

Vier visies op Christus se teenwoordigheid by die nagmaal: 'n Analise van hulle filosofiese grondslae

Four viewpoints on Christ's presence at the Lord's Supper: An analysis of their philosophical foundations

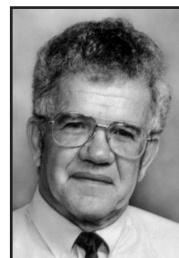
B.J. VAN DER WALT

Skool vir Filosofie

Potchefstroomkampus

Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

E-pos: bennievanderwalt@gmail.com



Bennie van der Walt

BENNIE VAN DER WALT studeer aan die (destydse) Potchefstroomse Universiteit vir CHO en die Vrije Universiteit van Amsterdam en behaal die grade ThB en DPhil (Filosofie). Vanaf 1970 tot 1974 was hy senior lektor in Filosofie aan die Universiteit van Fort Hare, vanaf 1975 tot 1999 direkteur van die Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme, later herdoop tot die Instituut vir Reformatoriese Studie, en (vanaf 1980) ook professor in Filosofie. Sedert sy emeritaat (1999) is hy navorsingsgenoot – tans by die Skool vir Filosofie op die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit. Deesdae skryf hy heelwat artikels vir geakkrediteerde tydskrifte in Afrikaans en publiseer ook monografieë in Engels. Van sy geskifte is ook vertaal in onder andere Hongaars, Nederlands, Koreaans, Spaans, Portugees, Xhosa en Tswana. Hy het twee eregrade van instellings in Korea en Hongarye asook die Stalsprys (vir Filosofie) van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns ontvang.

BENNIE VAN DER WALT studied at the Potchefstroom University for Christian Higher Education and at the Free University of Amsterdam and obtained the degrees of ThB (Theology) and DPhil (Philosophy). From 1970 to 1974 he was senior lecturer in Philosophy at the University of Fort Hare; from 1975 to 1999 he was director of the Institute for Reformational Studies and also (from 1980) professor in Philosophy at the Potchefstroom University for Christian Higher Education. After his retirement (1999) he was appointed as research fellow of the School of Philosophy at the North-West University (Potchefstroom Campus). He has written many books and articles in refereed journals. Some of his writings were translated into the English, Dutch, Hungarian, Korean, Spanish, Portuguese, Xhosa and Tswana languages. He received two honorary degrees from institutions in Korea and Hungary and also the Stals Prize (for Philosophy) from the South African Academy for Science and Arts.

ABSTRACT

Four viewpoints on Christ's presence at the Lord's Supper: An analysis of their philosophical foundations

Various Christian groups during the sixteenth century could not reach agreement on how Christ's presence at the Eucharist and the Lord's Supper should be understood – a controversy that persists even to the present. This was the case in spite of the fact that all of them claimed that their

convictions about this sacrament were founded on Scripture. What really occurred was that they read various current philosophical presuppositions into the Scriptures (eisegesis) and – divinely sanctioned – read the same ideas out of the Bible again (exegesis).

This historical investigation therefore traces and analyses some of the philosophical foundations underlying four theological viewpoints regarding this sacrament during the sixteenth century: the Catholic, Lutheran, Zwinglian and Calvinistic perspectives.

The first main section provides an overview of the basic solutions offered by the four viewpoints on Christ's presence at the sacrament and also indicates their most prominent differences. According to the Catholic viewpoint (earlier represented by Thomas Aquinas and during the sixteenth century by e.g. John Eck), Christ becomes bodily present at the Eucharist since, after consecration, the bread and wine is changed (transubstantiated) into Christ's mystical body. In Luther's theory of consubstantiation Christ, in his divine omnipresence, accompanies the elements of the sacrament. Zwingli regarded "this is My body... this is My blood" as merely signifying Christ's flesh. Although he also acknowledged the presence of the Holy Spirit, he emphasised from the human side the believer's remembrance of Christ's sacrificial death, made possible by means of the rational faculty of the human soul. The Calvinist perspective reveals some similarity to Zwingli's viewpoint. From God's side Calvin also stressed the presence of the Holy Spirit in the human, believing soul or spirit, but he disagreed with Zwingli about the human response. In the case of Calvin, it is not the rational or intellectual faculty of the soul (the head) but the emotional (or heart) which is regarded as the responding factor. From all four cases it therefore becomes clear that it is not possible to answer the how (Christ could be present) without saying who He is and what it means to be human – both requiring philosophical answers.

The second main section of the contribution, therefore, traces the major philosophical currents which revived during the Renaissance and the Reformation and their possible impact on how the divine and human sides of this sacrament were conceived. Catholicism mainly continued along the lines of classical Medieval Scholasticism (the *via antiqua*). Luther, on the other hand, was strongly influenced by followers of Ockham's *via moderna* or nominalism, as well as the Neo-Platonism of the Augustinian Order. Zwingli's philosophical background reveals a blend of revived Christianised Stoicism and Neo-Platonism. Also, Calvin was initially interested in the Stoic philosophy of Seneca for example, but added to it was a heavy dosage of (Neo-)Platonism and therefore semi-mysticism.

It is finally concluded that different forms of semi-mysticism can be detected in all four viewpoints which are discussed. Mysticism is based on the philosophical idea of the supposed possibility of partial human participation in the divine and even the partial deification of the human being. Since the human soul is regarded as semi-divine, the biblical, radical difference between Creator and creation is not fully acknowledged and honoured – with serious implications for how the Eucharist or the Lord's Supper is to be understood.

KEY CONCEPTS: *Viewpoints:* consubstantiation; Eucharist; Holy Communion; presence of Christ and Holy Spirit; transubstantiation.

Representatives: Aquinas, Thomas (1224-1274); Calvin, John (1509-1564); Eck, John (1486-1543); Luther, Maarten (1483-1546); Ockham, William (1285-1349); Zwingli, Ulrich (1484-1531).

Anthropologies: faculty psychology (trichotomy); participation and deification; rational and emotional experience; semi-mysticism; soul and body.

Philosophical schools: Augustinianism; Humanism; Neo-Platonism; Ockhamism; Scholasticism; Stoicism.

TREFWOORDE: *Beskouinge oor:* eucharistie, nagmaal; konsubstansiasie; teenwoordigheid van Christus en Heilige Gees; transsubstansiasie.
Verteenwoordigers: Aquino, Thomas van (1224-1274); Calvyn, Johannes (1509-1564); Eck, Johann (1486-1543); Luther, Maarten (1483-1546); Ockham, Willem (1285-1349); Zwingli, Ulrich (1484-1531).
Antropologieë: redelike en gevoelservaring; deelname (partisipasie) en deïfikasie; semi-mistiek; siel en liggaam; sielsfunksies (trigotomie)
Filosofiese strominge: Augustinianisme; Humanisme; Neoplatonisme; Ockhamisme; Skolastiek; Stoïsisme.

OPSOMMING

Gedurende die sestiende eeu – en tot vandag – kon vier verskillende visies op Christus se teenwoordigheid by die mis en die nagmaal, ten spyte daarvan dat almal hulle op die Skrif beroep het, geen eenstemmigheid bereik nie. Hierdie studie stap terug in die geskiedenis om vas te stel watter filosofiese strominge destyds geheers het en hoe die wysgerige grondslae gelyk het wat hierdie teologiese verskille en geskille veroorsaak het. So 'n benadering verklaar die transsubstansialistiese Katolieke visie, Luther se konsubstansialisme, Zwingli se herinnering deur die verstand en Calvyn se gevoelservaring van die hart by hierdie sakrament. Hoe die ontmoeting tussen God en mens daarby plaasvind, is by almal tot 'n mate verduister deur Bybels-vreemde denke oor sowel Christus as die mens. Die rede is dat die vraag *hoe* Christus by die nagmaal teenwoordig is nie werklik beantwoord kan word sonder om 'n denker se beskouinge oor *Wie* God is en *wat* die mens is ter sprake te bring nie. In al vier gevalle was daar ook een of ander vorm van semi-mistiek ter sprake, wat nie die Bybelse radikale onderskeid tussen Skepper en skepping gehonoreer het nie.

1. INLEIDING

Die volgende vooraf inligting is nodig.

1.1 Die vraagstuk

Hoewel die herdenking van die dood van Christus met verskillende name deur verskillende denominasies aangedui word, word dit in alle Christelike kerke gevier. Teoloë en kerke stem ook almal saam *dat* Christus by die geleentheid teenwoordig is, maar hulle verskil onderling sterk oor *hoe* Hy daar teenwoordig sou kon wees. Gedurende die sestiende eeu het hierdie verskille 'n brandpunt geword en het mense mekaar nie net oor en weer belaster nie, maar hulle moes selfs op brandstapels vir hulle oortuigings in dié verband sterwe. Vandag gaan die stryd – gelukkig – nie meer met geweld gepaard nie, maar die verwarring is nog steeds nie opgeklar nie.¹

¹ Vir die ontwikkeling in Roomse kring ná die sestiende eeu kan, behalwe talle artikels op verskillende databasisse, bv. die volgende oorsigtelike bronne geraadpleeg word: Howell (1992) en Regan (2009) en vir veranderinge op Protestantse erf bv. Tripp (1992), Dorn (2007), Van den Berg & Van der Kooi (2013:536 e.v.) en Immink (2014:224 e.v.). In beide kampe het hierdie ontwikkelinge eger nie 'n wysiging van hulle standpunt oor hoe Christus by die sakrament teenwoordig sou wees behels nie, maar slegs liturgiese vernuwings van hoe dit beter gevier kan word. Vir die doel van hierdie filosofiese ondersoek is hierdie latere geskiedenis, hoe belangrik ook al in ander opsigte, dus nie relevant nie.

1.2 'n Hipotese

Wie die geskrifte van al die sestiende-eeuse strydende teologiese en kerklike partye lees, sal bemerk dat almal hulle op die Bybel beroep het. Ten spyte van hierdie teksoorlog, kon hulle mekaar egter nie vind nie.

Die moontlike rede – 'n voorlopige hipotese – is omdat 'n mens, ook as teoloog, geen Bybelteks sonder lewensbeskoulike en filosofiese voorveronderstellings lees nie. 'n Mens lees, meestal onbewus, jou eie standpunt in 'n teks in (eisegese of inleg) en lees dit dan weer daaruit (eksegese of uitleg) – en neem dan as vanselfsprekend aan dat jou eie standpunt deur die Woord van God gesanksioneer is en 'n mens van daaruit ander visies mag veroordeel.

1.3 Fokus

Met die probleem en hipotese as vertrekpunt, wil hierdie ondersoek die diepere filosofiese voorveronderstellings van die verskillende visies op die mis en nagmaal opspoor. Op dié wyse mag daar nuwe lig opgaan oor 'n eeuelange stryd tot op die huidige dag.

Die twee kernvrae vir hierdie verkenning is die volgende: Eerstens: Hoe het verskillende sestiende-eeuse teoloë en kerkleiers die teenwoordigheid van Christus verstaan? Tweedens: In watter mate het hulle daarin van eietydse maar miskien Bybels-vreemde filosofiese denkgoodere gebruik gemaak en op dié wyse dalk God self se openbaring daarvoor verduister in plaas van verhelder?

1.4 Opset

Die ondersoek verloop soos volg. Hierna word eers na enkele oorspronklike geskrifte verwys waarin die vier visies oor hierdie sakrament te vinde is. Daarna volg 'n kort beskrywing van die vier visies tydens die Reformasie. Derdens word aandag gegee aan moontlike filosofiese invloede op die verskillende beskouinge en word aangetoon hoe hierdie verskillende filosofiese agtergronde gereflekteer word in die uiteenlopende beskouinge oor Christus se teenwoordigheid by die mis en die nagmaal.

1.5 Sleuteltekste

Vir die Roomse visie is die volgende twee bronne geraadpleeg. Omdat Thomas van Aquino (1225–1274) se teologie en filosofie deur die Roomse Kerk gekanoniseer is, is sy *Summa Contra Gentiles* (1261-1264) gebruik (vgl. Aquinas 1957:252-271). Om die debat gedurende die sestiende eeu te volg, is ook die Rooms-Katolieke denker Johann Eck (1486–1543) se geskrif, *Encheiridion*, wat hoofsaaklik teen Luther se nagmaalsbeskouing gerig is, bestudeer (vgl. Eck 1978).

Maarten Luther (1483–1546) se nagmaalsbeskouinge is in 'n Engelse vertaling beskikbaar in Luther (2012:185 e.v.). Dit bevat verskillende van Luther se geskrifte oor die nagmaal.

In die geval van Ulrich Zwingli (1484–1531) was die vertaling van Bromiley beskikbaar (vgl. Zwingli 1953).

Vir Calvin (1509–1564) is, behalwe 'n Engelse en Afrikaanse vertaling van Calvin se *Institusie* (vgl. Calvin 1960 en Calvin 1984-1992), ook die Latynse edisie geraadpleeg (vgl. Calvini 1957, 1958, 1962).

Op hierdie bronne is die res van hierdie verkenning gebaseer, sodat die skrywer se weergawe nie voortdurend weer daarna hoef te verwys nie, maar dit wel gekontroleer kan word.

Ter verfrissing van die geheue en met die oog op die res van hierdie artikel, volg nou 'n kort samevatting van vier van die standpunte. (Vir 'n deeglik gedokumenteerde weergawe vgl. bv. Locher 1980b:303-339.)²

² Vir die Anabaptistiese visie kan bv. Estep (1986:197 e.v.) en Tripp (1992:295) geraadpleeg word en vir nog 'n beskouing, sien Melancthon (1970:323 e.v.).

2. 'N SAMEVATTENDE OORSIG VAN DIE OORSPRONKLIKE STANDPUNTE

Die stryd rondom die sakramente en veral die mis en die nagmaal was ongetwyfeld een van die hoofmomente in die sestiende-eeuse teologiese en kerklike konflikte. Eerstens was daar die geveg van die reformatories gesindes teen die gangbare Roomse visie, maar tweedens ook die onderlinge debatte tussen die verskillende reformatoriese bewegings. Die grootste geskilpunt was dat almal wel geglo het *dat* Christus by hierdie sakrament teenwoordig is, maar nie op watter wyse of *hoe* nie.

2.1 Die Roomse (Thomistiese) beskouing

Omdat Eck (1978:85-88, 127-133, 191-200 en 258-263), ook in sy kritiek op Luther, Thomas van Aquino as gids gebruik, word hier op laasgenoemde standpunt gekonsentreer (vgl. Aquinas 1957:252-271).

Volgens hierdie siening *verander* die wyn en brood, nadat die priester die woorde van konsekrasie (*hoc est*, “dit is”) oor hulle uitgespreek het, werklik in die mistieke liggaam van Christus. 'n Onderskeid word egter gemaak tussen die substansie of wese van die brood en wyn en hulle aksidente of kenmerke (soos vorm, kleur, smaak ens.), omdat die misterie van die verandering (transsubstansie) van die twee substansies self nie met die menslike sintuie waargeneem kan word nie.

Die getranssubstansieerde brood en wyn werk ook *ex opere operato* (dit werk op grond van die gewerkte werk) deurdat dit bonatuurlike genade in die mens instort en die menslike siel deelagtig maak aan die goddelike lewe van Christus. (Die sakrament is dus nie net 'n *aanduiding* van die genade nie, dit *bevat* ook die *genade*.) 'n Onmiskbare mistieke trek kan in hierdie visie op die nagmaal nie ontken word nie.

Saam hiermee gaan dus ook die gedagte dat Christus self weer by die nagmaal geoffer word. Dit word so realities opgevat dat destyds alleen die een element, die brood, van die priester in die mond van die misgebruiker ontvang mag word, aangesien die tweede, die wyn, dalk gestort mag word en Christus se bloed só verspil word.

Hierdie leer van die transsubstansie by die mis is deur al die hervormers om verskillende redes verwerp, maar veral weens die gedagte dat die sakramentele elemente werklik in Christus se liggaam en bloed sou verander en Hy dus telkens weer geoffer word. Volgens hulle het die Skrif duidelik geleer dat Christus se eenmalige offer aan die kruis voldoende was.

2.2 Die Lutherse beskouing

Soos Rome, wou ook Luther die letterlike betekenis van Christus se woorde “dit is My liggaam” en “dit is My bloed” handhaaf (vgl. Luther 2012:185-239).

Teenoor 'n moontlike oorskatting van die nagmaal in Katolieke geleedere (Christus is liggaamlik in die twee elemente van die nagmaal teenwoordig) en die soms onderskatting daarvan deur byvoorbeeld die radikale vleuel (wat geneig was om die nagmaal as 'n bloot uiterlike seremonie te beskou), het Luther sy eie standpunt soos volg formuleer. Volgens hom vind daar by die sakrament nie (soos by Rome) 'n wesensverandering van substansie plaas nie, maar wel 'n *vereniging* of *teenwoordigheid* tussen die alomteenwoordige Christus en die twee elemente.

Volgens sy dogma van die *communicatio idiomatum* leer hy dat Christus se menslike natuur deel is van sy goddelike natuur en dus oral gelyktydig teenwoordig is. Luther se oplossing vir die geheimenis is dus dat Christus, ten spyte van sy hemelvaart, in sy goddelike natuur Hom met die brood en wyn kan *verenig* of *in, met* en *onder* hulle *teenwoordig* kan wees. Vandaar dat Luther se beskouing as “konsubstansiasie” bekendstaan (*con* = “saam” in Latyn). Wie die brood en wyn ontvang, ontvang *dus ook* (die substansie van) *Christus self*.

2.3 Die Zwingliaanse beskouing

Hierdie hervormer se standpunt oor Christus se teenwoordigheid by die nagmaal was weer anders (Vgl. Zwingli 1953:176-238 en ook Stephens 1986).

Dikwels is Zwingli se standpunt (deur beide Katolieke en Protestante) so voorgestel asof hy Christus se teenwoordigheid by die nagmaal heeltemal ontken het. Die Zwingli-spesialis, Locher (1979 en 1980a), het baie van die misverstande eger reggestel. Christus is volgens Zwingli wel by die nagmaal teenwoordig, maar nie op die reeds genoemde twee substansiële wyses (van Thomas en Luther) nie, wel op 'n geestelike wyse (vgl. Locher 1980a:314, 315).

Vir Zwingli is die geloof van die mens nie van materiële dinge (brood en wyn) afhanklik nie. Die nagmaal is 'n geestelike saak en daar kan dus slegs van 'n geestelike “eet” sprake wees.

2.3.1 Die nagmaal versimboliseer

Volgens hierdie Switserse reformator beteken die *hoc est corpus meum* (“dit is My liggaam”) in werklikheid *hoc significat corpus meum* (“dit versimboliseer My liggaam”). Deur hierdie simboliese fees word Christene in hulle (geestelike) geloof versterk. Die rede daarvoor is dat Christus volgens sy menslike natuur in die hemel is. Die nagmaal gaan volgens Zwingli eger gepaard met die teenwoordigheid en getuienis van die Heilige Gees in die gees of siel van die nagmaalvierendes.

Zwingli ontkom ook op 'n ander manier aan die idee dat Christus liggaamlik by die sakrament teenwoordig sou wees. Volgens hom leer die Skrif dat die kerk die liggaam van Christus op aarde is. In die nagmaal word kerklidmate daaraan *herinner* dat hulle deel van die kerk is, wat deel in die (liggaamlike) verlossing deur Jesus Christus.

2.3.2 Die nagmaal is 'n herinnering

Wat bedoel Zwingli met die nagmaal as 'n anamnetiese of kommemoratiewe fees? Christus se woorde “doen dit tot My *gedagtenis*” is volgens hom nie bloot 'n vae herinnering aan iets wat lank gelede gebeur het nie. Nee, dit is iets konkreets, hier en nou. Volgens hierdie reformator is die nagmaal dus ook 'n belydenis oor die verlossing in Christus. In die herinneringsfees word sy soendood telkens aanvaar en daarvan onder mekaar en ook in die openbaar getuig.

Behalwe dat Zwingli hom beroep op die rol van die Heilige Gees, moet hy (net soos Calvyn later) dus ook rekening hou met die menslike kant van die nagmaal. Soos by alle denkers uit die tyd, kom sy eie mensvisie hier na vore. Zwingli leer dus dat deur middel van menslike herinnering Christus in die *verstand* van die gelowiges (*in mente fidelium*) ervaar word. In 'n sekere sin is die werking van die nagmaal dus afhanklik gemaak van die krag van die eie intellektuele of redelike gekwalifiseerde geloofskennis (vgl. Locher 1980a:224). 'n Vorm van intellektualistiese semi-mistiek is hier merkbaar.

2.4 Calvyn se beskouing

Soos in die geval van die drie ander denkers, is Calvyn se lewensvisie bepalend vir sy nagmaalsbeskouing. (Vgl. bv. Van der Walt 2009a en 2014). As jongste onder die hervormers en omdat hy nie met een van sy voorgangers kon saamstem nie, moes Calvyn ook 'n eie visie op Christus se teenwoordigheid by die nagmaal formuleer.

2.4.1 'n Reeds gekompliseerde debat

Calvyn het egter voor 'n moeilike probleem gestaan. Die spektrum van reeds bestaande standpunte was die volgende. Volgens Rome *verander* die sakramentele elemente so werklik in die liggaam van Christus dat die viering van die mis na kannibalisme lyk. Volgens Luther *skuil* Christus in of onder die elemente, speel Hy wegkruipertjie. Volgens Zwingli het hulle slegs *simboliese* betekenis en lyk dit asof Hy self afwesig is. Volgens sekere groepe binne die Radikale Reformasie is die sakrament *onbelangrik* en die vraag van hoe Christus daar teenwoordig is onnodig (Vgl. Calvyn 1991:1597-1608 en 1755-1777).

Die opsies was byna uitgeput en die “oplossing” raak al gekompliseerder. Dit beteken dat dit ook moeiliker is om Calvyn se visie te probeer verstaan en dus langer by sy beskouing stilgestaan moet word.

Calvyn beklemtoon dat ons Christus (na sy hemelvaart) nie op aarde en in die heilige nagmaal moet soek nie. Terselfdertyd wil hy egter ook nie afstand doen van die gedagte dat Christus op een of ander manier tog by die nagmaal teenwoordig moet wees nie. Maar hoe presies? (Vgl. Calvyn 1991:1674-1754 en Hartvelt 1960 vir hoe Calvyn die *communio corpore et sanguine Christi* verstaan het.)

2.4.2 Twee kante aan die nagmaal

Daar is duidelik by Calvyn, twee kante aan die nagmaal. Aan die een kant (van onder na Bo) leer Calvyn dat ons met ons siele die vlees van Christus “eet”, net soos wat ons brood en wyn eet en dit krag aan ons liggame gee. Hierdie “eet” is egter 'n eet in die geloof. Geloof word as gevolg van Calvyn se digotomistiese mensvisie egter as iets geesteliks beskou en dus verspiritualiseer, terwyl die liggaamlike tot 'n blote instrument gedevalueer word.

Aan die ander kant word die brug (van Bo na onder) gebou deur die Heilige Gees. Calvyn beroep hom (nes Zwingli) op die verborge krag, teenwoordigheid en getuienis van die Heilige Gees, wat vervul wat God by die nagmaal beloof. Op dié wyse is die brood en die wyn nie net uiterlike, liggaamlike tekens nie, maar terselfdertyd ook innerlike, geestelike seëls of waarborge.

Die nagmaal kan ons alleen geestelik versterk, wanneer die Heilige Gees in ons gees die lewe instort wat in die vlees van Christus woon. Van Bo uit die hemel na onder op aarde vorm die Heilige Gees dus die “skakel” tussen die Gees van God en Christus, sodat gelowiges by die nagmaal gemeenskap met Christus se liggaam kan ervaar en beoefen. Calvyn noem die Heilige Gees uitdruklik die kanaal (*canalis*) of band (*vinculum*) tussen Christus en die gelowiges. Daarom kan die nagmaal alleen reg funksioneer as die Gees dit as instrument gebruik.

2.4.3 Die Gees in die plek van Christus?

Die vraag kan egter gestel word of Calvyn hiermee nie die klem verskuif het vanaf Christus se liggaam (brood en wyn) na die Heilige Gees en so die probleem van Christus self se teenwoordigheid omseil het nie.

In die lig van Calvyn se mensvisie was sy betrek van die Heilige Gees egter 'n logiese oplossing. Sy probleem was die volgende. Die nagmaal kan tog nie 'n fisiese gebeurte wees wat (net) ons liggame voed nie. Maar as dit 'n geestelike saak is, hoe kan 'n mens se gees deur Christus se liggaam versterk word? (Bowendien is Christus reeds in die hemel.) Die menslike gees (óf siel) is egter aan die Heilige Gees verwant, sodat via hierdie gees 'n brug na Christus in die hemel gebied word.

2.4.4 *Die menslike kant*

Hoe is dit volgens Calvyn moontlik? Watter skakel of brug kom hier ter sprake tussen die mens hier op aarde en die liggaam van Christus in die hemel of die Heilige Gees? Net soos by die vorige denkers, kon Calvyn nie hierdie *hoe* verklaar sonder om ook te vra *wat* die mens is nie.

Calvyn se mensvisie word hier as bekend veronderstel (vgl. Calvyn 1984:286 e.v. en ook Van der Walt 2009b). Volgens hom sou die mens bestaan uit 'n semi-goddelike, hemelse, geestelike siel en 'n aardse, stoflike liggaam, wat bloot as 'n kerker of gevangenis van die siel sou dien. Hy noem dan ook die siel die inwendige en die liggaam die uitwendige. Volgens sy mensvisie is die inwendige, geestelike ook die belangrikste, terwyl die uitwendige, liggaamlike onbelangrik, selfs minderwaardig sou wees.

In die nagmaal wil God geestelike dinge op liggaamlike wyse aan ons verduidelik en verseël. Die nagmaal lei ons van die onbelangrike stoflike na die veel belangriker geestelike of geloofsake. Anders gestel: Inwendig ontvang ons wat uitwendig as brood en wyn aangebied word.

2.4.5 *Onduidelikhede*

Hoe presies dit gebeur, is egter nie duidelik nie, sodat selfs verskillende van Calvyn se navolgers nie helderheid oor sy standpunt kon verkry nie. Balke (1980:185-193) sê byvoorbeeld dat Calvyn se standpunt soms nie eers duidelik van die Roomse visie onderskei kan word nie, omdat hy (Calvyn) tog wil handhaaf dat die nagmaaltekens die innerlike *substansie* van Christus weergee. Hy sê dat 'n mens deel moet hê aan die substansie van Christus (vgl. Willis 1984). Beteken dit 'n *vermenging* van Christus se vlees en bloed met ons siele ('n soort van transfusie)? Nee, sê Calvyn, Christus stort wel lewe in ons siele, maar sy liggaam gaan tog nie in ons in nie. Hoe verklaar hy dit met sy eie antropologie?

2.4.6 *Menslike gevoelservaring*

Hoewel Calvyn erken dat die nagmaal in laaste instansie 'n misterie is, dieper as wat die menslike verstand ooit kan deurgrond, word deur sy eie mensvisie die deur tot begrip tog op 'n skrefie oopgemaak. Terwyl gelowiges nie die nagmaal redelik kan *verstaan* nie, kan hulle dit wel *ervaar* (*experior*). Deur gewone brood en wyn *voel ons in onself* (*in nobis sentiamus*) die krag van Christus se offer. Behalwe vir die genoemde verbindingsrol van die Heilige Gees, word deur die gevoel of ervaring van die hart twee dinge (Christus se liggaam in die hemel en ons aardse bestaan), wat ver uitmekaar lê, dus byeengebring.

Hierdie semi-mistieke mensvisie bied 'n belangrike grondslag vir Calvyn se nagmaalsbeskouing en daarmee kan, vanuit 'n filosofiese hoek beskou, sy nagmaalsbeskouing verstaan word.

3. **VERSKILLENDE FILOSOFIESE INVLOEDE OP DIE VIER BESKOUINGE OOR DIE NAGMAAL**

Talle filosofies gekleurde gedagtes oor die verhouding tussen God en mens by hierdie sakrament het nou alreeds opgeduik. Die vraag is egter wat die oorsprong van hierdie idees was en wat hulle ingehou het.

3.1 **Verskillende uitdagings vir hierdie navorsing**

Wanneer 'n navorser hierdie vraag probeer beantwoord, kom hy voor ten minste drie struikelblokke te staan.

Eerstens is feitlik alles wat oor die mis en die nagmaal gepubliseer is van primêr teologiese aard, sodat daar weinig hulp vir so 'n filosofiese ondersoek bestaan.

Navorsing word tweedens bemoeilik deurdat 'n groot aantal lewensbeskoulike en wysgerige strominge gedurende die Renaissance en Reformasie 'n merkwaardige herlewing beleef het (vgl. Van der Walt 2010a en 2010b). Dit was die gevolg van 'n aanvanklike reprimatoriese tendens om vir 'n nuwe era inspirasie uit die verlede te put. Behalwe die voortgesette hoog-Middeleeuse Skolastiek en die laat-Middeleeuse Ockhamisme, was daar byvoorbeeld die (Neo)Platonisme, 'n verchristianiseerde Stoïsisme, "Christelike" en sekulêre Humanisme en nog meer. Bowendien het al die rigtings meestal ook nie meer in 'n suiwer vorm voorgekom nie, maar mekaar wedersyds onderling beïnvloed en vermeng geraak.

Daarby kom in die derde plek nog die wyse waarop die denkers wat hier behandel word, van die verskillende filosofieë in hulle teologiese nadenke gebruik gemaak het. Soos in die geval van Calvyn (vgl. weer Van der Walt 2010b:114) het hulle meestal op 'n eklektiese wyse genoemde eietydse filosofieë hanteer binne die konteks van hulle verduideliking van die Christelike geloof. Ons vind by hulle dus nie eksplisiete, sistematies-filosofiese argumentasies nie.

3.2 Onontwykbare filosofiese vertrekpunte

Ten spyte van al hierdie beperkinge steek die "ore" van die "seekoei" nogtans dikwels bo die teologiese waters en kerklike praktyke uit. Die rede waarom die filosofiese "ore" herkenbaar is, is eenvoudig. Die nagmaal is 'n ontmoeting tussen God en mens. Daarom speel 'n bepaalde idee oor *Wie* God is en *wat* die mens sou wees – sowel wanneer dit uitdruklik teologies geformuleer word as wanneer dit in die praktyk eenvoudig as vanselfsprekend aanvaar word – 'n deurslaggewende rol by *hoe* 'n mens die nagmaal beskou. Jy hanteer bewus of onbewus 'n idee oor God en die mens en hulle verhouding. Met behulp daarvan word dan ook 'n verklaring gesoek vir *hoe* Christus by die nagmaal teenwoordig kan wees.

Navorsing het ongelukkig alreeds aangetoon dat sowel die Christelike Godsidees as antropologieë deur die eeue heen deur allerlei pagane filosofieë geïnfiltreer en besmet is. Locher (1980a:332) wys terloops op die volgende invloede sonder om verder daarop uit te brei: Skolastieke terminologie by Luther en 'n Platoniese antropologie in die geval van Zwingli en Calvyn.

Belangrik is om in gedagte te hou dat al bogenoemde filosofiese strominge 'n dubbele betekenis vir die sestiende-eeuse Reformasie gehad het. Aan die een kant het dit verskillende nuwe, positiewe bydraes gelewer waarsonder die Hervorming nie moontlik sou gewees het nie. (Verskeie resente studies het dit reeds oortuigend aangetoon.) Aan die ander kant was die verskillende filosofiese invloede op die hervormers se denke nie altyd ten goede nie. Daarvoor wil hierdie ondersoek veral die aandag vra.

3.3 Die Rooms-Katolieke visie

Omdat dit 'n bekende feit is dat Thomas van Aquino in sy teologie met die pagane Griekse filosofieë van Plato en later veral Aristoteles met die Skrifopenbaring probeer versoen het, word nie weer aan sy Skolastieke sintesedenke aandag gegee nie (vgl. Van der Walt 2013b). Ook wat Thomas se Godsidee betref (vgl. Aquinas 1955), word volstaan met vorige navorsing daaroor (vgl. Van der Walt 2012) om die aandag hier te vestig op 'n ander sentrale filosofiese element wat van beslissende betekenis was vir hierdie *doctor angelicus* van die Roomse Kerk se visie op die mis (vgl. Aquinas 1957:253-268). Dit dien as 'n voorbeeld van hoe hy met Bybelsvremde denkkategorieë die mis begrypbaar probeer maak het.

3.3.1 *Die Thomistiese substansieleer as 'n belangrike sleutel*

Thomas het sy substansieleer oorgeneem van die kategorieëleer van die Griekse denker, Aristoteles (vgl. Berger 1968 vir Aristoteles en Ter Horst 2008 vir die Aristoteliese invloed op Thomas se filosofie – soos wat Ter Horst dit wil dekonstrueer). Eenvoudig gestel, is die substansie die blywende van 'n individuele ding. Volgens Thomas word die substansie bepaal deur die vorm (of bestemming) van iets, wat dus duursaamheid daaraan gee en daarvan ook iets spesieks maak, dit wil sê bepaal tot watter spesie dit behoort. Volgens sy hiërargiese ontologie kan die vorm van iets ook verder of hoër vervolmaak word.

In vergelyking met die substansie (ook die wese genoem) is die aksidente die bykomstige, die nie-duursame trekke van dieselfde ding. (In die geval van brood en wyn byvoorbeeld hulle tekstuur, kleur, smaak ens.) Maar net soos wat 'n ding formeel verder vervolmaak kan word, kan die aksidens ook gemodifiseer word.

Hierdie onderskeid tussen substansie of wese en aksidente of kenmerke vorm 'n deurlopende tema in Thomas se hele teologie. Dit bepaal sy visie op God (vgl. Aquinas 1955), op die hele skepping en die mens (vgl. Aquinas 1956) en ook op die mis (vgl. Aquinas 1957:252-271).

Indien by hierdie substansieleer ook nog Thomas se hiërargiese synfilosofie in berekening gebring word (waarin van aardse synsgebrek tot God se synsvolheid beweeg word), sy Aristoteliese oorsakeleer (God wat as Eerste Oorsaak magtig is om aardse dinge in iets bo-aards te verander), asook sy onderskeid tussen 'n bonatuurlike en natuurlike gebied (sodat die bonatuurlike genade van die sakramente in die natuurlike mens kan indaal), is dit nie moeilik om te verstaan hoe hy kon leer dat brood en wyn in Christus se liggaam en bloed kan verander nie.

3.3.2 *Die mens bestaande uit twee substansies*

Ook van die mens se kant gesien maak sy substansieteorie so 'n visie op die nagmaal moontlik. Volgens hom bestaan die mens uit twee *substantia incompleta*, naamlik liggaam en siel, wat saam 'n *substantia completa* vorm. Die mens se onsterflike siel is van God afkomstig en verwant en keer na die dood weer na Hom terug (vgl. Aquinas 1956:210-322 en Van der Walt 2013a). Deur die siel of gees, wat analoog aan God is (van Hom verskil, maar ook met hom ooreenkom), kan daar dus mistieke kontak met God wees.

Hierdie (terloops onbybelse) mensvisie word ook op Christus se menslike natuur van toepassing gemaak (vgl. Aquinas 1957:182-201). Omdat Hy ook uit twee substansies sou bestaan (liggaam en siel) kan hulle ook maklik van mekaar onderskei of selfs geskei word, sodat Christus liggaamlik by die eucharistie teenwoordig kan wees. In hierdie geval word Christus se “mistieke liggaam” by die mis die skakel tussen mens en God.

3.4 **Maarten Luther**

Luther voer die stryd van twee kante. Aan die een kant die heersende Roomse sakramentalisme (vgl. Luther 2012:196-221) en aan die ander kant die opkomende Zwingliaanse simbolisme (vgl. Luther 2012:224-236). Hy kon nie eersgenoemde standpunt aanvaar nie, omdat dit as 'n herhaalde offer van Christus verstaan is. Laasgenoemde standpunt was ook vir hom onaanvaarbaar, omdat die nagmaal vir hom nie 'n blote teken sonder Christus se teenwoordigheid was nie. Sy (onduidelike) kompromie was dat Christus in, met en onder die bediening van die nagmaal teenwoordig is (vgl. Luther 2012:183, 262). Die vraag wat weereens gestel word, is watter moontlike filosofiese invloede by so 'n standpunt 'n rol gespeel het.

3.4.1 Ockhamistiese invloed

Luther het 'n ontwikkelingsgang in hoofsaaklik drie fases deurloop (vgl. Vollenhoven 1933:252 e.v.). Gedurende die eerste periode (tot ongeveer 1517) studeer hy aan die Universiteit van Erfurt. Daar maak hy nie alleen kennis met die hoog-Middeleeuse Skolastiek van Thomas van Aquino *cum suis* nie (die *via antiqua* genoem), maar ook met die filosofieë van die laat-Middeleeuse denker, Willem van Ockham (1285–1349) se navolgers, soos Peter d'Ailly (1350–1420) en Gabriel Biel (1410–1495).

Ockham en sy epigone daarna staan bekend as die grafgrawers van die klassieke Middeleeuse Skolastieke filosofie (vgl. bv. Copleston 1953:43; Gilson 1953:489 en Maurer 1962:265 e.v.), omdat hy baie van die aanvaarde dogmas bevraagteken het. Teenoor die gangbare realistiese wesensdenke, verkondig hy nominalisme (die Thomistiese idee dat dinge 'n wese sou hê, word verwerp); teenoor die vroeëre klem op oorwegende intellektualisme (wat die primaat aan die rede toeken), stel hy sy voluntarisme (waarvolgens die wil die intellek bepaal); teenoor die belangrikheid van die universele, beklemtoon hy die individuele; teenoor die harmonie tussen die natuurlike en bonatuurlike, sien hy spanning tussen die twee terreine; teenoor die vroeëre klem op die intellek, staan by hom geloof voorop; teenoor 'n wetsgetroue God, verkondig hy 'n willekeurige Godheid met absolute mag bo enige wet verhewe, wat dus ook alomteenwoordig kan wees. (Vgl. Zuidema 1936a – nog steeds een van die beste werke oor Ockham – asook sy samevatting in Zuidema 1936b.)

3.4.2 Gereflekteer in nagmaalsbeskouing

Al hierdie revolusionêre gedagtes trek saam in Ockham (1930) se nagmaalsbeskouing. En hoewel miskien slegs in negatiewe sin (deur sy afbreuk van die standaard Middeleeuse denke), word hy en sy navolgers voorlopers van die Reformasie by Luther.

Luther het Aristoteles met onweloweglike name genoem (vgl. Oberman 1971) en graag 'n ander filosofie in die plek van hierdie Griek (gekanoniseer deur Roomse denkers) verkies. Reeds gedurende sy vormingsjare by die Universiteit van Erfurt het hy hom tot die Ockhamistiese filosofie aangetrokke gevoel. Vandaar sy bekende uitspraak: “Ich bin vom Ockham's Schüle”. So byvoorbeeld Ockham se klem op die bonatuurlike, die geloof en alomteenwoordigheid van God as gevolg van sy *protestas absoluta*. Vanaf laasgenoemde gedagte kan 'n lyn getrek word na Luther (vgl. hierbo), wat van mening was dat, as gevolg van Christus se alomteenwoordigheid, Hy ook liggaamlik in, by en onder die brood en wyn teenwoordig sou wees (vgl. Luther 2012:191,262 e.v.).

Hierdie standpunt behou Luther ook gedurende sy tweede fase (1518–1523) en finale lewensperiode (1523–1546). Maar tog nie sonder ander invloede nie.

3.4.3 Invloed van die Augustyne

'n Verdere slypingsproses vind veral plaas toe Luther, met sy verblyf in die Augustynse Klooster te Erfurt en later in Wittenberg, met die Augustynse Neoplatoniese denke kennis gemaak het. In 'n tipies Augustiniaanse tradisie het hulle (net soos die Ockhamiste) ook klem gelê op die Skrif en dus op die geloof teenoor die rede, waaraan in die Skolastiek so 'n belangrike rol toegeken is. Hierdie invloede word duideliker merkbaar in Luther se latere geskryfte, preke, 'n kategismus- en belydenisskrif (vgl. Luther 2012:280-282 en 289 e.v.).³ Ongelukkig het hierdie Neoplatoniese invloede sy digotomistiese, semi-mistieke mensvisie nie verswak nie, maar versterk.

³ Van die volgende figure in hierdie lyn kan Gregor von Rimini (oorl. 1358, vgl. Von Rimini 1981), Johann von Paltz (oorl. 1511, vgl. Von Paltz 1983) en Johann von Staupitz (oorl. 1524, vgl. Von Staupitz 1979) genoem word. Veral laasgenoemde het duidelik invloed op Luther se denke gehad, ook op sy nagmaalvisie.

3.5 Ulrich Zwingli

Die geesteklimaat waarin Zwingli gevorm is, verskil van dié van Luther (vgl. bv. Gäbler 1983 en Büsser 1985:1-13).

3.5.1 *’n Kind van die Renaissance Humanisme*

Anders as Luther, wat in ’n sekere sin nog na aan die Middeleeuse Skolastiese denke gestaan het, was Zwingli duideliker ’n kind van die humanistiese strominge tydens die Renaissance. Estep (1986:162 e.v.) tipeer Zwingli dan ook as humanis wat hervormer geword het. (Christelike en sekulêre Humanisme was, soos hierbo genoem, twee van die talle filosofiese strominge tydens die Renaissance.)

Aan die Universiteit van Basel, waar Zwingli sy studies (in 1517) voltooi, maak hy wel kennis met sowel die *via antiqua* as die *via moderna*, maar ook reeds met Desiderius Erasmus (1469–1536) se humanistiese volgelinge (vgl. Locher 1980a:233-255). Erasmus self boei Zwingli later nog meer as gevolg van sy satiriese geskrifte teen die Roomse teologie, die nagmaal uitgesluit. In 1518 maak hierdie Switserse reformator verder ook kennis met Luther se geskrifte.

3.5.2 *Standpunt oor die nagmaal*

Zwingli (1953:176 e.v.) neem as uitgangspunt dat ’n teken en dit wat die teken aandui nie dieselfde kan wees nie. Omdat Christus ook liggaamlik in die hemel is, kan die elemente van die sakrament nie (soos by die Roomse denkers) dieselfde as sy liggaam wees nie. Eweneens verwerp hy die gedagte van Erasmus en Luther dat die opgestane liggaam van Christus tegelyk in die hemel en ook by die sakrament, dit wil sê alomteenwoordig sou wees (vgl. Zwingli 1953:192 e.v.). Die brood en wyn verteenwoordig, herinner aan of versimboliseer volgens hom slegs Christus se dood (vgl. Zwingli 1953:190 e.v.).

3.5.3 *Stoïsyns-Platoniese invloed*

Van al die substrominge binne die Humanisme, was dit waarskynlik die Stoïsisme wat die grootste invloed op hierdie visie van Zwingli gehad het. Ook dit was ’n gekompliseerde stroming. Die meer sekulêre Stoïsisme het tydens die Renaissance teruggegryp na die oorspronklike heidense Stoa. Maar die pagane Stoïsisme was reeds deur die ou Kerkvaders (op wie se denke ook teruggegryp is) gechristianiseer, sodat daar tydens die Renaissance ook ’n “Christelike” Stoïsisme bestaan het.

Hoewel die Kerkvaders (soos bv. Augustinus) primêr Neoplatoniese denkers was, het dit beteken dat Stoïsisme en Platonisme reeds vermeng geraak het. (Daarom kan Locher 1980a:223 Zwingli vaagweg as ’n Platonies-Humanistiese of ’n Platonies-Augustiniaanse denker tipeer.) Van Straaten (1967:20) skryf selfs dat Platoniese en Stoïsynse elemente later so vervleg geraak het dat hulle moeilik onderskei kon word.

Tipes van die Stoïsyne was dat hulle die aardse werklikheid beskou het as die manifestasie van die rasonele oerbeginsel, die goddelike *Logos*. Behalwe ’n liggaam, besit die mens dus ook ’n afsonderlike *logos* of rede. Hierdie redelike kiem in die mens beteken dat hy deel het aan die goddelike Rede.

3.5.4 *’n Trigotomistiese sielsbeskouing*

Hierdie mensvisie (van die Neoplatonies-gekleurde Stoa, of Stoïsyns-gekleurde Platonisme) wat Zwingli waarskynlik via Erasmus erf en verder teruggaan na die Romeinse denker, Seneca (4 vC–65 nC), lees Zwingli (1953:119-235) in verskillende Skrifgedeeltes in. Drie verskillende dele

in die menslike gees word dan onderskei: intellek, wil en gevoel. (Konkreet gestel: hoof, hand en hart.) Binne hierdie trigotomie (driedeling) moes Zwingli egter die belangrikste sielsfunksie of -fakulteit aanwys, omdat die belangrikste funksie oor die twee ander sou heers om 'n balans in die menslike siel te bewerk. Zwingli het soos die Stoa aan die intellektuele sielsfakulteit prioriteit toegeskryf.

Zwingli se gedagte dat die nagmaal wesentlik 'n herinneringsmaaltyd sou wees, hou egter duidelik ook verband met die Platoniese ideëleer, waarvolgens die menslike verstand 'n herinnering (*memoria*) sou bevat van die bo-wêreldse idees van die ware, goeie en skone. So 'n herinnering is volgens Zwingli moontlik as gevolg van die mens se belangrikste sielsfakulteit, naamlik sy rede (*ratio*). Deur die teenwoordigheid van die Heilige Gees (nou dink Zwingli as Christen) word die moontlikheid verder gerealiseer.

3.5.5 'n Semi-mistieke filosofie

Intussen moet onthou word dat die menslike rede (*logos*) deel aan die goddelike *Logos* en dus semi-goddelik is. 'n Radikale onderskeid word dus nie (soos in die Skrif) tussen God en mens gemaak nie, aangesien die mens in sy gees halfgoddelik is. So 'n beskouing staan as semi-mistiek bekend. Vollenhoven (2000:225) tipeer sowel Erasmus (in sy latere lewe) as Zwingli dan ook as Platoniserende, intellektualistiese, semi-mistieke denkers.

Op die oog af lyk dit taamlik onskuldig, maar geen vorm van mistieke denke is Bybels verantwoordbaar nie. 'n Belangrike rede is dat een van die drie semi-goddelike sielsvermoëns van die mens aan die mens sekerheid vir sy geloof moes bied. Dit wil lyk asof in Zwingli se denke die invloed en teenwoordigheid van Christus by die nagmaal verdof aangesien dit (die teenwoordigheid van die Heilige Gees buite rekening gelaat) oorheers word deur wat die mens vanuit sy verstand/rede oor die nagmaal in herinnering kan roep.

Kon Calvyn dalk groter duidelikheid bied?

3.6 Johannes Calvyn

Soos Zwingli, verkeer ook Calvyn onder die aanvanklike invloed van die destydse Humanisme en skryf hy byvoorbeeld (nadat Erasmus 'n nuwe uitgawe daarvan versorg het) 'n kommentaar op die Stoïsynse filosoof, Seneca, se *De Clementia* (vgl. Hugo 1957).

3.6.1 (Neo) Platoniese invloed

Die beslissende invloed op sy denke was egter die Neoplatonisme (alreeds met Stoïsynse elemente vermeng), wat hy van sy mees geliefde kerkvader, Augustinus (354–430), geërf het (vgl. veral Babelotzky 1977). Daarvolgens word egter nie 'n radikale onderskeid tussen God en sy skepping gemaak nie, sodat die mens aan God deel kan hê.

Hierdie Platoniese invloed blyk uit die besondere sterk digotomistiese mensbeskouing wat al duidelik is in sy vroeëre werk van 1534 (vgl. Calvyn 1969) en later ook in sy *Institusie* aangetref word (vgl. Calvyn 1984:286-289). Die menslike siel sou van God afkomstig wees om in 'n tydelike, liggaamlike kerker gevange gehou te word, waaruit die dood die siel gelukkig weer sou verlos, sodat dit na sy Oorsprong kan terugkeer.

3.6.2 Drie sielsfakulteite

Vervolgens is belangrik hoe Calvyn hierdie fiktiewe siel (soms deur hom ook “gees” genoem) verder analiseer. Wanneer hy handel oor die filosofie se sieninge van die verskillende funksies wat die siel sou bevat, is hy eers duidelik onseker. Uiteindelik maak hy egter wel 'n keuse deur

drie fakulteite in die menslike siel te onderskei, naamlik, verstand, wil en gevoel en prioriteit aan laasgenoemde deel van die siel of gees te verleen (Calvyn 1984:299 en ook 1988:884).

Gedurende die aardse bestaan is dit dus primêr die gevoel van die hart wat, as iets halfgoddeliks (in die semi-goddelike menslike siel), die mens in staat stel om by die nagmaal op mistieke wyse met Christus verenig te word en van sy verlossing verseker te wees.

3.6.3 *’n Semi-mistieke antropologie*

Die oorvleueling tussen die Goddelike en menslike word, soos reeds vroeër gesien, by die nagmaal nog verder versterk deurdat Calvyn ook die Heilige Gees as “skakel” van Bo (God) na onder (die mens) betrek. Die Gees kan op die menslike gees inwerk, omdat die mens in sy siel halfpad aan God verwant is.

Van die mens se kant beskou, is dit primêr een van die drie sielsfakulteite, die hartsgevoel, wat volgens Calvyn ’n *unio mystica* met Christus by die nagmaal moontlik maak. Hierdie gevoel impliseer iets meer as die psigiese by Calvyn. Hy noem dit soms ook die hart, maar dan is dit nie altyd die Bybelse, religieuse betekenis van die begrip “hart” nie, maar ’n semi-mistieke hart.

3.6.4 *Resente bevestigings*

Hierdie grondliggende antropologiese trekke is in die verlede óf nie deur Calvinistiese navorsers raakgesien nie, óf dit is eenvoudig geïgnoreer, omdat hulle Calvyn as ’n suiwer Skriftuurlike denker en dus as feitlik onaantasbaar beskou en beskerm het. Nuwere navorsing het egter die oog vir Calvyn se semi-mistiek oopgemaak (vgl. veral Canlis 2010 en Fick 2010). Die rede vir hierdie nuwere insigte op Calvyn se denke was veral die hedendaagse belangstelling in mistiek en spiritualiteit (vgl. bv. Nelstrop e.a. 2009). Die mistieke trek by Calvyn sou dan die warm, gevoelvolle faset van Calvyn se teologie openbaar – wat vandag ook weer herlewing in dooie gelowiges en hulle koue kerke sou bring.

3.6.5 *Partisipasie (deelname) en deïfikasie*

Daar word ongelukkig nie duidelik besef dat enige idee van menslike synspartisipasie (ontiese deelname) aan die goddelike ’n onbybelse filosofie openbaar en verskillende grade van die deïfikasie van die mens kan impliseer nie. Die hele geskiedenis van hierdie oeroue gedagte van vermeende vergoddeliking word breedvoerig deur Christensen en Wittung (2007) beskrywe. In dieselfde bundel kritiseer Billings (2007) ook Calvyn se oortuiging dat die Bybelse opdrag om “in Christus” te lewe ’n ontiese deelname in Christus sou beteken. Vroeër al het ook Smedes (1992) reeds oortuigend aangetoon dat die Bybelse uitdrukking “in Christus” nie op ’n soort deïfikasie kan dui nie, maar eenvoudig dat gelowiges in sy verlossingswerk deel.

Vir Gereformeerde navolgers van Calvyn mag dit alles dalk vergesog klink, maar sekere duidelike uitsprake in Calvyn se *Institusie* mag nie geïgnoreer word nie. Hy sê byvoorbeeld dat die mens beeld van God genoem word “omdat hy (die mens in sy siel) aan God gelyk is” (Calvyn 1984:291). En van die natuur sê hy selfs dat dit “met ’n vroom gemoed” God genoem kan word (Calvyn 1984:137).

Van Bybelse uitsprake soos byvoorbeeld 2 Petrus 1 vers 4b, dat mense deelgenote kan word (OAV) of deel kan kry aan (NAV) die Goddelike natuur, bied Starr (2007) myns insiens ’n baie beter verklaring as dat dit op enige vorm van partisipasie of deïfikasie sou wys.

3.6.6 *Gevolgtrekking*

Die konklusie is dat die skrywer oortuig is dat Calvyn nie die probleem van die teenwoordigheid van Christus by die nagmaal bevredigend kon oplos nie en dat dit die gevolg was – ten spyte van sy prinsipiële verzet daarteen – van die invloed van oorblywende Bybelsvreemde filosofiese reste in sy denke.

Is God werklik, soos Calvyn beweer, in die menslike *hart* te vind? Kan 'n mens se wankelende, feilbare *gevoelens* regtig aan jou die nodige geloofsekerheid – ook by die viering van die nagmaal – bied? Moet 'n mens se diep, religieuse geloof so vereng word? Raak die nagmaal nie jou hele menswees nie? En moet jou visie daarop nie liever volledig in God se onfeilbare Skrifgeworde openbaring veranker word nie?

4. RESULTAAT VAN DIE ONDERSOEK

Ter afsluiting: eerstens 'n samevatting van die vier beskouinge; tweedens die gemeenskaplike kernprobleem by almal; derdens die diepste oorsaak waarom hulle gefaal het om Christus se teenwoordigheid by hierdie belangrike sakrament te verhelder; vierdens 'n moontlike uitweg.

4.1 'n Samevattende gevolgtrekking

In die Roomse sinsdenke lê die “brug” tussen God en mens in die mis self, in die mistieke liggaam van Christus. Dieselfde geld tot 'n mate ook van Luther se visie op Christus se goddelike alomteenwoordigheid by die nagmaal. In die geval van Zwingli en Calvyn verskuif die brug (afgesien van die werk van die Heilige Gees) na die mens se semi-goddelike siel of gees. Daardeur word geloof gekwalifiseer as óf hoofsaaklik redelike kennis (Zwingli) óf primêr as die gevoelservaring van die hart (Calvyn). Die visie op Christus se teenwoordigheid by die nagmaal verskuif dus in 'n belangrike opsig by al twee figure antropologies van Christus self na die mens se geestelike belewenis.

4.2 'n Kernprobleem

Soos aangetoon, is daar by elkeen van die vier beskouinge 'n onmiskenbare mistieke element – dalk die kruis van die hele probleem. Indien hierdie soort synsmistiek tussen God en mens en mens en God (wat alleen moontlik is as die radikale onderskeid tussen God en mens nie gehandhaaf word nie) aangespreek kan word, mag dit 'n meer Bybels-verantwoorde kyk op die nagmaal bied. Een van die uitstaande gevolge van die semi-mistiek is dat Christus self tot sy mistieke liggaam gereduseer word (by Rome) en die Christelike geloof (by die twee Reformatoriese denkers) verspiritualiseer word tot iets geesteliks, bo- of onwêrelds. Ook al was/is dit nie die bedoeling nie, word gelowiges gevolglik van die ryk en omvattende betekenis van hierdie belangrike sakrament vir hulle hele, konkrete, alledaagse lewe beroof.

4.3 Die diepste oorsaak

Hierdie ondersoek het aangetoon dat, ook al het die voorstanders van die vier standpunte hulle almal op die Skrif beroep, hulle heeltemal verskillende visies gehad het op hoe Christus by die sakrament van die mis of nagmaal teenwoordig sou wees. Die hipotese van die begin van hierdie ondersoek (vgl. 1.2 hierbo) is dus bevestig, naamlik dat hierdie denkers uit die sestende eeu die Bybel volgens 'n onaanvaarbare metode van in- en uitleg gebruik het. Die gevolg was dat hulle eietydse – maar ongelukkig onbybelse – ontiese en antropologiese filosofiese denkgoodere in die

Skrif ingelees het om Christus se teenwoordigheid te kon verduidelik. Ongelukkig het hierdie sintese tussen God se Skrifopenbaring en verskillende Bybelsvreemde filosofieë die blik op hierdie besondere ryk sakrament nie verbreed en verhelder nie, maar eerder versmal en soms ook verduister.

4.4 Op soek na 'n uitweg

Al hierdie denkers was – soos ook ons vandag – kinders van hulle eie tyd, wat van die filosofiese materiaal destyds tot hulle beskikking, gebruik gemaak het. Vanuit beter insigte vandag mag hulle beskouinge wel beoordeel maar hulself nie veroordeel word nie. Maar omdat dieselfde beskouings oor 'n belangrike Christelike sakrament vandag nog steeds geld en Christene daardeur verdeel, eindig hierdie verkenning met die volgende vraag: Bestaan daar vandag dalk 'n beter uitweg uit hierdie impasse? Sou 'n gesuiwerde, meer Bybelsgetroue lewensbeskouing en filosofie – vandag wel beskikbaar – moontlik hulp en nuwe lig kan bied? 'n Opvolgartikel in hierdie tydskrif sal *Deo volente* hierop 'n antwoord probeer bied.

BIBLIOGRAFIE

- Aquinas, T. 1955. *On the truth of the Catholic faith: "Summa Contra Gentiles"*, Book 1: God. (ed. and transl. by Pegis, A.C.) Garden City, New York: Image Books (Doubleday & Co.).
- Aquinas, T. 1956. *On the truth of the Catholic faith: "Summa Contra Gentiles"*, Book 2: Creation. (ed. and transl. by Anderson, J.F.) Garden City, New York: Image Books (Doubleday & Co.).
- Aquinas, T. 1957. *On the truth of the Catholic Faith: "Summa Contra Gentiles"*, Book 4: Salvation. (ed. and transl. by Oneil, C.J.). Garden City, New York: Image Books (Doubleday & Co.).
- Babelotzky, G. 1977. *Platonisch Bilder und Gedankengängen in Calvins Lehre vom Menschen*. Wiesbaden: F. Steiner Verlag.
- Balke, W. 1980. Het avondmaal bij Calvijn. In Van't Spijker, W., Balke, W., Exalto, K. & Van Driel, L. (reds.). *Bij brood en beker*. Goudriaan: De Groot, pp. 178-225.
- Berger, H. 1968. *Op zoek naar identiteit; het Aristotelish substantiebepgrip en de mogelijkheid van een hedendaagse metafisika*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Billings, J.T. 2007. John Calvin: United to God through Christ. In Christensen, M.J. & Wittung, J.A. (eds). *Partakers of the divine nature; the history and development of deification in the Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, pp. 200-218.
- Büsser, F. 1985. *Wurzeln der Reformation in Zürich*. Leiden: Brill.
- Calvin, J. 1960. *Institutes of the Christian Religion*. (2 vols.) (ed. by McNeill, J.T., transl. by Battles, F.L.) Philadelphia: Westminster Press.
- Calvini, J. 1957, 1958, 1962. *Opera Selecta, vol. 3,4,5: Institutio Christianae Religionis 1559*. (eds Bart, P & Niesel, G.). München: Chr. Kaiser Verlag.
- Calvyn, J. 1969. *Psychopannychia* (1534) Nederlandse vertaling in *Stemmen van Genève*, nr. 8. Julie.
- Calvyn, J. 1984, 1986, 1988, 1992. *Institusie van die Christelike Godsdienst (1559)*, dl. 1-4. (Vertaal deur Simpson, H.W.) Potchefstroom: Calvyn Jubileum Boekefonds.
- Canlis, J. 2010. *Calvin's ladder; a spiritual theology of ascent and ascension*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Christensen, M.J. & Wittung, J.A. (eds). 2007. *Partakers of the divine nature; the history and development of deification in the Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Copleston, F. 1953. *A history of philosophy (Vol. 3.) Ockham to Suarez*. London: Burns Oates & Washborne.
- Dorn, C. 2007. *The Lord's Supper in the Reformed Church in America; tradition and transformation*. New York: Peter Lang.
- Eck, J. 1978. *Enchiridion of Commonplaces; against Luther and other enemies of the church*. (Transl. by Battles, F.L.) Grand Rapids, Michigan: Calvin Theological Seminary.
- Estep, W.R. 1986. *Renaissance and reformation*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Fick, P.H. 2010. John Calvin and postmodern spirituality. *Koers*, 44(supplement 3):271-286.
- Gäbler, U. 1983. *Huldrych Zwingli; eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: C. Beck.
- Gilson, E. 1953. *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed & Ward.

- Hartvelt, G.P. 1960. *Verum corpus; een studie over een central hoofdstuk uit de avondmaalsleer van Calvijn*. Delft: W.D. Meinema.
- Howell, C. 1992. From Trent to Vaticanum II. In Jones, C., Wainwright, G., Edward, Y. & Bradshaw, P. (eds). *The study of liturgy*. London: SPCK & New York: Oxford Univ. Press, pp. 285-293.
- Hugo, A.M. 1957. *Calvijn en Seneca; een inleidende studie van Calvijn's Commentaar op Seneca's "De Clementia", anno 1532*. Groningen: J.B. Wolters.
- Immink, F.G. 2014. *The touch of the sacred; the practice, theology and tradition of Christian worship*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Locher, G.W. 1979. *De Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*. Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Locher, G.W. 1980a. *Zwingli's thought*. Leiden: Brill.
- Locher, G.W. 1980b. Discord among guests; lessons to be learned about the Lord's Supper for contemporary understanding and celebration. In Locher, G.W. *Zwingli's thought*. Leiden: Brill, pp. 303-339.
- Luther, M. 2012. Luther on the sacraments. In Lull, T. & Russell, W.R. (eds). *Martin Luther's basic theological writings*. Minneapolis: Fortress Press, pp. 185-288.
- Maurer, A.A. 1962. *Medieval Philosophy*. New York: Random House.
- Melanchthon, P. 1970. "*Loci Communes*" of De voornaamste bewijsgronden. Goudriaan: Gereformeerde Bibliotheek.
- Nelstrop, L., Magill, K., & Oninshi, B.B. 2009. *Christian mysticism; an introduction to contemporary theoretical approaches*. Farnham, Surrey: Ashgate Pub. Ltd.
- Oberman, H. (red). 1971. *Zachregister Weimarer Lutherausgabe*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Ockham, W. 1930. *The "De Sacramento Altaris" of William of Ockham*. (Edited Latin text and English transl. by Birch, T.B.). Burlington, Iowa: The Lutheran Literary Board.
- Regan, M. 2000. The reception of the liturgical changes of the Second Vatican Council. In Forester, D.B. & Gay, D. (eds). *Worship and liturgy in context*. London: SCM Press, pp. 219-229.
- Smedes, L.B. 1992. Being in Christ. In McKim, D.K. (ed.). *Major themes in the Reformed tradition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, pp. 142-154.
- Starr, J. 2007. Does 2 Peter 1:4 speak of deification? In Christensen, M.J. & Wittung, J.A. (eds). *Partakers of the divine nature; the history and development of deification in the Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans: Baker Academic, pp. 178-225.
- Stephens, W.P. 1986. *The theology of Huldrych Zwingli*. Oxford: Clarendon Press.
- Ter Horst, G. 2008. *De ontbinding van de substantie; een deconstructie in de ontologie en kenleer van Thomas van Aquino*. Delft: Eburon.
- Tripp, D.H. 1992. Protestantism and the Eucharist. In Jones, C., Wainwright, G., Edward, Y. & Bradshaw, P. (eds). *The study of liturgy*. London: SPCK & New York: Oxford Univ. Press, pp. 294-309.
- Van den Berg, G. & Van der Kooi, C. 2013. *Christelijke Dogmatiek*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Van der Walt, B.J. 2009a. Johannes Calvyn (1509–1564) se visie op die werklikheid; 'n Christelik-filosofiese waardering. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 49(3):365-396.
- Van der Walt, B.J. 2009b. Johannes Calvyn (1509–1564) se mensbeskouing: 'n Christelik-filosofiese waardering. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 49(3):410-433.
- Van der Walt, B.J. 2010a. Calvin and the spiritual trends of his time. *In die Skriflig*, 44 (supplement 3):23-46.
- Van der Walt, B.J. 2010b. Philosophical and theological influences in John Calvin's thought. *In die Skriflig*, 44 (supplement 3):105-128.
- Van der Walt, B.J. 2012. 'n Analise van die werklikheidsbeskouing van die "Summa Contra Gentiles" (1261-1264) – 'n wysgerige benadering. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 49(4):205-228.
- Van der Walt, B.J. 2013a. Die Thomistiese antropologie en kenteorie. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 50(1):1-23.
- Van der Walt, B.J. 2013b. Christianisering van die Hellenisme of hellenisering van die Christelike geloof? *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 49(3):1-36.
- Van der Walt, B.J. 2014. The uniqueness of John Calvin's "philosophia Christiana". In Van der Walt, B.J. *At the cradle of a Christian philosophy*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa, pp. 2-46.
- Van Straaten, M. 1967. *Kerngedachten van de Stoa*. Roermond: J.J. Romen & Zonen.
- Vollenhoven, D.H.Th. 1933. *Het Calvinisme en de reformatie van de Wijsbegeerte*. Amsterdam: H.J. Paris.

- Vollenhoven, D.H.Th. 2000. *Schematische Kaarten; filosofishe concepties in probleemhistorische verband*. (Reds. Bril, K.A. & Boonstra, P.J.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- Von Paltz, J. 1983. *Werke 1: Coelifondina*. (Herausgegeben und bearbeitet von Burger, C. und Stasch, F.) Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Von Rimini, G. 1981. *Werk und Wirkung bis zur Reformation*. (Herausgegeben von Oberman, H.A.). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Von Staupitz, J. 1979. *De exsecutione aeternae praedestinationis*. (Band 14 Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen.) Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Willis, D. 1984. Calvin's use of "substantia". In Neuser, W.H. (ed.). *Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 289-302.
- Zuidema, S.U. 1936a. *De philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*. Hilversum: Schipper.
- Zuidema, S.U. 1936b. Willem van Occam. *Philosophia Reformata*, 1:193-214.
- Zwingli, H. 1953. On the Lord's Supper. In Bromiley, G.W. (ed.). *Zwingli and Bullinger; selected translations with introductions and notes*. Philadelphia: The Westminster Press, pp. 176-238.