'n Mens sou verwag het dat, ná die stryd teen die Donatiste in die vierde en vyfde eeu, dit veral die leer van die kerk sou wees wat die belangstelling en besinning van die teoloë sou opeis. Die Donatiste was 'n sektariese groep wat hulle in die tyd van Konstantyn van die kerk afgeskei en teen die kerk opgestel het. Genoem na hulle bekendste leier, *Donatus*, wat in 316 die leier van die groep word, was hulle in Noord-Afrika aktief. Die aanhangers was feitlik almal lede van die Berberbevolking. Hulle het geleer dat die kerk na sy wese 'n gemeenskap van volstreckte heiliges is, vry van doodsondes, en verder dat alleen 'n heilige priester die sakramente geldig kan bedien.

Nou is dit so dat die stryd teen die Donatiste inderdaad vrugbaar

ingewerk het op die groei van die leer oor die kerk (eklesiologie). Dit was veral *Augustinus* wat in sy stryd teen hierdie sekte hom diepgaande besig gehou het met die wese van die kerk en 'n positiewe en belangrike bydrae gelewer het tot die ontwikkeling van die eklesiologie.

Die sakramentsbeskouing van die Donatiste is, soos hul kerkbeskouing, ook radikaal deur die kerk afgewys. Die gedagte dat die geldigheid van die sakrament afhanklik sou wees van die heiligheid van die ampdraer – hoe wenslik dit ook al mag wees –, is verwerp. Die kerk het vasgehou aan die feit dat die sakramente deur Christus ingestel is, en daarom Christus se gawe is en nie van die priester af kom nie. Hierdie besluite teen die Donatiste, wat veral op grond van *Augustinus* se stryd teen hulle geneem is, het weerklank gevind in die belydenisse van die Reformasie (vgl. art. 8 van die *Augsburgse Konfessie* en art. 18 van die *Tweede Helvetiese Konfessie*).

Dit was juis hierdie aspek van die stryd teen die Donatiste wat in die volgende eeue die aandag van die kerk in beslag sou neem. Nie die eklesiologie nie, maar die sakramentsleer word in die Middeleeue die tema wat verdiep en verder uitgebou word.

3.1 Daar was verskeie *redes* waarom die aandag juis op die sakramente gevestig is. Enkeles word hier aangestip.

(i) Die mens van die ou tyd het geleef in 'n wêreld wat vol van verskillende godsdienste was, elkeen met sy eie geheimnisvolle wydingshandelinge. Hierdie handelinge het die aandag van die mens besonder geboei en sy nuuskierigheid geprikkel. Toe kom die Christendom met sy handelinge van doop en Nagmaal, en ook dit het die nuuskierigheid gaande gemaak. Vir die mens van daardie tyd het dit gelyk asof die heilige handelinge van die kerk op dieselfde vlak lê as die geheime handelinge van die ander godsdienste. Hierdie indruk is nog versterk deur die Griekse woord vir sakrament, *mysterion* (misterie, geheim), wat vroeg reeds in omloop was en deur die Alexandrynse vaders gebruik is.

(ii) Dit is goed moontlik dat die Latynse woord *sacramentum* ook betekenis gehad het vir die latere belangstelling in die sakramentsleer. Die woord *sacramentum* het 'n hele aantal betekenisse (w.o. waarborgsom, eed, boetegeld, heilige handeling), maar die belangrike vir ons is om te weet dat hierdie woord vroeg reeds die Griekse *mysterion* vervang het. Laasgenoemde was in die kerk-Latyn oorspronklik in die vorm *mysterium* as leenwoord uit Grieks in gebruik. Die feit dat die kerk dan tog van *sacramentum* gaan praat het, wys dat hierdie term doelbewus gekies is as alternatief vir

*mysterium*. Met hierdie term, wat reeds deur *Tertullianus* gebruik is en as bekend veronderstel word, is die aandag gevestig op die eie aard van die sakramente. Terwyl die Griekse woord „misterieë” die indruk kon wek dat die sakramente op dieselfde vlak as die „geheime” van ander godsdienste lê, het die Latynse *sacramentum* aangedui dat die kerklike handeling op ’n totaal ander vlak lê. Daarom was dit voor-die-hand-liggend dat dié begrip sou lei tot nadenke oor die eie aard van die sakramente.

(iii) Die manier waarop die wese en inhoud van die sakramente, en veral die Nagmaal, verstaan is, het beslis ook ’n invloed gehad op die latere teologiese belangstelling in en nadenke oor die sakramente. Hierdie verstaan van die sakramente het ’n hele ontwikkeling ondergaan – weg van die Nuwe Testament af. Kortweg het dit daarop neergekom dat, spoedig ná die tyd van die Nuwe Testament, die Nagmaal as ’n „offerande” aangedui word. Hierdie uitdrukking is oorspronklik figuurlik bedoel, maar het gaandeweg ’n volslae letterlike betekenis gekry (sien verder hieroor 3.2.). Die hele Middel-eeuse kontrovers oor die sakramente, en veral oor die Nagmaal, sou ten slotte draai om die figuurlike of die letterlike verstaan van die sakramente.

### 3.2 *Irenaeus, Hippolytus en Cyprianus*

Soos reeds vroeër opgemerk is, konsentreer ons in hierdie hoofstuk op die Nagmaal omdat die hele ontwikkeling van die sakramentsleer rondom die besinning oor die Nagmaal gegroei het. Daarom laat ons die doopbeskouing van die vroeë kerkvaders hier buite bespreking. Wanneer ons by *Augustinus* kom, wat oor die wese van die sakrament as sodanig nagedink het, sal daar wel na die doop verwys word.

Wat die Nagmaal betref, het dit uit die Bybelse gegewens duidelik geblyk dat dit ’n maaltyd was (ingestel tydens die Paasmaal van Jesus en sy dissipels) wat heenwys na die komende offer van Christus aan die kruis. Die opmerklike is egter dat daar so spoedig van die maaltydgedagte na die offergedagte beweeg is. Immers, so vroeg as die einde van die eerste eeu word die Nagmaal reeds gesien as dié tiperende Christelike offerande. In die tweede eeu was hierdie gedagte goed gevestig. Tiperend is die volgende aanhaling uit die *Didache*: „On the Lord’s day assemble and break bread and give thanks, having first confessed your sins, that your sacrifice (*thusia!*) may be pure . . . For this is the sacrifice spoken of by the Lord: ‘In every place and at every time offer to me a pure sacrifice; for I am a great

king, said the Lord, and my name is wonderful among the Gentiles' (Mal. 1: 11, 14)." Ons noem hierdie aanhaling uit die *Didache* (14) tipies van die gedagte van daardie tyd, omdat dit ook voorkom – met die verwysing na Mal. 1: 10 e.v. – by *Justinus* en *Irenaeus*.

Hoe die vroeë kerk daartoe gekom het om die Nagmaal as offer te sien, sal seker nooit met sekerheid uitgemaak kan word nie, omdat dit nie uit die bronne wat ons het, duidelik word nie. *Kelly* sê: „It was natural for early Christians to think of the eucharist as a sacrifice. The fulfilment of prophecy demanded a solemn Christian offering, and the rite itself was wrapped in the sacrificial atmosphere with which our Lord invested the Last Supper” (a.w., p. 196). Wat die eerste deel van *Kelly* se laaste sin betref, sou ’n mens omgekeerd kan vra of die eksegeese van Mal. 1: 10 en 11 nie ’n handige „bewys” geword het nadat die kerk reeds tot die siening van die Nagmaal as offer gekom het nie. Dit lyk my meer waarskynlik dat die opvatting van die Nagmaal as offer die eksegeese van Mal. 1: 10 en 11 beïnvloed het as andersom. Waarskynlik moet ons eerder die oorgang van maaltyd na offer soek in die feit dat die Pasga ’n offermaal was, waar die geslagte lam geëet is, en dat Jesus weer die brood en wyn verbind aan die „verbreking” van sy liggaam en die „vergiëting” van sy bloed, dit is, aan sy offer as ware Paaslam.

Hoe dit ook al sy, ons staan voor die feit dat die Nagmaal vanaf die tweede eeu as „offer” aangedui is. Hierdie aanduiding is oorspronklik figuurlik bedoel. Dit is duidelik uit die gedagte van *Irenaeus*, wat in die tweede helfte van die tweede eeu sy bydrae gemaak het. Vir hom is die Nagmaal dankoffer, gebring van brood en wyn, die eersteling van die aarde. Deur die instellingswoorde van die Nagmaal word dit verbind met die liggaam en bloed van Christus. Hy sê: „Inasmuch therefore as the Church offers in simplicity of heart, her gift is rightly considered a pure sacrifice with God . . . For we are bound to make our oblation to God and in all things to be found grateful to God the creator, with a pure mind and faith without hypocrisy, with fervent love offering the first fruits of his own creatures. And this oblation the Church alone offers pure to the Creator, presenting to him with thanksgiving from his creation.” Die Jode, sê hy, bring nie hierdie offer nie want hulle hande is vol bloed. Ook die „sinagoges van die kettere” kan en mag volgens hom hierdie offer nie bring nie, want hulle ontken dat Christus die Seun van die Skepper is en sê ook dat die liggaam geen lewe sal sien nie maar onherroepelik sal vergaan. Teenoor hierdie (duidelik Gnostiese) kettere stel hy dan: „But our belief is in accord with the Eucharist, while the Eucharist confirms our opinion. For we offer to him the things



that are his, proclaiming harmoniously the unity of flesh and spirit. For as the bread of the earth, receiving the invocation of God, is no longer common bread but Eucharist, consisting of two things, an earthly and a heavenly; so also our bodies, partaking of the Eucharist, are no longer corruptible, having the hope of eternal resurrection" (*Adv. Haer.* 4, 18, 4-5; teks by *Bettenson*, p. 74-75).

Dit is duidelik dat die offer vir *Irenaeus* bestaan uit brood en wyn, gebring in die regte gesindheid en in die geloof. Daar is geen aanduiding by hom dat Christus self geoffer word nie. Tereg sê *Lohse*: „He holds, rather, that as a result of the words of institution bread and wine are regarded as the body and blood of Christ. His concept of an offering, then, is still a derived one: what is offered is bread and wine, though these are in a certain sense the body and blood of Christ at the same time" (a.w., p. 135). Die Nagmaal is dan „the oblation of the new covenant" wat die kerk van die Apostels ontvang het. Die benaming „eucharistie" (van *eucharistia* = dankbaarheid, danksegging) is oorspronklik gebruik om die Nagmaalsgebed aan te dui, waarin God gedank is vir die gawe van brood en wyn. Spoedig is egter ook die elemente (brood en wyn) wat deur die danksegging geheilig is, „eucharistie" genoem. Later is die hele Nagmaalsviering so genoem.

In die derde eeu het die gelykstelling van die elemente van die Nagmaal met die liggaam en bloed van Christus voortgegaan. So praat *Hippolytus* in 'n fragment van hom wat bewaar gebly het van die „liggaam en bloed" waardeur die kerk gered word. Tog is daar nooit vergeet dat die teenwoordigheid van die liggaam en bloed sakramenteel is nie. In sy bekende *Apostoliese Tradisie* kan *Hippolytus* eenvoudig weer praat van die „brood en die beker". In die Nagmaalsgebed wat hy in hierdie werk deurgee, en wat hoogs waarskynlik deur homself saamgestel is, lui dit: „Wherefore we, being mindful of his death and resurrection, do offer unto Thee this bread and this cup, giving thanks unto Thee for Thou hast deemed us worthy to stand before Thee and minister as thy priest" (teks by *Bettenson*, p. 76).

Die brood en beker is ook hier 'n offer, nes by *Irenaeus*. As daar aan die ander kant van die elemente eenvoudig as die „liggaam en bloed" gepraat word, dan moet ons in hierdie stadium sekerlik nog nie daarin 'n bewys sien dat die Kerkvaders al die transsubstansiasieleer verkondig het nie. Ons moet in dié verband twee dinge onthou: ten eerste dat die spraakgebruik om die elemente as liggaam en bloed aan te dui, nie verder gaan as die Skrif nie (vgl.: „dit is my liggaam"); tweedens dat vir die Oosterling en ook vir die ander

mense van daardie tyd teken en betekende saak ten nouste verbonde was, sodat hulle heel gewoon die teken eenvoudig kon noem met die naam van die saak wat dit afbeeld (bv. die brood is liggaam). „The symbol in some sense was the thing symbolized” (Kelly, a.w., p. 212). Van hierdie probleem van feitlike identifikasie en tog weer onderskeiding van teken en inhoud (betekende saak) is *Hippolytus* bewus wanneer hy in bogenoemde werk op ’n ander plek sê dat die brood die liggaam van Christus verteenwoordig (*Ap. trad.* 32, 3). Met hierdie probleem worstel *Tertullianus* ook. Nes *Hippolytus* praat hy van „the bread by which He represents (*repraesentat*) His very body” (*Markus kom.* 1:14) en elders noem hy die brood „’n figuur” (*figura*) van Christus se liggaam (*ib.*, 3:19 – aanhaling by Kelly, a.w., p. 212).

*Cyprianus*, wat biskop van Carthago was tot sy dood in 258 was ook bewus van die onderskeiding van teken en inhoud. In sy *drie-en-sestigste brief* sê hy: „in the wine Christ’s blood is shown” (*ostendi*), terwyl hy enkele reëls tevore gepraat het van die „drink van die Here se bloed” (*ep.* 63, 11 en 13 resp. – vgl. Kelly, a.w., p. 212).

Hierdie brief is ’n belangrike dokument omdat ons hier vir die eerste keer ’n besinning oor die Nagmaal vind. Hy rig hom in dié brief teen bepaalde kettters wat die Nagmaal doelbewus met water in plaas van wyn gevier het. Die kern van sy argument teen hierdie kettters (Akwariane) is dat die Nagmaal ’n presiese weergawe moet wees van Christus se handeling en bedoeling tydens sy instelling van die Nagmaal. In dié lig moet die uitspraak oor die wyn as vertoning of afbeelding van die bloed gesien word.

Dit beteken nie net dat die wyn die bloed simboliseer nie, maar die eintlike punt is dat die wyn ’n noodsaaklike bestanddeel van die Nagmaal is, omdat baie tekste van die Ou Testament die wyn reeds as tipe van die kosbare bloed aandui. Daarom is hierdie kettters verkeer om water te gebruik.

*Cyprianus* gaan egter in hierdie brief aanmerklik verder as sy voorgangers. Uit die hoofgedagte dat die Nagmaal ’n presiese reproduksie van die handeling en bedoeling van Christus is, volg dat die priester by die Nagmaal as verteenwoordiger van Christus, die Hoëpriester, optree en herhaal wat Hy gedoen het: „If Christ Jesus our Lord and God is himself the high priest of God the Father and first offered himself as a sacrifice to the Father, and commanded this to be done in remembrance of himself, then assuredly the priest acts truly in Christ’s room, when he imitates what Christ did, and he offers then a true and complete sacrifice to God the Father, if he so begins to offer as he sees Christ himself has offered” (*ep.*, 63, 14;

*Bettenson*, p. 76–77). *Kelly* (a.w., p. 215) vertaal die „acts truly in Christ's room” eenvoudiger deur „he fulfils the role of Christ”. Omdat dit hier om ’n reproduksie van die offer van Christus gaan, is dit die liggaam en bloed van Christus wat as offergawe deur die priester geoffer word. Hy sê dit in soveel woorde: „for it is in the Lord's passion that our sacrifice consists” (*passio est enim domini sacrificium quod offerimus* – ep. 63, 17; by *Kelly*, a.w., p. 215). *Cyprianus* skryf nie altyd presiese en deurdagte taal nie. Daarom moet ons nie elke woord hier onder ’n vergrootglas neem nie. Dis egter duidelik dat die offer nie meer bestaan in brood en wyn, soos by sy voorgangers nie, maar in die liggaam en bloed van Christus. Die priester boots Christus immers na en herhaal dus eintlik die offerande van sy lyde wat Hy oorspronklik gemaak het.

Dis duidelik dat ons hier al ’n hele ent weg is van die Nuwe Testament en van die Bybelse offergedagte. Die figuurlike aanduiding van die Nagmaal as offer neig hier al baie sterk na die letterlike opvatting. Anders gesê: die simboliese opvatting van die Nagmaal, waar brood en wyn simbole (tekens en waarmerke) is van sy liggaam en bloed, word nie meer voluit gehuldig nie. In plaas daarvan kom hier duidelik ’n beweging na die realistiese opvatting, waar brood en wyn *geïdentifiseer* word met die liggaam en bloed. Laasgenoemde is in werklikheid dit wat geoffer word. Hiermee is ’n belangrike stap in die rigting van die latere transsubstansiasieleer gedoen. Tog mag ons *Cyprianus* nie as ’n volslae „realis” sien nie. Hoewel sy opvatting van die Nagmaal as reproduksie van wat Christus gedoen het, die pad na die realisme in ’n sekere sin oopgemaak het, kan hy tog ook duidelik „simboliese” taal gebruik – dink maar aan die eerste aanhaling van hom oor die bloed wat in die wyn „getoon” of „afgebeeld” word. Hierdie dubbelslagtige spreke oor die sakrament, dan in realistiese rigting, dan weer meer simbolies, is tiperend van die Kerkvaders tot en met *Augustinus*. Daarby kom hierdie uitsprake nie sistematies nie maar sporadies in hulle werke voor. Geen wonder dat in hierdie harwar verskillende dogmahistorici verskeie interpretasies aan een en dieselfde Kerkvader gee nie. Die innerlike spanninge in die sakramentsopvatting van daardie tyd sal nog duideliker word wanneer ons *Augustinus* se opvattinge bespreek. Hierdie toedrag van sake maak dit ontsaglik moeilik om ’n duidelike beeld van die stand van sake in die eerste paar eeue van die kerk se geskiedenis te gee. In hierdie hoofstuk probeer ons heel skematies die paar mylpale aandui wat die groei van die realisme aantoon, om só die agtergrond te bied vir die Nagmaalskontroverse van die Middeleeue.

### 3.3 Die realisme van Ambrosius

Gedurende die vierde en vyfde eeu was daar nog geen aanduiding van 'n sistematiese besinning oor die sakramente nie. Die heersende opvatting, hoewel vaag, was dat die sakramente sigbare tekens is van 'n onsigbare, maar werklike genade. Hoewel die simboliese opvatting, wat die onderskeid tussen die sigbare elemente en die onsigbare saak beklemtoon, nog aanhangers in mindere of meerdere mate onder teoloë gehad het, het die realisme in hierdie tyd tog sterk na vore begin tree. In die konsekwente realisme gaan dit om die identiteit van teken en betekende saak. Hierdie identiteit word dan tot stand gebring deur 'n wesenlike verandering wat daar in die brood en die wyn plaasvind. Soos aan die einde van die vorige paragraaf opgemerk is, kom hierdie twee (logies) teenstrydige gedagtes in werke van al die Kerkvaders voor. So byvoorbeeld sê *Eusebius van Caesarea*: „We are continually fed by the Saviour's body, we continually participate in the Lamb's blood.” Elders sê dieselfde *Eusebius* dat Christene daagliks die offer van Jesus herdenk „with the symbols of His body and saving blood” (aanhalinge by *Kelly*, a.w., p. 441). Die dissipels, sê hy, is deur Christus onderrig om 'n beeld (*eikona*) van sy eie liggaam te maak en om brood as die simbool te gebruik. Selfs *Cyrillus van Jerusalem*, kampvegter van die teorie dat brood en wyn verander, sê in sy kategetiese onderrig dat die elemente vir die sintuie brood en wyn bly, en hy noem dit die „antitipe” van Christus se liggaam en bloed: „The body is given to you in the figure (*tupōi*) of bread, and the blood is given to you in the figure of wine” (*cat.* 22, 9; 23, 20, gesiteer deur *Kelly*, p. 441).

Hierdie oorvleueling van simboliese en realistiese gedagtes kry ons ook in die uitlatings wat *Ambrosius* oor die Nagmaal gemaak het. In *Ambrosius* (340–397), die bekende biskop van Milaan, vind die denke van die vroeë kerk oor die Nagmaal in 'n sekere sin 'n afsluitingspunt. Ook by hom vind ons die ouere, meer tradisionele simboliese taal. Christus se liggaam, sê hy, word „afgeteken” (*significatur*) deur die brood, en wyn word sy bloed „genoem” (*nuncupatur*) – en dit ná die konsekrasie (*Oor die Misterieë – de myst.* – 54). In sy verhandeling *Oor die Sakramente* (6, 3) word dit net so duidelik gestel: „The sacrament is received 'in a likeness' (*in similitudinem*), but conveys the virtue of the reality it represents” (*Kelly*, a.w., p. 446).

Sy besondere bydrae was egter dat hy die gedagte van die verandering van die elemente in die Westerse teologie ingedra het. In sy *Oor die Geloof* merk hy oor die elemente op: „Through the mystery of the sacred prayer they are transformed into flesh and blood”

(*de fid.* 4, 124, soos aangehaal deur *Kelly*, p. 446). Die woord wat hy vir „verandering” gebruik, is *transfigurantur*. Hierdie term dui ondubbelsinnig op die wesensverandering – so het *Tertullianus* lank tevore reeds dié term verstaan (*Contra Prax.* 27, 7). In sy ander groot werk waarin die sakramente ter sprake kom, *Oor die Misterieë (De Mysteriis)*, verwys hy na die krag van die seën wat dié verandering teweegbring: „But if the blessing of a man (namely, Elisha, 2 Kings 6:5–7) had such power as to change (*convertere*) nature, what are we to say of that divine consecration where the very words of the Lord and Saviour operate? For that sacrament which you receive is made what it is by the words of Christ” (*De Myst.* 9, 52, soos aangehaal deur *Lohse*, p. 136). Natuurlik het *Ambrosius* nog nie die latere term „transsubstansiasie” geken nie. Die gedagte van verandering van die elemente is egter ’n verdere mylpaal in die groei van die Nagmaalsleer en wys op die sterker wordende invloed van die realisme. Met hierdie sakramentsopvatting staan hy reeds baie naby aan die leer van die Middeleeue.

Hierdie realisme wat leer dat die krag van Gods woord inderdaad die aard van die elemente verander (hy praat van *mutare naturas!*) het ’n groot invloed op die Middeleeue se sakramentsleer uitgeoefen. Dit was egter nie net *Ambrosius* wat ’n stempel op die Middeleeue afgedruk het nie. Sy jongere tydgenoot, *Augustinus*, sou ook sy invloed wat die sakramentsleer betref, gedurende die Middeleeue laat voel. Trouens, sy invloed sou nog verder as die Middeleeue strek en ook die sakramentsleer van die Reformasie stempel. En *Augustinus* verskil van *Ambrosius*. Hy verskil van hom nie net daarin dat hy ander aksente in sy Nagmaalsleer plaas nie, maar ook daarin dat hy die eerste teoloog was wat ernstig besin het oor die aard van die sakramente. Sonder *Augustinus* sou die hele leer en sakramentstryd van die Middeleeue onverstaanbaar wees. Daarom moet ons nou (weer eens!) aandag aan hierdie groot Kerkvader gee.

#### 4. Die simbolisme van Augustinus

Ons moet onthou dat in hierdie tyd nog beide *mysterion* en *sacramentum* gebruik is, en dat die terme nog elasties was. Dit sien ons in die wisselende getal sakramente. *Cyrillus van Jerusalem* en *Ambrosius* noem drie sakramente, naamlik doop, salwing of konfirmasie en Nagmaal. *Gregorius van Nissa* sien die bevestiging van ampsdraers („ordination”) as ’n verdere sakrament, terwyl *Chrysostomus* die boetedoening ook hierby reken.

Hierdie rekbaarheid van die term merk ons ook by *Augustinus* op. Aan die een kant het hy 'n breë opvatting van wat sakramente is: „Signs are called sacraments when they have reference to divine things”, sê hy (*ep.* 138, 7; by *Kelly*, a.w., p. 423). Op sterkte hiervan kan hy dan die geseënde sout wat aan die kategumene gegee is, die duivelbanning voor die doop en selfs tipologiese gebeure en persone van die Ou Testament as sakramente aandui! Daarteenoor ken hy ook 'n enger begrip van sakramente. Hy praat naamlik van „the few most salutary sacraments of the Gospel” (*de vera religione*, 33, aangehaal deur *Kelly*, p. 424). Elders in een van sy briewe noem hy dan spesifiek die doop en die Nagmaal as „the sacraments, very few in number, very easy to take note of, and most glorious in their significance” (*ep.* 54, 1; vgl. *de doctrina christiana*, 3, 13; teks by *Kelly*, a.w., p. 424).

Dit is vanselfsprekend dat ons in hierdie paragraaf sal konsentreer op hierdie enger begrip, op hierdie „paar sakramente” van die Nuwe Testament wat, sê *Augustinus*, die Here aan ons gegee het. Dan lê die swaartepunt weer op sy Nagmaalsleer, omdat dit later die strydpunt word.

Voor ons sy Nagmaalsleer van nader besien, is dit belangrik om eers te bepaal wat die tiperende van sy sakramentsleer was. Dan sal dit duidelik word hoe hy hierdie prinsipiële insigte in sy Nagmaalsleer uitwerk.

Ons kan sy *spesifieke bydrae* in enkele hoofpunte saamvat.

Ten eerste was hy die eerste teoloog wat hom diepgaande besin het oor die aard en wese van die sakramente om dan 'n presiese definisie daarvan te gee. Hy sê: „The word is added to the element, and there results the Sacrament, as if itself also a kind of visible word” (*Homilieë op die Ev. van Joh.*, traktaat 80, 3, soos aangehaal deur *Lohse*, p. 137). Die sakrament bestaan dus uit die Woord en die element(e), met die aksent op die Woord. Dis duidelik uit sy opmerking: „Take away the word, and the water is neither more nor less than water” (*ibid.*)

Ten tweede onderskei hy sorgvuldig tussen die teken en die betekende (afgebeelde) saak. Nou is dit so dat hy dikwels praat in die rigting van *Ambrosius* se realisme. In een van sy preke kan hy byvoorbeeld sê: „You know what you are eating and what you are drinking, or rather, Whom you are eating and Whom you are drinking” (*Serm.* 9, 14; aangehaal deur *Kelly*, p. 447). Op sterkte van hierdie en ander uitsprake meen *Kelly*: „There can be no doubt that he shared the realism held by almost all of his contemporaries and predecessors” (a.w., p. 447). Tog maak ander dogmahistorici, soos

*Loofs* en *Lohse*, 'n sterk saak uit vir die meer simboliese opvatting by *Augustinus*. *Kelly* moet dit ook eintlik toegee wanneer hy skryf: „His (Augustinus se) real point, however, is that Christ's body and blood are not consumed physically and materially; what is consumed in this way is the bread and wine. The body and blood are veritably received by the communicant, but are received sacramentally or, as one might express it, *in figura*” (a.w., p. 449). *Augustinus* het teenoor die groeiende realisme van sy tyd beslis 'n sekere „afstand” gesien tussen die sakrament as sodanig (elemente) en die gawe wat dit wil meedeel. Sy „realistiese” taal was dan ook seker niks méér as sakramentele taal nie, wat die noue verband (sonder identifikasie) tussen teken en betekende saak wil uitdruk (vgl. *Heid. Kat.*, vraag en antwoord 72, 73, 78 en 79). Nêrens in sy geskrifte is daar enige suggestie dat hy die „veranderingsteorie” van *Ambrosius* navolg nie. Nêrens is daar die gedagte van *Cyprianus* dat die Nagmaal 'n presiese reproduksie is van wat op die laaste Paasmaal gebeur het nie. Inteendeel onderstreep hy die feit dat die elemente nie identies is met die liggaam en bloed van Christus nie. In werklikheid het hy die sakrament as effektiewe teken gesien. In sy *Homilieë op die Psalms* (Ps. 98:9) sê hy dat Christus by die instelling van die Nagmaal leer: „You must understand what I have said in a spiritual sense. You are not going to eat this body which you see or drink that blood which those who will crucify me are going to shed” (*Enarr. in ps. 98, 9*; teks by *Kelly*, p. 449). Christus se liggaam, sê hy, is in die hemel opgeneem.

Ten derde het *Augustinus* 'n duidelike onderskeid gemaak tussen die blote gebruik van die sakramente en hulle effektiwiteit. Hierdie onderskeiding het belangrike betekenis gehad vir sy kerkbegrip. Ons het reeds aan die begin van hierdie hoofstuk daarop gewys dat die stryd teen die Donatiste die kerk gedwing het om hom rekenskap te gee van wat die kerk is en waarin die geldigheid van die sakramente bestaan. Trouens, in die vierde en vyfde eeu het die hele kwessie van die sakramentsbediening deur ketters en ander splintergroepe 'n brandende probleem geword. Die probleem was veral akuit wanneer iemand wat in een van die sektariese gemeenskappe gedoop is, hom by die Katolieke Kerk gevoeg het. Was sy doop geldig? Moes dit erken word of moes hy herdoop word? Terwyl mense soos *Athanasius* en *Cyrillus van Jerusalem* die doop van ketterse groepe en afgeskeide gemeenskappe konsekwent as ongeldig gesien en herdoop voorgestaan het, het andere weer die doop van die ketters as ongeldig gesien maar dié van ander afgeskeie gemeenskappe erken. So was daar in die Ooste 'n aanmerklike verskeidenheid van

opvattinge. In die Weste, en ook vir *Augustinus*, het die stryd teen die Donatiste die kerk laat beseef dat die geldigheid van die sakrament nie, soos die Donatiste wil, van die ampsdraer en sy heiligheid afhanklik is nie maar *objektiewe* geldigheid het, omdat dit 'n instelling van Christus is. Hy het dan ook, veral ná sy stryd teen die Donatiste, in hierdie rigting gedink. Volgens hom besit die kettere en afgeskeie groepe (hy dink hier veral aan die Donatiste) inderdaad die sakrament en bedien dit ook geldig. Maar hulle bediening van die sakrament is nie effektief nie, het nie, soos hy sê, die „effek van 'n sakrament” nie, omdat hulle „kerke” verwyder is van die gemeenskap van die Heilige Gees en van die liefde. Alleen wanneer so 'n lid van 'n ketterse of afgeskeie groep lid van die Katolieke Kerk word, het die sakrament wat aan hom bedien is effek. Daarom verwerp hy die herdoop (mits dit plaasgevind het in die Naam van die Drie-enige God), omdat dit die geldigheid van die sakrament afhanklik sal maak van die bedienaar daarvan of van die gemeenskap waarin dit bedien is – en dis presies wat die Donatiste geleer het. „The Church's baptism,” sê hy, „can exist outside the Church, but the gift of blessed life is only found inside the Church” (*De baptismo*, 4, 1; teks by Kelly, a.w., p. 428).

Terloops, dit is insiggewend om die ontwikkelingslyn te sien wat van *Augustinus* na *Luther* toe loop. Veral die eerste twee bydraes van *Augustinus* wat hierbo genoem is, vind weerklank in die eerste twee stadiums van *Luther* se sakramentsopvattinge (vgl. hoofstuk 6, 4.1 (a) en (b)). Ook wanneer *Luther* van die geloof in verband met die sakrament praat, is dit nie 'n heel nuwe gedagte nie. *Augustinus* het ook in dié verband van die geloof gepraat.

Met hierdie noukeurige onderskeidings het *Augustinus* 'n groot bydrae tot die groei van die sakramentsleer gelewer. Hy het immers die sakramente gedefinieer op so 'n duidelike manier dat dit sy invloed op die hele verdere ontwikkeling van die sakramentsleer laat voel het. Bowendien het hy met sy derde onderskeiding tussen geldigheid en effektiwiteit van die sakrament 'n sterk teenvoeter teen die magiese opvatting van die sakrament gelewer. Ons moet in gedagte hou dat daar in hierdie tyd twee gedagtes oor die sakramente was wat kragtig meegewerk het tot die latere leer van die *ex opere operato*, dit wil sê dat die sakramente outomaties die genade realiseer wat daarin afgebeeld word. Die eerste gedagte was dat die genade Gods gawe is en nie afhanklik van die bedienaar is nie. Die tweede gedagte was dat die verwerkliking van hierdie genade van die sakrament ten nouste verbind is aan die Goddelik voorgeskrewe formule wat deur die bedienaar opgesê of herhaal moet word. Hoe-



wel *Augustinus* die eerste gedagte aanvaar (dit was immers die resultaat van die stryd teen die Donatiste), is dit veral die tweede gedagte wat deur sy onderskeiding van geldigheid en effektiwiteit verongeluk word. Sy aksent op die geloof en die innerlike aanvaarding van die sakrament berooft die sakramentsformule van enige magiese krag wat die kerk daaraan begin toeskryf het. In die woorde van *Lohse*: „The emphasis was now no longer merely upon the prescribed procedure in the administration of the sacrament, but also upon the inner acceptance of the grace offered in the sacrament” (a.w., p. 138).

Die betekenis van hierdie basiese insigte in die aard van die sakrament sien ons duidelik in sy Nagmaalsopvatting. Ons gee kortliks hieraan aandag omdat dit veral sy Nagmaalsleer is wat die verdere verloop van die sakramentsleer beïnvloed het.

(i) Dis duidelik dat die instellingswoorde van die Nagmaal vir hom die „Woord” is, terwyl die brood en wyn die „elemente” is. Só het hy immers ’n sakrament omskryf.

(ii) Brood en wyn is die tekens wat die betekende saak (die genade om die liggaam en bloed van Christus te ontvang) afbeeld. Hier in sy Nagmaalsleer kom sy simbolisme baie duidelik tot openbaring. Hy praat dikwels van die elemente as ’n „teken” (*signum*) of „afbeelding” (*figura*) van die liggaam of bloed van Christus. „The Lord did not hesitate to say ‘This is my body’, when he gave a sign (*signum*) of his body” (*Contra Adimantum Manichaei discipulum*, I, 12, 3; soos aangehaal deur *Lohse*, p. 138).

(iii) Wanneer hy oor die Nagmaal praat, onderskei hy ook duidelik tussen die blote sakrament en sy effek: „. . . the sacrament is one thing, the divine virtue of the sacrament another” (*tract. in ev. Joh.*, 26, 11, by *Lohse*, p. 139). Die genade van die Nagmaal is tweevoudig: ten eerste bewaar dit ’n mens om in Christus te bly; en ten tweede om die band met die kerk te behou. Die mens wat die Nagmaal eet, word (en bly) dus één met die liggaam van Christus en daardeur word en bly hy ook één met Christus se mistieke liggaam, naamlik die kerk. Byna suiwer simbolies praat hy hier oor die Nagmaal: „All this that the Lord spoke concerning His flesh and blood; – and in the grace of that distribution He promised us eternal life, and that He meant those that eat His flesh and drink His blood to be understood, from the fact of their abiding in Him and He in them; . . . let all this, then, avail us to this end, most beloved, that we eat not the flesh and blood of Christ merely in the sacrament, as many evil men do, but that we eat and drink to the participation of the Spirit, that

we abide as members in the Lord's body, to be quickened by His Spirit, and that we be not offended, even if many do now with us eat and drink the sacrament in a temporal manner, who shall in the end have eternal torments" (*id.*, *traktaat 27*, 11; teks volgens *Lohse*, p. 139). So is die Nagmaal maaltyd van die één liggaam van Christus, en elkeen wat tot sy liggaam behoort, eet en drink sy liggaam en bloed.

Ten slotte moet ons daarop let dat *Augustinus* die tradisionele gedagte van die Nagmaal as offer verdiep en verbreed het. Hy hou dus vas aan die tradisionele terminologie maar gee tog sy eie interpretasie daarvan – net soos hy by die Triniteitsleer gedoen het. Hy dui self dikwels die Nagmaal aan as 'n offer. Tog het hy van die begin af die indruk probeer vermy dat die Nagmaal 'n herhaling is van die offer wat Christus eenmaal aan die kruis volbring het. Die kerk offer inderdaad, maar die doel van hierdie offer van die kerk is om die gedagtenis aan die één offer van Christus te bewaar en lewend te hou. Dis die taak van die kerk om die offer wat Christus reeds gebring het, voortdurend in herinnering te hou. In die Nagmaal offer die kerk homself aan God deur sy Hoëpriester, Christus. Dis 'n selfofferande wat tot openbaring kom in 'n lewe van gehoorsame daad en in die beoefening van die liefdesgemeenskap waartoe die kerk geroep is.

So plaas hy die offergedagte in 'n breë verband. Dit reik veel verder as die blote bediening van die sakrament. Dit omvat die hele Christelike lewe. Op hierdie wyse het hy die oorspronklike gedagte van die Nagmaal as dankoffer, wat ons reeds in die tweede eeu teengekome het, in sy volle diepte uitgewerk.

Die aksent wat *Augustinus* op die simboliese verstaan van die Nagmaal gelê het, het 'n teenpool teen die realisme van *Ambrosius* gevorm. Dit was veral hierdie simboliese aksent wat in die geskiedenis van die Nagmaalsleer sy invloed sou laat geld.

Met dié bydrae van *Augustinus* is die agtergrond voltooi vir die verdere ontwikkeling van die Nagmaalsleer. Realisme en simbolisme was geformuleer: die twee pole waarom die kontroversers sou gaan.

## **5. Die Middeleeuse Kontroverse**

### **5.1 Inleidende opmerkinge**

Die noodsaak om verder en dieper oor die Nagmaal te besin, is grootliks geskep deur die verwarring wat daar in die verskillende liturgieë van destyds geheers het. Dit was naamlik so dat die verskillende

aksente wat *Ambrosius* en *Augustinus* op die Nagmaal gelê het, neerslag in die liturgieë gevind het. Die ouer Franse en Spaanse liturgieë vertoon duidelik die invloed van *Ambrosius*. In hierdie liturgieë kom immers begrippe voor wat duidelik die gedagte van die verandering van elemente ná die konsekrasie tot uitdrukking bring. Aan die ander kant was *Augustinus* se invloed duidelik merkbaar in die liturgie van Rome. Hierin is veel meer gematigde terme gebruik (bv. „to consecrate”, „to dedicate” of „to bless”) as in die eersgenoemde liturgieë. Vir ’n eeu of twee was die posisie só dat die simboliese opvatting van *Augustinus* in die teologie die voorrang gehad het, terwyl die realisme van *Ambrosius* in die kerklike praktyk die botoon gevier het. Met die gestadigde opkoms van die pousdom het Rome se invloed – en ook dié van sy liturgie – toegeneem. Teen die einde van die agste eeu het die liturgie van Rome die Frankiese ryk binnegedring en die ouer lokale liturgieë begin verdring. Toe dit gebeur, het die mense gaandeweg al meer bewus geword van die spanning tussen die gedagtes van *Ambrosius* en *Augustinus*. Dit het die noodsaak gebring om verder oor die leer van die Nagmaal te besin.

Hierdie besinning het plaasgevind in ’n tyd waarin die realistiese opvatting van die Nagmaal nog steeds meer veld gewen het. Ons het reeds vroeër terloops gewys op die groei van die realisme. Dit is tog nodig om te wys op enkele faktore wat in hierdie tyd (ná *Augustinus*) die groei van die realisme bevorder het.

(i) Die ou begrip van die Nagmaal as offer het hom besonder daartoe geleen om in die rigting van die realisme ontwikkel te word.

(ii) Die voorstanders van die offergedagte kon hulle vir hulle standpunt selfs op *Augustinus* beroep – nie net omdat hy die offergedagte self gebruik het nie, maar omdat hy, ten spyte van sy simboliese interpretasie, die offergedagte soms baie sterk beklemtoon het op ’n manier wat die realiste kon aangryp. Dit kom veral uit in die feit dat hy die gangbare opvatting van sy tyd gehuldig het, naamlik dat die sakrament van die altaar ook vir die dooies geoffer kon word.

(iii) ’n Derde en baie belangrike faktor was die populêre vroomheid van die gelowiges, met sy belangstelling in die buitewone. Hierdie volksvroomheid sou nie net ’n groot rol speel in die groei van die moderne Rooms-Katolieke dogma nie (vgl. hoofstuk 7), maar het reeds sy stempel op die groei van die Nagmaalsleer afgedruk. *Lohse* vat dit pittig saam: „It was the piety of the people, frequently accompanied by a crude faith in miracles, which led to an intensification of realism. In the Carolingian age it had become generally accepted that bread and wine are some-

how changed into the body and blood of Christ as a result of the priestly consecration" (p. 142).

Die gevolg van hierdie groei van die realisme was dat dit die besinning oor die Nagmaal al meer in daardie eensydige rigting sou beïnvloed.

### 5.2 Die Eerste Middeleeuse Kontrovers

Die eerste Nagmaalskontrovers is aan die gang gesit deur 'n boek van *Paschasius Radbertus* ( $\pm$  790–856 of 859), 'n monnik van die klooster van Corbie, in Frankryk. Op versoek van die kloosterhoof het hy omstreeks die jare 831–833 'n verhandeling oor die Nagmaal geskryf, getitel *Oor die Liggaam en Bloed van die Here (Concerning the body and blood of the Lord)*. Hierdie werk is belangrik omdat dit die eerste breedvoerige verhandeling oor die Nagmaal was wat die lig gesien het. Hoewel daar geen nuwe gedagtes in die werk is nie, lê die betekenis van die werk in 'n nuwe aanpak: dit wil 'n sintese wees van simbolisme en realisme. Anders gesê: *Radbertus* probeer *Augustinus* se simboliese opvatting van die Nagmaal kombineer met die heersende gedagte dat daar 'n verandering in die elemente plaasvind.

Die invloed van *Augustinus* is duidelik merkbaar wanneer *Radbertus* skryf dat Christus en sy vlees nie 'n liggaamlike maaltyd uitmaak nie, maar 'n geestelike en Goddelike maaltyd. *Radbertus* sê ook, nes *Augustinus*, dat die eet en drink van die liggaam en bloed van die Here niks anders beteken nie as dat die Christen in Christus bly en Hy in hom. En alleen daardie mens wat Christus se liggaam eet en sy bloed drink, kan in Hom bly. In navolging van *Augustinus* onderskei *Radbertus* ook tussen die sigbare en onsigbare in die sakrament.

Hand aan hand met hierdie simboliese opvatting kom egter ook 'n sterk realistiese opvatting van die Nagmaal na vore. In die Nagmaal, sê hy, ontvang die gelowige inderdaad Christus se liggaam wat gebore is uit Maria, gely het aan die kruis en opgestaan het uit die dood. Dit gaan nie hier bloot om „die krag van die liggaam en bloed” nie, maar inderdaad om die liggaam en bloed sêlf. Brood en wyn word verander in die liggaam en bloed van Christus. In hierdie proses bly die vorm, kleur en smaak van die elemente onverander en dieselfde, maar die substansie word „inwendig” verander. Hy beklemtoon dat dit 'n wonder is wat teen die orde van die natuur ingaan. Die verandering is 'n daad van die Skepper wat plaasvind as

gevolg van die instellingswoorde van Christus. Die priester kan nie hierdie woorde uit eie krag spreek nie maar vra die Vader deur die Seun om hierdie wonder te bewerk.

Dis interessant om te sien hoe *Radbertus* hierdie twee uiteenlopende aksente probeer versoen. Kortweg kom sy sintesepoging daarop neer dat die liggaam van Christus, hoewel werklik teenwoordig, nie deur die sintuie waargeneem kan word nie. Die sleutel tot die verstaan van dié sintese lê dus in sy opvatting van verandering: die elemente verander deur 'n Goddelike wonder inderdaad in die liggaam en bloed van Christus, maar dis 'n inwendige verandering wat nie sintuiglik waargeneem kan word nie. Vir die sintuie bly die brood nog brood (vorm, kleur, smaak) hoewel dit nie meer brood is nie.

*Radbertus* se argumente in dié verband kan ons gerieflikheidsalwe in vier punte weergee, waarvan die eerste drie veral nou saamhang.

(1) Die liggaam van Christus kan nie sintuiglik waargeneem word nie. Dit is bowendien nie noodsaaklik dat die liggaam sigbaar teenwoordig hoef te wees nie, want, sê hy, so 'n sigbare waarneming sal hoegenaamd nie die werklikheid van Christus se teenwoordigheid verhoog nie.

(2) Die letterlike eet van Christus se vlees sou 'n onnodige aanstoot veroorsaak.

(3) 'n Waarneembare wonder sal die aard van die sakrament weerspreek. Dit lê immers in die aard van die sakrament om altyd die einflike inhoud te versluier.

(4) Ten slotte beklemtoon hy dat slegs gelowiges in werklikheid die liggaam en bloed van Christus eet en drink. Die ontvangs van die sakrament bevry hulle van hul daaglikse verkeerdhede, versterk hulle geloof en maak hulle liggaamlik een met Christus. Daarteenoor ontvang die ongelowiges nie die krag van die sakrament nie.

Daar was spoedig opposisie teen dié boek van *Radbertus*. Die teenkanting het gekom van twee teoloë wat albei aanhangers van *Augustinus* was, naamlik *Rhabanus Maurus* (780–856) en *Ratramnus* (oorl. ná 868).

*Rhabanus*, sedert 847 aartsbiskop van Mainz, was heel moontlik die mees produktiewe skrywer in die Karolingiese tyd. In sy Nagmaalsopvatting lê hy nog sterker as *Augustinus* klem daarop dat brood en wyn tekens (simbole) is. *Radbertus* se gedagte dat die brood wat verander het in die liggaam van Christus, identies is met die vlees van Christus tydens sy aardse lewe, vind *Rhabanus* afstootlik. Hy wil niks met hierdie vorm van transsubstansiasieleer

of transmutasieer te doen hê nie. Natuurlik ontken *Rhabanus* nie dat daar as gevolg van die konsekrasie van 'n element 'n verandering plaasvind nie, maar hy is oortuig dat die brood en die wyn alleen „op 'n mistieke manier” of „sakramenteel” die liggaam en bloed van die Here word.

*Ratramnus* was ook 'n monnik van die klooster van Corbie, waarvan *Radbertus* in 843 hoof geword het. As vurige navolger van *Augustinus* (o.m. wat die predestinasieer betref) het hy hom genoodsaak gevoel om van sy hoof se Nagmaalsopvatting te verskil. Hy doen dit deur ook 'n verhandeling oor die Nagmaal te skryf, en hy gee dit dieselfde titel as dié van *Radbertus: Oor die Liggaam en Bloed van die Here*. Hierin probeer hy twee vrae beantwoord:

(1) bevat die Nagmaal 'n misterie wat slegs deur die geloofsoog waargeneem kan word?

(2) is die elemente na hulle verandering identies met die liggaam van die aardse Jesus?

Reeds die wyse waarop die vrae geformuleer is, toon dat *Ratramnus* nie die aksent op die Nagmaal as offer plaas nie. Wat die beantwoording van hierdie vrae betref, is dit glashelder dat hy die tweede vraag ontkenend beantwoord: die elemente van die Nagmaal is *nie* identies met die liggaam van die aardse Jesus nie. Nes *Rhabanus* wil hy niks weet van hierdie realistiese transmutasieteorie nie. In die Nagmaal, sê hy, bly brood en wyn wat hulle is. Daar vind inderdaad by die sakrament 'n verandering plaas, maar dis 'n geestelike of simboliese verandering. Dis nie die werklike liggaam en bloed van Christus wat verborge is onder die gedaante van brood en wyn, soos *Radbertus* meen nie, maar slegs „Christ's spiritual body and spiritual blood” (aanhaling by *Lohse*, p. 144). Die Nagmaalsoffer (Misoffer) bedoel slegs om die gedagtenis van Christus se offer aan die kruis altyd weer in herinnering te roep. Brood en wyn is beelde („images”), dit wil sê tekens van herinnering. Wanneer *Ratramnus* nou sy argument verder voer, kom hy vanself tot die beantwoording van die eerste vraag wat hy gestel het. Hy sê dat wat die gelowige by die Nagmaal ontvang, enersyds nie maar net Christus se ware liggaam en bloed is of andersyds gewone brood en wyn nie. Die gelowige ontvang in die Nagmaal veel meer – iets meer verhewe, meer hemels en Goddelik – iets wat alleen deur die gelowige siel waargeneem en geniet (geëet) kan word. Só word die eerste vraag bevestigend beantwoord.

*Bettenson* vat *Ratramnus* se leer kernagtig saam in die volgende: „that through consecration the Eucharistic elements are made

spiritually efficacious for the faithful recipient without any 'real' or 'objective' change" (a.w., p. 147).

Die kontrovers tussen *Radbertus* aan die een kant en *Rhabanus* en *Ratramnus* aan die ander kant het eintlik onbeslis gebly en nie in die negende eeu tot 'n afsluiting gekom nie. Maar die verskeie teologiese posisies ten opsigte van die Nagmaal is duidelik geformuleer. Enersyds was daar die realistiese veranderingsleer, met 'n paar gedagtes van *Augustinus* daarin, en andersyds was daar die simboliese opvatting, met sy tipiese aksente op die elemente as tekens en op die geestelike gemeenskap met Christus. In die kontrovers is dus die twee moontlike interpretasies van die Nagmaal – en daar is net hierdie twee moontlikhede – deurdink en duidelik geformuleer. Hierin lê die betekenis van die kontrovers.

Maar hiermee was die ontwikkeling nie beëindig nie. Waar die twee posisies al meer antities teenoor mekaar te staan gekom het, sou die kerk ná verdere besinning uiteindelik tot 'n keuse moes kom. In die verdere ontwikkeling wat tot die finale keuse en vasstelling van die Nagmaalsleer sou lei, was dit van die begin af duidelik dat die realistiese interpretasie van *Paschasius Radbertus* die wenpaal sou haal. Nog net een enkele keer sou die gedagtes van *Augustinus* na vore gebring word by monde van een van sy aanhangers. Daarna sou hy swyg tot in die sestiende eeu.

### 5.3 Die Tweede Middeleeuse Kontrovers

Die ontwikkeling van die Nagmaalsleer gedurende die Middeleeue het 'n groot stoot vorentoe gekry deur die tweede kontrovers wat in die elfde eeu rondom die leer van *Berengarius van Tours* (oorl. 1088) ontstaan het. Hy was hoof van die skool te Tours vanaf 1040 en een van die beroemdste teoloë van die elfde eeu. Hy het die dialektiese metode, wat pas tevore in die teologie sy verskyning gemaak het, op die Nagmaalsleer toegepas. Dit het skerp kritiek van sy teenstanders ontlok, nie juis teen sy leer nie maar eerder teen sy persoon en sy metode. Hulle het vrede gehad met die gedagtes wat hy uitgespreek het, maar die manier waarop hy sy taak as teoloog benader het, het hulle toorn gaande gemaak. Hy het inderdaad die indruk geskep dat hy met sy ondersoekende brein wou indring in dit wat bo die menslike begrip uitgaan.

In sy Nagmaalsleer sit hy die gedagterigting van *Rhabanus* en *Ratramnus* voort en verdiep dit. Ons kan sy Nagmaalsleer tipeer as 'n anti-realistiese simbolisme. Dit beteken nie dat hy elke gedagte van verandering van die elemente verwerp nie. Intendeel, hy stel dit baie duidelik dat brood en wyn deur die priester se konsekrasie die

liggaam en bloed van Christus word. Maar dit beteken nie dat brood en wyn wesenlik verander nie. Met harde logika gee *Berengarius* die rede vir sy stelling: dit is onmoontlik vir 'n voorwerp om sy substansie, of dit wat eie aan hom is, te verloor. Indien die sigbare gestalte van die elemente ná die konsekrasie nog dieselfde is, dan moet hulle substansie ook dieselfde wees. Maar hoe moet ons laasgenoemde stelling rym met die gedagte dat die elemente as gevolg van die konsekrasie verander in die liggaam en bloed van Christus? *Berengarius* sê dat ons hierdie oënskynlike teëspraak só moet verstaan: hoewel deur die konsekrasie geen verandering in die elemente teweeggebring word nie, word daar iets nuuts – onsigbaar maar werklik – aan die elemente toegevoeg, naamlik die hele hemelse Christus. Dit beteken nie dat die verheerlikte liggaam van Christus deur die konsekrasie uit die hemel neergehaal word na die aarde toe nie. Dit sou volgens hom 'n onwaardige gedagte wees. Nee, die liggaam van Christus bly in die hemel. Hierdie toevoeging van die hele hemelse Christus aan die elemente beteken dat deur die konsekrasie die reddende krag van Christus se dood en sy geestelike teenwoordigheid by die elemente gevoeg word.

Hiermee het *Berengarius* sy standpunt duidelik gestel. Maar net so belangrik as die uiteensetting van sy eie standpunt, was sy kritiek op *Radbertus*. Ook in hierdie kritiek sien ons die sterk rasionele (verstandelike) en logiese inslag van sy denke. Sy kritiek teen *Radbertus* is:

(1) sy gedagte van verandering wat inwendig geskied, terwyl die uitwendige verskyning van die elemente onverander bly, gaan teen die verstand in;

(2) dit lyk of hierdie gedagte tot die konklusie lei dat die liggaam van Christus versnipper is. Hy voel dat *Radbertus* en sy volgelinge alleen „klein stukkies” van Christus op die altaar het, terwyl dit vir homself juis om die *hele* liggaam van Christus gaan;

(3) laastens sien hy in sy opponente se standpunt 'n duplisering van die vlees van Christus. Hulle differensieer immers tussen die hemelse en die sakramentele liggaam van die Here.

Met sy eie standpunt en met hierdie skerp kritiek het hy die aandag op homself gevestig – 'n skyf wat duidelik uitgestaan het vir kritiek in 'n tyd van groeiende realisme.

Om die uiteensetting van *Berengarius* se standpunt mee af te sluit, kan ons net daarop wys dat sy leer tot die slotsom gelei het dat die liggaam en bloed van Christus alleen aan die gelowiges gegee word. Hiervoor is daar twee redes: (1) dit is slegs die gelowiges wat glo in die teenwoordigheid van Christus by die Nagmaal; (2) die mede-



deling van Christus se lyde en sterwe is alleen moontlik deur die geloof, dit wil sê jy kan dit slegs ontvang deur dit gelowig aan te neem. Streng gesproke is die brood en wyn slegs tekens. Alleen in 'n figuurlike sin, dit wil sê as waarborg of seël („pledge”) van die verlossing, kan hulle die liggaam en bloed van Christus genoem word. Maar selfs in hierdie figuurlike sin is die elemente alleen vir die gelowiges die liggaam en bloed van Christus.

*Opposisie* teen die leer van *Berengarius* het nie uitgebly nie. Ten spyte van die waarskuwings van andere het hy nie alleen besluit om sy opvattinge te publiseer nie, maar ook om dit te propageer en só as 't ware tot die aanval oor te gaan. In 1050 skryf hy 'n brief aan *Lanfranc*, 'n monnik aan die beroemde klooster van Bec in Normandië. *Lanfranc*, wat in 1070 aartsbiskop van Canterbury geword het, het tot op datum van die brief nog niks teen *Berengarius* se Nagmaalsleer gesê nie. Daarom was dit heel moontlik die bedoeling van *Berengarius* om met hierdie brief die beroemde teoloog vir sy eie standpunt te wen. In die brief veroordeel *Berengarius* die Nagmaalsopvatting van *Radbertus*. Die brief het egter presies die teenoorgestelde effek gehad as waarvoor dit waarskynlik bedoel was. In plaas van die gunstige beïnvloeding van *Lanfranc*, sou hierdie brief die opposisie teen *Berengarius* monster. Dit het so gebeur: toe die brief in Bec aankom, was *Lanfranc* in Rome. Die brief is na hom gestuur en het hom eindelik in Rome bereik – maar nadat verskeie ander persone die brief gelees het. Gevolglik het 'n hele aantal persone *Berengarius* se opvattinge leer ken en nie daarvan gehou nie. Gevolglik is in dieselfde jaar (1050) nog 'n sinode saamgeroep, waarop sy leer veroordeel en hy geëkskommuniseer is.

Nege jaar later, in 1059, moes hy 'n formule onderteken wat aan hom voorgelê is tydens 'n sinode in Rome. Daarmee moes hy sy vroeëre leer in werklikheid herroep. Die formule het immers gelui: „that bread and wine which are laid upon the altar are, after the consecration, not only a sacrament, but they are also the true body and blood of our Lord Jesus Christ, and they are not merely sacramentally, but sensibly and in truth held by the hands of the priest, and thus they are broken by the faithful and masticated with their teeth” (J. D. Mansi (ed.): *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, dl. 19, kol. 900A; aangehaal deur *Lohse*, p. 147).

In hierdie formule sien ons nie net die oorwinning van *Berengarius* se opponente nie maar ook die triomf van die realistiese opvatting van die letterlike verandering van die elemente. Om egter die volle betekenis van hierdie formule te begryp, moet ons op die agtergrond en bedoeling daarvan let. Dis opgestel deur kardinaal

*Humbertus* (oorl. 1061), die man wat as verteenwoordiger van die pous in 1054 die anatema oor die Griekse kerk in Konstantinopel uitgespreek het. Sy Nagmaalsopvatting is, soos uit die formule blyk, nie net volslae realisties nie, maar dit het ook 'n baie sterk Christologiese toespitsing gehad. Met laasgenoemde aksent het hierdie beroemde kardinaal verder as die tradisionele teologie gegaan en 'n eie bydrae gelewer. *Lohse* stel hierdie bydrae soos volg: „In the Greek East, as well as in the Latin West, the older theology had taught that for the communicant grace is imparted to the elements of the Lord's Supper only upon the saving operation of the Holy Spirit. In opposition to this, Humbert declared in his discussions with eastern theologians that the Supper is nothing other than the unique body of the incarnate Son of God, and that the Holy Trinity has no other part in the sacrament but that of bringing about the presence of this body, which happens when the whole Trinity is invoked. For Humbert this position is grounded in the idea that it was only the incarnate Son of God who died for us, and that nothing but his substitutionary death is the basis for the celebration of the Lord's Supper” (a.w., p. 148).

Hierdie Christosentriese visie van *Humbertus* het spoedig by vele ander teoloë wat aan die Nagmaalskontroverses deelgeneem het, ingang gevind en só 'n stempel op die verdere ontwikkeling van die Nagmaalsleer geplaas. Die invloed van hierdie visie kan selfs in die Nagmaalsopvattinge van die Hervormers gesien word, ten spyte van hulle verwerping van die gedagte van transsubstansiasie. Bowendien het die opvatting van *Humbertus* die teologiese fundering verskaf vir die aparte verering van die hostie – 'n ou praktyk wat in hierdie dae algemeen geword het.

Gesien teen dié agtergrond, was die formule van 1059 'n belangrike dokument: hierin is die stem gehoor van 'n teoloog wat 'n nuwe aksent op die Nagmaalsleer gelê het.

Die ondertekening van hierdie formule was vir *Berengarius* 'n vernedering. Hy het dan ook nooit die inhoud daarvan werklik aanvaar nie. Dit sien ons daarin dat hy teen die einde van die sestigerjare weer eens die opvatting van sy opponente aanval. Hierop antwoord *Lanfranc*. *Berengarius* stel dan weer sy saak in 'n verhandeling wat verlore gegaan en eers deur Lessing in die agtiende eeu weer ontdek is. In 1079 vergader daar weer 'n sinode in Rome. Weer eens word *Berengarius* gedwing om 'n formule te onderteken. Die inhoud van die formule was saaklik dieselfde as dié van 1059. Dit was egter korter en ook sagter geformuleer en het gestel dat „the bread and wine, which are placed on the altar, though the

mystery of the sacred prayer and the words of our Redeemer are substantially changed into the true, proper and lifegiving flesh and blood of our Lord Jesus Christ.”

Hoewel hy nou vir 'n tweede maal 'n formule onderteken het wat as ortodoks beskou is, kan ons kwalik veronderstel dat *Berengarius* sy eie standpunt prysgegee het. Vir hom was die verheerlikte liggaam van Christus in die hemel en word nie by elke Nagmaalsviering neergebring na die aarde nie.

In 1088 is hy binne die Katolieke Kerk oorlede.

Wanneer ons ten slotte in hierdie paragraaf die tweede Nagmaalskontrovers as geheel oorsien en vra na sy resultate, kan dit in enkele punte saamgevat word.

(1) Die gedagte dat die elemente werklik verander in die liggaam en bloed van Christus het nou 'n vaste oortuiging geword. Die begrip *transsubstantiasie* het wel nog ontbreek, maar die saak wat hierdie latere begrip wil uitdruk, was reeds teenwoordig en algemeen aanvaar.

(2) Die gedagte dat Christus in elke hostie teenwoordig is, het algemeen ingang gevind. Hierdie opvatting het 'n paar belangrike konsekwensies gehad, waarvan ons twee hier wil noem. Dit moes eerstens lei tot die gedagte van ubikwiteit, dit is dat Christus deur sy almag met sy verheerlikte liggaam alomteenwoordig kan wees, waar en wanneer Hy wil. 'n Tweede konsekwensie was dat die onwaardiges ook die liggaam van Christus ontvang, maar natuurlik nie tot hulle saligheid nie.

(3) *Radbertus* het geleer dat die sigbare gestalte van die elemente nie deur die konsekrasie verander word nie, hoewel die substansie verander. Hierdie onderskeiding van *Radbertus* is in die teologie van die Middeleeue opgeneem en is algemeen aanvaar.

(4) Die offerkarakter van die Nagmaal is nog sterker as tevore beklemtoon. Daarmee saam het die realistiese opvatting van die Nagmaal die oorwinning behaal en die simboliese opvatting verdring.

(5) Terwyl die Christologiese aksent, wat sedert *Humbertus* in die Nagmaalsleer opgeneem is, as 'n winspunt beskou kan word, kan dit moeilik van die res van die hele ontwikkeling van die Nagmaalsleer gesê word. Inteendeel, die gedagte van die Nagmaal as offer en die teorie van die verandering van die elemente van die Nagmaal was 'n dogmatisering wat gelei het tot 'n leer wat vreemd is aan die Nuwe Testament. Hierdie opvattinge kan ook nie eers beskou word as konsekwensies wat noodsaaklik uit die gegewens van die Nuwe Testament voortvloei nie. Die Triniteitsleer en die Christologie kan

wel só beskou word, omdat die boustene vir hierdie leerstellinge inderdaad in die Nuwe Testament lê. Maar ons vind in die Nuwe Testament geen boustene waarmee 'n leer van die Nagmaal as offer en die transformasie van die elemente van die Nagmaal gebou kan word nie.

## 6. Die ontwikkeling gedurende die laat Middeleeue

Die resultaat van die tweede Nagmaalskontrovers was dat 'n paar basiese opvattinge oor die sakramente, en veral oor die Nagmaal, vaste vorm aangeneem het. Maar daarmee was alle vrae nog nie beantwoord nie. Daar was nog heelwat aspekte van die sakramentsleer waaroor daar besin moes word en wat dogmaties opgehelder moes word. Hierdie taak is veral in die laat Middeleeue, dit wil sê vanaf die twaalfde tot die vyftiende eeu aangepak. Die belangrikste aspekte van die sakramentsleer waaroor daar in hierdie tyd duidelikheid verkry is, word vervolgens behandel.

### 6.1 Die getal sakramente

Die belangrikste probleem waaroor duidelikheid verkry moes word, was die vraag: hoeveel sakramente is daar werklik? Tot in die twaalfde eeu was daar nog 'n opvallende onsekerheid hieroor. Gedurende die elfde eeu het 'n teoloog van formaat soos *Petrus Damiani* (oorl. 1072) 'n lys opgestel van nie minder nie as twaalf sakramente, waaronder doop, konfirmasie, salwing van siekes, konsekrasie van biskoppe, salwing van konings, ens. Die opvallende is dat sommige sakramente van die Roomse Kerk, soos die Nagmaal en boetedoening, in die lys ontbreek. Hierdie lys van *Damiani* was duidelik nie bedoel om volledig te wees nie. Aan die ander kant sluit hy die kloosterwese in sy lys van sakramente in. Dit werp lig op die asketiese ideaal van die Middeleeue en op die feit dat die selibaat hoër gewaardeer is as die huwelik.

Gedurende die twaalfde eeu het die teologie al meer van wetenskaplike metodes gebruik begin maak. Van toe af is daar gaandeweg duidelikheid gekry oor die vraag na die presiese getal sakramente. Manne soos *Hugo van Sint Victor* (oorl. 1141) en *Petrus Abelardus* (oorl. 1142) bied reeds 'n sistematiese behandeling van die sakramentsleer. Tog is daar by hulle nog onsekerheid oor hoeveel sakramente daar is. Die man wat duidelikheid hieroor sou bring, was *Petrus Lombardus* (oorl. 1160). Hierdie man wat gedurende sy laaste lewensjaar biskop van Parys geword het, is een van die bekendste teoloë van die Middeleeue. Sy *Sententiae*, 'n teologiese werk in vier

boeke, het spoedig 'n onmisbare teologiese leerboek geword. Die werk handel oor God, die skepping, die verlossing, die sakramente en die laaste dinge. Hierin noem hy vir die eerste keer die sewe sakramente, soos die Roomse Kerk dit vandag nog ken: doop, konfirmasie, Nagmaal, boetedoening, laaste oliesel, priesterwyding en die huwelik. Waarom hy juis sewe sakramente noem, vertel *Lombardus* nie – hy aanvaar dit eenvoudig so. Daarmee bly die moontlikheid dus bestaan dat hy dit by iemand anders oorgeneem het. Daarmee saam bly die vraag na die oorsprong van dié getal sakramente tot op hede in wese onopgelos. Al wat ons weet, is dat die getal sewe spoedig algemeen aanvaar is.

#### 6.2 Die definiëring van die sakramente

In die twaalfde eeu is daar ook aandag gegee aan die presiese omskrywing van die aard van die sakramente. Die sistematiese uiteensetting van die sakramentsleer deur *Hugo van Sint Victor* en *Abelardus* bring dan ook die twee teoloë daartoe om te probeer om die aard van die sakramente presies te definieer. In hulle poging het hulle albei op ouer gegewens, veral dié van *Augustinus*, teruggeval maar die definisies herformuleer. *Hugo* definieer 'n sakrament as „a corporeal or material element set before the senses without, representing by similitude and signifying by institution and containing by sanctification some invisible and spiritual grace” (*On the Sacraments of the Christian Faith*, vertaal deur *Deferrari*, p. 155, soos aangehaal deur *Lohse*, p. 151). Hierdie ingewikkelde definisie herinner nog sterk aan *Augustinus*. Die grootste verskil met laasgenoemde is dat hierdie definisie die verbinding van die genade met die sakrament sterker beklemtoon: hier *bevat* die sakrament genade.

In sy *Sententiarum libri quatuor* gee *Lombardus* 'n definisie wat baie met bogenoemde ooreenkom, maar wat korter is: „The sacrament is a sign of God's grace and the form of invisible grace” (*Sent.* IV, 1, 2; aangehaal deur *Lohse*, p. 151). Let daarop dat hy nie sê dat die teken juis sigbaar of 'n sigbare element moet wees nie. Daarom kon hy sonder probleme handeling soos berou (boetedoening) en die huwelik, wat geen sigbare „element” bevat nie, as sakramente reken.

Gedurende die bloeityd van die Skolastieke denke in die laat Middeleeue word die sakramente ten slotte in terme van die Griekse filosofie omskrywe. Dit was veral *Thomas Aquinas* (1225–1274) wat hierdie wending teweeggebring het. Die vroeëre onderskeiding van „element” en „woord”, afkomstig van *Augustinus*, word nou vervang deur die Aristoteliese begrippe *materie* en *vorm*. Hiermee

saam is die onderskeiding gemaak tussen dit wat werklik die genade meedeel, naamlik die Woord, en dit wat alleen 'n middel daartoe is, naamlik die materie.

Die definisie van *Thomas* lyk op die oog af betreklik onskuldig. In sy groot werk, *Summa Theologica*, definieer hy 'n sakrament as „the sign of a sacred thing, since it is (a means of) sanctifying men” (*Summ.* iii, vr. 60, art. 2; teks volgens *Seeberg: Text-book of the History of Doctrines*, transl. by Charles Hay, dl. 2, p. 125). Om die draagwydte van hierdie definisie te begryp, moet ons onthou dat *Thomas* in sy opvatting aansluit by *Hugo* se gedagte dat die sakramente die genade „bevat”. Hy noem *Hugo* se uitdrukking „the sign contains the grace” ’n uitdrukking wat „nie onvanpas” is nie – „not unsuitably expressed” (vgl. *id.* vr. 62, art. 3). Langs hierdie lyn dink hy dan verder en sê dat ons inderdaad kan sê dat die sakramente die genade veroorsaak (*gratiam causare*). Maar is God dan nie die oorsaak van alles nie? Ja, sê *Thomas*, dit is so, maar God kan as Eerste Oorsaak sekondêre of instrumentele oorsake (die sakramente) in werking stel sodat hulle ook oorsake word. Op grond van hierdie onderskeiding word *Augustinus* se gedagte dat die elemente in sigself blote tekens kan wees van wat God direk in die siel werk – ’n gedagte wat nog by *Bonaventura* voorkom – deur *Thomas* verwerp: „According to this, the sacraments of the New Testament would be nothing more than signs of grace, although it is held by many authorities of the saints that the sacraments of the New Testament not only signify but cause grace” (*id.*, vr. 62, art. 1; teks by *Seeberg*, a.w., p. 127, voetnoot 1).

### 6.3 Die werking van die sakramente

Gedurende die Hoogskolastiek is die tendens voortgesit om die genade geheel en al aan die sakramente te verbind. *Lohse* som hierdie ontwikkeling kernagtig op in ’n enkele sin: „the idea that the sacraments contain grace is broadened to mean that they alone can mediate grace” (a.w., p. 152). *Augustinus* se gedagte dat die effektiwiteit of kragdadige werking van die genade nie beperk kan word en afhanklik gemaak kan word van die (korrekte) bediening van die sakrament nie, is nou totaal vergete. Hierdie simboliese opvatting is finaal opsy geskuif ten gunste van ’n letterlike realisme, wat beide die verandering van elemente en die effektiewe werking (kragdadigheid) van die sakrament ingesluit het. Dit beteken: ons moet sowel die verandering van die elemente as die kragdadige werking van die sakrament letterlik verstaan. In die realisme het die dimensie van die geloof – die gelowige aanvaarding van wat God

deur die sakrament beloof – waaroor *Augustinus*, *Ratramnus* en *Berengarius* gepraat het en waaroor *Luther* later weer sou praat, totaal verdwyn. Hierdie realistiese visie op die werking van die sakrament sien ons reeds duidelik by *Lombardus*. Hy meen dat die sakramente nie net tekens van 'n onsigbare genade is nie, maar dat hulle inderdaad kragdadige tekens van die genade is.

„Every sign of the new covenant accomplishes that which it signifies”, sê hy (*Sent.* IV, 22, 3; aangehaal deur *Lohse*, p. 152). Die logiese gevolg van hierdie eksklusiewe koppeling van die genade aan die sakrament was natuurlik dat die sakramente noodsaaklik is vir die saligheid. Dié gedagte van die onmisbaarheid van die sakramente tesame met die idee dat hulle kragdadig werk, eenvoudig omdat hulle bedien word (*ex opere operato*), word dan ook inderdaad die heersende opvatting. Só word die sakramente dan eintlik magiese middele wat self werk en wat eksklusief en outomaties die genade meedeel. Natuurlik was daar 'n paar voorwaardes aan hierdie effektiewe werking van die sakramente verbonde. Die eerste was dat die bedienaar van die sakrament die voorneme moet hê om te doen wat Christus en die kerk wil doen, dit wil sê hy moet die sakrament bedien soos dit ingestel is. Die tweede voorwaarde is dat die ontvanger van die sakrament nie bewus moet wees dat hy aan 'n doodsonde skuldig is nie en dat hy ook nie inwendig die bediening van die sakrament moet weerstaan nie. Hy moet dus nie 'n stok in die wiel steek nie, of, in teologiese taal uitgedruk: „he must not interpose an obstacle (*obex*).” Dis opvallend dat die ware, saligmakende geloof nie beskou word as voorwaarde vir die ontvangs van die sakrament nie.

#### 6.4 Die dogmatiese fiksering van die sakramente

Terwyl die Nagmaalsleer so deur die Middeleeuse teologie verder uitgebou is in die rigting waarin dit reeds gedurende die twee Nagmaalskontroverse beweeg het, het hierdie ontwikkeling in die dogmatiese beslissinge van die konsilies 'n sekere eindpunt en afsluiting bereik. So het die vierde Lateraanse konsilie van 1215 aan die leer van die letterlike verandering van die elemente dogmatiese status gegee. Die konsilie beslis naamlik dat „the body and blood are truly contained in the sacrament of the altar under the species of bread and wine; the bread being transsubstantiated into the body and the wine into the blood by the power of God . . .” (*Mansi*, a.w., dl. 22, kol. 982; soos aangehaal deur *Bettenson*, p. 148). Die term „transsubstansiasie” wat gedurende die eerste helfte van die twaalfde eeu sy verskyning in die teologie gemaak het, word hier gebruik om die verandering van die elemente te beskryf. Hierdie term was inderdaad meer geskik om die

leer van die verandering van die elemente uit te druk as ander terme wat tot dusver gebruik is.

Dié term, soos gebruik deur bogenoemde konsilie, het waarskynlik nie méér ingehou as dat die elemente by konsekrasie „verander” nie. Dit was derhalwe nog nie ’n tegniese term nie. Dit was veral deur die toedoen van *Thomas* dat hierdie term ’n tegniese (presiese, welomskrewe en vasstaande) uitdrukking geword het, en die *konsilie van Trente* sou in sy polemieë met die Reformasie ’n kerklike sanksie aan hierdie Thomistiese interpretasie gee. By *Thomas* sien ons duidelik hoe die sakramentsleer in die gees van die tyd omskrywe en verduidelik word. Hy doen dit in terme van ’n oordrewe verstandelike (rasionalistiese) uitpluising van die geheim van die sakramente en gebruik daarvoor die idioom van die Griekse filosofie, veral dié van *Aristoteles*. Hóé verseild die teologie gedurende die Hoogskolastiek in die rasionalisme van die Griekse filosofie geraak het, word duidelik uit *Thomas* se omskrywing van wat transsubstantiasie inhou. Ons haal die grootste deel van sy verduideliking hier aan. Let op hoe met die Aristoteliese begrippe „vorm” en „substansie” gewerk word en hoe daar met verstandelike redenering verduidelik word. In die *Summa*, iii, vraag 75 lui artikel 4: „Whether bread can be converted into the body of Christ”. Hierop word daar geantwoord: „. . . I reply that this conversion is not like natural conversions but is wholly supernatural, effected solely by the power of God . . . All conversion which takes place according to the laws of nature is formal . . . But God . . . can produce not only a formal conversion, that is, the supersession of one form by another in the same subject, but the conversion of the whole being, that is, the conversion of the whole substance of A into the whole substance of B. And this is done in this sacrament by the power of God, for the whole substance of bread is converted into the whole substance of Christ’s body . . . Hence this conversion is properly called transsubstantiation” (teks soos vertaal deur *Bettenson*, p. 149). Die opmerking wat *Bettenson* in dié verband (a.w., p. 148) oor die filosofiese agtergrond van die substantiebegrip maak, is verhelderend: „In its technical sense transsubstantiation denotes a doctrine which is based on the Aristotelian philosophy as taught by the schoolmen, according to which a physical object consists of ‘accidents’, the properties perceptible by the senses, and an underlying ‘substance’ in which the accidents inhere, and which gives to the object its essential nature. According to the doctrine of transsubstantiation the accidents of bread and wine remain after consecration, but their substance is changed into that of the body and blood of Christ.”



Sodra 'n mens op hierdie manier begin filosofer, is daar 'n eindelose rits probleme wat opheldering vereis. Om maar een probleem te noem wat dadelik teen jou opspring: hoe kan 'n substansie (brood) verander sonder dat sy eienskappe verander? Anders gesê: hoe kan een substansie, A (bv. vlees), die draer word van substansie B (brood) se eienskappe? *Thomas* gaan in sy sakramentsleer op baie van hierdie rasionele vrae in, ook op die een wat ons pas gestel het. Hy los hierdie dilemma op deur hom te beroep op die volmag van God: „God, who is the first cause of substance and accident, is able to keep the accident in being, even after removal of the substance through which it was kept in being”! (*id.*, vr. 77, art. 1; vertaal deur *Bettenson*, p. 150).

Ons laat die problematiek verder met rus. Hierdie enigsins breedvoerige uitstappie na *Thomas* is gemaak sodat ons kan beseef dat hy die begrip „transsubstansie” met behulp van die filosofie vertegniseer het. Hierdie begrip is dus sedert *Thomas* 'n swaar gelaaide begrip – vol Griekse filosofie!

'n Tweede konsilie wie se besluit van besondere belang vir die Nagmaalsleer was, was die *konsilie van Florence* in 1439. Hierdie konsilie het saamgekom om die eenheid tussen Ooste en Weste te herstel. Hoewel daar 'n eenheidsformule opgestel is wat beide partye bevredig het, het die daadwerklike vereniging skipbreuk gely omdat die verteenwoordigers van die Roomse Kerk die erkenning van die primaat van die pous op die Oosterse kerk wou afdwing. Ten spyte daarvan was hierdie konsilie tog van groot belang vir die sakramentsleer. In sy *Dekreet vir die Armeniane* het die konsilie officieel die getal sakramente op sewe vasgestel – iets wat reeds sedert die twaalfde eeu in die praktyk erken is. Voorts het die dekreet uitvoerige uiteensettinge bevat van die besondere eie-aard van elk van die sewe sakramente: die materie, vorm en effek van elke sakrament is sorgvuldig onderskei. Voorts is bepaal wie elk van die sakramente mag bedien. Die priester kon die meeste sakramente bedien, maar konfirmasie en die inseëning van priesters (ordinasie) is aan die biskop alleen opgedra. Die doop kon, indien noodsaaklik, deur 'n leek bedien word.

Die *konsilie van Trente* (1445–63) het ook uitvoerig gehandel oor die sakramente en tegelyk die Roomse sakramentsleer skerp afgegrens teenoor dié van die Reformasie. Trente het egter in wese nie verder gegaan as die besluite van die verlede nie en het eintlik, met nuwe motivering, bloot die beslissinge en ontwikkelinge van die verlede bevestig – waaronder die tegniese betekenis van *transsubstansie* soos uiteengesit deur *Thomas*.

Dit is duidelik dat die sintese tussen Christendom en Griekse filosofie, wat sy hoogtepunt in *Thomas* bereik, in laasgenoemde twee konsilies offisiële kerklike erkenning gekry het. Dit sien ons onder meer in die Aristoteliese terme, *materie* en *vorm*, waarmee die *konsilie van Florence* die sakramente omskrywe en in Trente se aanvaarding van die Thomistiese transsubstansiasieleer.

### 7. Balans – neerslag van dié sakramentsleer in die Reformasie

Die Reformasie het baie resultate van die Middeleeuse ontwikkeling van die sakramentsleer verwerp. Die Hervormers het op fundamentele punte weer aansluiting by *Augustinus* gesoek. Tog is nie alles van die Middeleeuse sakramentsleer verwerp nie. Verskeie elemente is algemeen deur die teologie van die Reformasie aanvaar, waarvan die belangrikste hier aangestip word.

(1) Die resultaat van die stryd teen die Donatiste, naamlik die oortuiging dat die geldigheid van die sakrament nie afhanklik is van die heiligheid of onheiligheid van die bedienaar nie.

(2) Die Christosentriese oriëntering van die Nagmaalsleer wat sedert die elfde eeu in die sakramentsleer ingedra is, is deur alle Hervormers bewus of onbewus oorgeneem. Vanuit die Christosentriese gesigspunt is die hele sakramentsleer wéér deur die Hervormers deurdink. Hierdie „nuwe” aanpak van die Nagmaalsleer was eie aan die hele Reformasie, afgesien van die onderlinge geskille tussen Lutherane en Gereformeerdes.

(3) Helaas is die Aristoteliese onderskeiding tussen *vorm* en *materie* ook deur die Reformasie oorgeneem. Tog het die Hervormers die term „Woord” bó „vorm” verkies en, ten spyte van die terminologie, nader aan die Skrif gebly in hulle uiteensetting as wat *Thomas* gedoen het.

Aan die ander kant was daar ’n hele aantal fundamentele beskouinge van die Middeleeue wat die Hervormers eenvoudig verwerp het.

(1) Die leer van die sewe sakramente is nie aanvaar nie. Met ’n beroep op die Skrif is daar aangetoon dat Christus net die doop en die Nagmaal ingestel het. Verder het hulle in hulle eie deurdinking van die wese van die sakrament, en veral van die betekenis van „Woord” en „element” (*Augustinus*), tot die konklusie gekom dat net die doop en die Nagmaal „materie” of „elemente” bevat, terwyl die ander sogenaamde sakramente dit nie het nie en gevolglik nie sakramente is nie.

(2) Ook die gedagte dat die sakrament genade *bevat*, is deur hulle afgewys. In plaas daarvan het hulle geleer dat met die sakrament

'n belofte gegee is wat in die instellingswoorde vervat is. By die ontvangs van die sakrament gaan dit juis om die toe-eiening van hierdie „beloftes van die evangelie”, soos die *Heidelbergse Kategismus* dit stel (Sondag 7). Die belofte kan nie aanvaar word deur bloot maar net „nie 'n struikelblok in die pad te lê nie” („not interposing an obstacle”). Ons kan hierdie belofte alleen aanvaar en ons eie maak deur die geloof, waardeur ek waarlik oortuig is dat die belofte ook „vir my” geld. Tereg sê *Lohse*: „In the Reformation the objective categories of the Catholic doctrine of the sacraments were replaced by personal ones” (a.w., p. 155).

(3) Die gedagte dat die Nagmaal 'n offer is wat deur die kerk gebring word, is met beslistheid deur die Reformasie verwerp. Sekere teoloë van die laat Middeleeue het hulle in dié verband nog sterker en meer eensydig uitgespreek as wat *Thomas* gedoen het. So het hulle die indruk geskep dat die offer van Christus weer eens deur die kerk in die Nagmaal voltrek word. Hoewel die *konsilie van Trente* baie versigtiger was in hulle formulering en meer terughoudend gespreek het in 'n poging om die verwyte van die Hervormers te ontduik, het die gedagte van die Nagmaal as versoenende offer tog wesenlik in die besluite van Trente gebly. Met verwysing na die konsilie se *Doctrine Concerning the Sacrifice of the Mass*, hoofstuk 2, en kanon 3 van sy *Canons and Decrees*, vat *Lohse* die leer van Trente soos volg saam: „The decrees of Trent state that the most holy sacrifice of the Mass is not only an offering of praise and thanksgiving, and not only a reminder of the offering which was made upon the cross, but, in truth, a propitiatory sacrifice through which God is reconciled and rendered gracious toward us” (a.w., p. 155). Die Hervormers het hierdie gedagte skerp afgewys (vgl. bv. vraag en antwoord 80 van die *Heid Kat.*) omdat dit die uniekheid en volkomenheid van die offer van Christus aan die kruis in die gedrang bring.

Hoewel *Luther* in die laaste fase van sy denke oor die Nagmaal weer in 'n mate na die realisme geneig het (vgl. sy interpretasie van „dit is my liggaam” in die konsubstansiasieleer), kan ons tog globaal sê dat die Reformasie weer in verskillende opsigte by die vergete ontwikkelingslyn van die simbolisme aangesluit het. Om maar één aspek te noem: die aksent op die geloof by die ontvangs van die sakramente, waarvan *Augustinus*, *Ratramnus* en *Berengarius* gepraat het, raak in die Hoogskolastiek vergete tot die tyd van die Reformasie.