

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

---

MISTIEKE LIGGAAM EN KERK  
IN DIE  
NUWE ROOMS-KATOLIEKE TEOLOGIE

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN  
DE HEILIGE GODGELEERDHEID, OP GEZAG VAN DE  
RECTOR MAGNIFICUS Dr. J. WATERINK,  
HOOG- LERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN  
WIJS- BEGEERTE, IN HET OPENBAAR TE  
VERDEDIGEN OP VRIJDAG 1 APRIL 1955 DES  
NAMIDD. 3.30 UUR IN HET MINERVAPAVILJOEN,  
ALBERT HAHNPLANTSOEN 2,  
AMSTERDAM

DOOR

WILLEM DANIEL JONKER

GEBOREN TE LICHTENBURG, Z.-AFRIKA

J. H. KOK N.V. KAMPEN

Vir Bettie, my vrou,  
en Ria, my groot-dogter

## DANKBETUIGING

*In die volgende bladsye word 'n verskraalde samevatting van die arbeid gedurende 'n vreugdevolle en vrugbare verblyf in Nederland aangebied. Noudat ons oor dié tydperk terugkyk, voel ons die behoefte om 'n woord van dank te rig aan almal wat dit vir ons moontlik gemaak het.*

*In die besonder wil ons aan U, hooggeleerde Berkouwer, gewaardeerde Promotor, ons dank betuig vir alles wat U vir ons beteken het. Behalwe die voorligting en leiding wat ons van U by die skrywe van hierdie proefskrif kon ondervind, is dit veral ook die bywoning van U lesings en die persoonlike omgang met U wat ons in baie opsigte verryk het. Spesiaal die wyse waarop U altyd daarin slaag om die dogmatiek aktueel en in beweging te hou, omdat dit onskolasties en op die lewende verkondiging gerig bly, moes ons bewondering opwek.*

*Ook aan die ander professore van die Vrije Universiteit met wie ons studie ons in aanraking gebring het, ons innige dank. Naas hulle kom ons dank ook toe aan die professore van die Teologiese Fakulteit (Afdeling B) van die Universiteit van Pretoria vir die onderrig en belangstelling wat ons van hulle kon ondervind.*

*Die hulp van die personeel van die biblioteek van die Vrije Universiteit, die biblioteek van die Gemeentelike Universiteit van Amsterdam, die Universiteitsbiblioteek van Nijmegen, die biblioteek van die Canisianum te Maastricht, en die biblioteek van die Rooms-Katolieke Groot -Seminarie te Warmond was vir ons van onskatbare waarde.*

*Aan ons ouers en skoonouers kom 'n besondere woord van diepe erkentlikheid vir al hulle liefde, opoffering en gebede toe. Ook aan alle ander lede van ons familie wat ons op soveel wyses en so ruim finansieel en andersins ondersteun het, wil ons graag ons waardering betuig.*

*Graag spreek ons ons dankbaarheid uit teenoor die Kerkraad en gemeente van die N. H. of G. Kerk te Biesjesvlei wat as gemeente en individueel ons studie met finansiële hulp en gebede begelei het.*

*Aan mnr. W. J. G. Lubbe vir sy waardevolle wenke by die voorbereiding van die manuskrip is ons 'n opregte woord van dank verskuldig.*

## INHOUD

INLEIDING	7
DEEL EEN	
CORPUS CHRISTI: DIE MISTIEKE EENHEID MET EN IN CHRISTUS	16
I. Die Eenheid met Christus	16
II, Die Eenheid onderling	63
III. Mistieke Liggaam en Kerk	77
DEEL TWEE	
CORPUS CHRISTI: DIE KERK AS SIGBARE, GEORGANISEERDE LIGGAAM	109
I. Die Kerk as 'n liggaam	109
II Corpus Christi as die sigbare Rooms-Katolieke Kerk	140
DEEL DRIE	
KRITIESE TERUGBLIK	176
RESUME	217
SUMMARY	222
LYS VAN AANGEHAALDE ROOMS-KATOLIEKE WERKE	227

## INLEIDING

Nog nooit tevore is daar in die Rooms-Katolieke teologie so veel en so intensief oor die Kerk as die mistieke liggaam van Christus nagedink as in die tydperk tussen die twee Wêreldoorloë nie. Weliswaar het die mistieke liggaam ook vroeër – byvoorbeeld by Augustinus, Thomas, Möhler en Scheeben – ’n groot rol in die teologie gespeel, maar so beheersend dat dit nie slegs enkele teoloë nie, maar ook ’n hele geslag kon aangryp, was dié leer nooit tevore nie. Veral in die jare na die Eerste Wêreldoorlog het die begrip mistieke liggaam meer as net ’n aanduiding van die Kerk onder andere geword: dit het uitgegroeï tot ’n idee waarin ’n gedesillusioneerde en gemeenskapshongere tydperk die egte warmte van die gemeenskap met God en die broeders beliggaam gevind het. Dit word meer as ’n teologiese “begrip”; dit word uitdrukking van ’n bloedwarm realiteit wat die lewe in sy geheel omvat, uit die sinloosheid ophef en op God en die naaste rig. Daarom kon dit ook ’n rol gaan speel in allerlei verbande, selfs buite die vakteologie om. Dit kon die hele Rooms-Katolieke lewe bevrug en rigting gee, tot in die moraal, die wetenskap en die politiek.

Agter die herlewing van die begrip mistieke liggaam staan ’n omvattende kerklike herlewing wat in daardie jare oor die Rooms-Katolieke wêreld gesprei het. Die nuwe geslag wat na die oorlog opgestaan het, was vervul met die verlange na lewe en gemeenskap, wat op kerklike terrein beteken het ’n verlange na die Kerk as ’n organiese, lewende geheel waarin die enkeling opgeneem is en waarvan hy ’n deel uitmaak. Dit was nie meer genoeg dat die Kerk ’n magtige instituut is wat bo-oor en buite die kerkvolk staan en op ’n hoë en onfeilbare wyse die weg na die ewigheid met sy vermanings en sakramente uitstippel nie: die Kerk het vir die jong geslag weer die gemeenskap geword waarin die lewe van Christus pols.<sup>1</sup> Dit is in die jare dat Romano Guardini sy beroemdgeworde woorde kon neerskrywe: “Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen.”<sup>2</sup> Hierdie woorde het sedertdien ’n triomftog deur die Katolieke literatuur gemaak. Oral leef die besef dat ’n nuwe kerklike bewussyn ontwaak het, en dat daarmee saam nuwe perspektiewe oopgegaan het Besefdie verstaan van die wese van die Kerk.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. J. A. Jungman, *L'Église dans la vie religieuse aujourd'hui in L'Église est une, Hommage à Moehler*, Paris, 1939, 335 vlg.; A. Mayer-Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte*, Theologie und Glaube, XXXIII, 1941, 31.

<sup>2</sup> R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz, 1923, 1.

<sup>3</sup> Vgl. M. J. Congar, *Autour du nouveau de l'ecclésiologie*, La Vie Intellectuelle, XI, t. LXI, 1939, 9; C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln, 1949, 14 vlg.; H. de Lubac, *Méditation sur L'Église*, Paris, 1953, 73 vlg.; K. Guggisberg, *Moderne Strömungen in der katholischen Theologie*, in *Strömungen im modernen Katholizismus*, Zollikon-Zürich, 1953, 12 vlg.; Max Pribilla, *Vom Ringen um die Kirche*, Stimmen der Zeit, Bd. 124, 1932/1933, 289 vlg.

[1] Vgl. J. A. Jungman, *L'Église dans la vie religieuse aujourd'hui in L'Église est une, Hommage à Moehler*, Paris, 1939, 335 vlg.; A. Mayer-Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte*, Theologie und Glaube, XXXIII, 1941, 31.

In jeugdige begeesterdheid word in dié tyd gespreek oor ons eeu as “die eeu van die Kerk”, en van die herontdekking van die kerkbegrip waaruit die oer-Christendom geleef het.<sup>4</sup> Die Kerk is die mistieke liggaam van Christus waarvan Hy die Hoof is, die Kerk is die volheid van Hom wat alles in almal vervul. Die eerste twintig jaar na die Eerste Wêreldoorlog word gekenmerk deur ’n onvermoeide ywer om in steeds weer wisselende formulerings uitdrukking te gee aan die inhoud van die begrip mistieke liggaam, die een begrip waarin die jonger geslag die wese van die Kerk volkome uitgedruk sien. Gevoed uit die studie van die Skrif en die Vaders en ondersteun deur die groeiende liturgiese beweging, groei hierdie worsteling met die begrip mistieke liggaam uit tot ’n hele rigting in die Rooms-Katolieke teologie.<sup>5</sup>

Van die begin af was dit duidelik dat die nuwe siening op die Kerk met baie van die ingewortelde idees in die Rooms-Katolieke ekklesiologie wat sedert die Reformasie opgekom het, nie genoeg kon neem nie. In die stryd teen die Protestantisme het die Rooms-Katolieke ekklesiologie hom naamlik al meer teruggetrek op ’n apologetiese standpunt en die sigbare en uiterlike aspekte van die Kerk na vore gebring ten koste van die innerlike en mistieke elemente in die wese van die Kerk. Dit gaan selfs so ver dat die definisie wat Bellarminus van die Kerk gegee het en wat tot in ons tyd die beheersende definisie van die Kerk in die Rooms-Katolieke teologie gebly het, van geen enkele onsigbare element melding maak nie, maar die wese van die Kerk slegs vanuit die sigbare faktore bepaal. Die Kerk, sê Bellarminus, is die “coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Christi in terris vicarii, Romani Pontificis.”<sup>6</sup> Bellarminus weet wel dat hy daarmee alleen die “minimum-vereiste” van wat Kerk is, genoem het, maar in sy apologetiese posisie teenoor die Reformasie bly hy op die standpunt staan dat die Rooms-Katolieke Kerk nie soos die “sektariese” rigtings – waarvan hy ’n hele reeks opnoem – die toebehoort tot die Kerk in enige “virtus interna” soek nie, maar in die uiterlike faktore van belydenis, sakramentsgebruik en onderwerping aan die pous.<sup>7</sup> En op hierdie wyse word die Rooms-Katolieke ekklesiologie vasgelê op ’n uiterlikheid waarby van die innerlike lewe van die Kerk feitlik niks meer gemerk kan word nie.

Teen hierdie eensydigheid kom die nuwe generasie in opstand. Vir hulle gevoel kan die

<sup>4</sup> Vgl. Mayer-Pfannholz, a. w., 23-24; Feckes, a. w., 25, 36; J. A. Jungmann, *Alte Kirche und Gegenwartskirche in der Liturgischen Bewegung*, Theol.-Prakt. Quartalschrift, 86, 1933, 716 vlg

<sup>5</sup> Vgl. L. Bouyer, *Où en est la théologie du Corps Mystique?* Revue des Sciences Religieuses, XXII, 1948, 315vlg.

<sup>6</sup> *Roberti Bellarmini Opera Omnia*, ed. J. Fevre, Paris, 1870, II, liber III, c. II (p. 317).

<sup>7</sup> *Ibid.*, ald. (p. 318), vgl. c. X (p. 341).

wese van die Kerk nie so reglynig vanuit die sigbare gedefinieer word nie. Die klem op die sigbare en juridiese faktore en die apologetiese instelling van die ekklesiologie kon wel op 'n bepaalde tydstip sy nut gehad het, maar dit is volgens die oordeel van die nuwe geslag tog reaksionêr en eensydig, en mis die omvattende karakter wat wesenlik

is vir die Katolieke teologie.<sup>8</sup> Spesiaal teen die definisie van Bellarminus word die kritiek gerig, en die roep klink om eens en vir altyd die ekklesiologie los te maak uit die moordende omstrengeling van die apologetiek en voluit dogmaties oor die Kerk te gaan spreek.<sup>9</sup> Die apologetiese behandeling van die ekklesiologie het noodwendig meegebring dat die Kerk as 'n "religiöse Zweck- und Rechtsanstalt" gesien word, terwyl die mistieke lewe van die Kerk, alles wat agter die tas- en sigbare instituut van die Kerk staan, nie meer onmiddellik ondervind is nie.<sup>10</sup> Juis daarteenoor wil die nuwe geslag die aandag minder op die sigbare en organisatoriese elemente in die Kerk rig.<sup>11</sup> Hulle wil die Kerk weer sien as "der van Heilandskräfte Jesu durchwirkte Leib."<sup>12</sup> Hulle wil die Kerk sien as 'n lewensgemeenskap, vervul met die lewe van Christus sélf, gedrenk met die Gees van liefde en eenheid wat die Gees van Christus is. Hulle is minder daarin geïnteresseerd dat die Kerk 'n *societas perfecta* en 'n onfeilbare heilsinstituut is, as dat dit 'n volk is, 'n *communio sanctorum*, 'n gemeenskap verbonde in die eenheid met en in Christus. Meer as ooit staan die verlange na 'n direkte, onmiddellike eenheid met Christus in sy liggaam op die voorgrond. Die Kerk wat ontwaak het in die siele, was die Kerk in sy hoedanigheid as die liggaam van Christus, die Kerk as die lewe van die God-mens op aarde.

\* \* \*

Op tweërlei wyse bedreig hierdie nuwe kerklike bewussyn die tradisionele Rooms-Katolieke ekklesiologie. Eerstens deurdat hier 'n verstaan van die *corpus Christi* vanuit die mistiek, of liever: die hipertrofie van die mistiek dreig, en tweedens – in noue samehang met die eerste – deurdat hier 'n verstaan van die Kerk vanuit die innerlike faktore dreig, waarby nie meer voldoende ruimte oorbly vir die Kerk as 'n sigbare, hiërargiese heilsinstituut nie.

Wat die eerste betref, is dit duidelik dat Rome nie die mistiek as sodanig 'n bedreiging sou vind nie. Rome ag dit intendeel een van sy kosbaarste besittings. Die gevaar bestaan egter dat 'n oorbeklemtoning van die mistiek die onmiddellike eenheid met Christus so op die spits kan drywe, dat die distansie tussen Christus en die gelowige wat nog in hierdie eeu bestaan, weggeruim word. Dan kan die bedeling van die Kerk, wat per slot van rekening die bedeling van die "middellike eenheid" met Christus is, nie meer na waarde geskat word nie. Vir Rome is dit 'n simptoom van "valse" mistiek wanneer die intimiteit

<sup>8</sup> Vgl. J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, Scholastik, X, 1935, 3; G. Philips, *De Heilige Kerk*, Mechelen-Amsterdam, 1935, 94, 95; M. Congar, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, La Vie Intellectuelle, VI, t. XXIX, 1934, 321; *ibid.*, *La Pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*, Irenikon, XII, 1935, 321; *ibid.*, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, 1953, 54, 60; F. Grivec, *De Corpore Christi mystico, Quaestiones methodicae*, Acta Academiae Velehradensis, XIII, 1937, 124 vlg.; H. de Lubac, *Catholicisme*<sup>5</sup>, Paris, 1952, 272-273; J. Heller, *Die Soziologische Struktur der Kirche*, Hochland XXIX, 1931/1932, II, 458-459.

<sup>9</sup> Vgl. A. Stolz, *Neue Literatur zur Lehre von der Kirche*, Divus Thomas Frib., XII, 1934, 350 vlg.; *De Ecclesia*, Freiburg i Br., 1939, Introductio, 1 vlg.; D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*<sup>3</sup>, Salzburg, 1950, 570.

<sup>10</sup> Vgl. Guardini, a.w., 5.

<sup>11</sup> H. J. H. M. Fortmann, *De Encycliek "Mystici Corporis"*, Nedl. Kath. Stemmen, 42, 1946, 4.

<sup>12</sup> K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*<sup>6</sup>, Düsseldorf, 1931, 24.

met Christus, spesiaal toegespits op die enkeling – al of nie in kommunale verband – daartoe neig om die realiteit van die Kerk en die heilsmiddele te relativeer. Word hierdie eenheid met Christus nou nog spesifiek na aanleiding van die corpus Christi op die voorgrond gestel, dan kan dit ook meebring dat die Kerk, wat immers die liggaam van Christus is, in die mistiek opgelos word.

Dit bring ons by die tweede vorm van bedreiging wat in verband staan met die vraag na die verhouding van die mistieke liggaam tot die Kerk. Die vraag is naamlik of 'n kerkbegrip wat vanuit die mistiek opgebou is, nog ten volle reg kan laat geskied aan die kerkbegrip van die tradisionele Katolieke teologie, en of daar nie essensiële elemente verlore gaan wat vir Rome onontbeerlik is nie. Val die idee van die mistieke liggaam wat 'n hele geslag kon besiel en verower, omdat dit uitdrukking gee aan die gemeenskapsideaal wat vir 'n ontwrigte tyd so lokkend was, sonder meer saam met die voorstelling van die Rooms-Katolieke Kerk as *societas perfecta* ? Die opkomende geslag wat so skerp krities kon staan teenoor die apologetiese en eensydige ekklesiologie van die verlede, het blykbaar anders daarvoor geoordeel. Maar as dit die geval is, beteken dit dan nie dat die Kerk in die nuwe corpus-Christi-teologie gesien word as genade-gemeenskap en nie meer onvoorwaardelik as hiërargiese organisasie nie? Wat is eintlik die verhouding van die genadegemeenskap tot die sigbare Rooms-Katolieke Kerk ?

In hierdie vraag staan die problematiese van die vernuwing van die Rooms-Katolieke ekklesiologie lewensgroot voor ons. Daarop loop ook die problematiek van die vraag na die mistieke inhoud van die begrip *corpus Christi* uiteindelik uit. Tog is dit geen problematiek wat gedurende die afgelope dertig jaar vir die eerste keer die aandag van die Rooms-Katolieke ekklesiologie vra nie. Ons staan hier eintlik voor die diepste probleem van die Rooms-Katolieke ekklesiologie as sodanig. Met hierdie probleem het Rome deur die eeue geworstel. Op al die beslissende punte in die geskiedenis waarby die vraag wat die Kerk wesenlik is, in die brandpunt gestaan het, het dit om 'n worsteling met die probleem gegaan. *Dit is die probleem van die verhouding van Kerk en genade.* In die stryd teen die Montaniste, Novatianus en die Donatiste, die stryd teen die Middeleeuse sektes, teen Wyclif, Hus en die Reformasie, en eindelik nog in die Jansenistiese stryd, het dit, al was dit telkens in 'n ander vorm, om hierdie probleem gegaan. Ons gaan nie hier in op die suiwerheid of onsuiverheid van die posisies van diegene wat in al hierdie gevalle die Rooms-Katolieke ekklesiologie voor 'n beslissing gestel het nie. Feit is egter dat Rome deur al die beslissings heen 'n ekklesiologiese standpunt opgebou het wat 'n gekompliseerde karakter dra.

Rome wil naamlik tweërlei posisie in die ekklesiologie handhaaf. Aan die eenkant wil Rome die Kerk vanuit die genade verstaan. Die uitgangspunt is dan die verlossing en die heil wat in Christus is, en die Kerk is die nuwe volk van God, die Israel van die Nuwe Verbond, die geroepe heiliges in Christus Jesus, die vergadering van verlostes. Die wesenlike vir die Kerk is dan die deelname in die genade. Waar die genade is, daar is die Kerk.

Aan die ander kant wil Rome egter ook handhaaf dat slegs die histories-geworde, sigbare Rooms-Katolieke Kerk die ware Kerk van Christus is. Om dit te staaf, word heengewys na



die wettigheid van die Kerk van Rome as die Kerk wat die *successio apostolica* besit en daarom die Kerk is wat deur Christus gewil en gestig, en op die fondamentsteen Petrus gebou is. Uit hierdie gesigspunt beskou, is die Kerk dus nie daar waar in die genade gedeel word nie, maar daar waar Petrus is. Die Kerk is dan nie die vergadering van verlostes nie, maar die vergadering van mense wat aan die Roomse Kerk behoort.<sup>13</sup>

Ons kan die eerste die dogmatiese grondvorm van die ekklesiologie noem, omdat daarin suiwer dogmatiese gesigspunte ter sprake kom. Wie op dogmatiese standpunt gaan staan en oor die Kerk vanuit die Christologie, die Pneumatologie en die leer van die regverdiging gaan spreek, moet noodwendig die Kerk as vrug van die heilswerk van Christus verstaan, en dus tot die uitspraak kom: *ubi gratia, ibi ecclesia*. Daarenteen kan ons die tweede grondvorm die *apologetiese* of *historiese* grondvorm noem, omdat daarin hoofsaaklik apologetiese gesigspunte aan die orde kom. Hier word uitgegaan van die bewysbare wettigheid van die bestaande Rooms-Katolieke Kerk as die kerk wat in historiese kontinuïteit met die Kerk van die apostels staan, en op grond van allerlei apologetiese en historiese redenasies lui die gevolgtrekking: *ubi Petrus, ibi ecclesia*.

Hierdie twee grondvorme van die Rooms-Katolieke ekklesiologie – *ubi gratia, ibi ecclesia* en *ubi Petrus, ibi ecclesia* – kom in die gangbare leer aangaande die Kerk verbonde voor. Dit beteken egter nie dat hulle volkome met mekaar versoen is nie. Die probleem van die Rooms-Katolieke ekklesiologie is (en was deur die eeue) juis dat hierdie twee grondvorme met mekaar in spanning verkeer. Albei wil normatief vir die ekklesiologie wees. Albei kan egter nie tegelyk in die ekklesiologie heers nie. 'n Ewewigtige leer aangaande die Kerk vereis één beheersende beginsel waaraan die ander ondergeskik gemaak moet word. Rome verkeer dus ekklesiologies in die posisie dat hy moet kies tussen die primaat van die genade en die primaat van die historiese beginsel. Hy weier egter om 'n finale keuse te doen en verkies die weg van versoening. Maar elke poging tot versoening van die twee grondvorme beteken ipso facto 'n keuse in die een of ander rigting, en loop gevaar om bepaalde elemente van die grondvorm wat nie die primaat kry nie, te verwaarloos.

Die algemeen-gangbare wyse waarop Rome die twee grondvorme verbind, doen 'n keuse vir die primaat van die historiese beginsel. \Die heil word verkoppel aan Petrus en sy opvolgers.<sup>14</sup> Petrus is die prins onder die apostels, aan hom is die sleutels van die hemelryk gegee. Wat hy op aarde bind, sal in die hemel gebonde wees. Uit hierdie verbondenheid van die heil aan Petrus en sy opvolgers, konkludeer Rome: *extra ecclesiam nulla salus*, en bedoel daarmee: buite die Rooms-Katolieke Kerk, die Kerk van Petrus, is geen saligheid nie. Indien iemand die genade deelagtig moet word, dan kan dit slegs plaasvind deur die werksaamheid van Petrus

---

<sup>13</sup> Die reeds aangehaalde definisie van Bellarminus is die volledigste uitdrukking van hierdie gesigspunt. Waar mense verbind is deur die simboliese, die liturgiese en die hiërargiese band (die *wettige* hiërargiese band!) bestaan die Kerk. Vgl. A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi*, Wien, 1950, 185; A. Hagen, *Die Kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg, 1938, 7.

<sup>14</sup> Vgl. *Constitutio de Ecclesia Christi* van die Vatikaanse Konsilie, Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1822-1825.

en sy opvolgers. Die Kerk van Rome alleen is die ware uitdeler van die heil en sit op hierdie wyse die heilbringende verlossingswerk van Christus voort.<sup>15</sup> Dit is duidelik dat albei die grondvorme van die ekklesiologie dus hier ter sprake kom: *ubi Petrus, ibi ecclesia*, omdat Petrus – en in hom die hele histories-geworde Rooms-Katolieke Kerk – op ’n geoutoriseerde en onfeilbare wyse die heil kan aanbied; *ubi gratia, ibi ecclesia*, omdat Petrus en die instituut van die Rooms-Katolieke Kerk die heil aanbied. Die historiese beginsel neem dus die leidende rol, maar die dogmatiese gegewens word op so ’n wyse ingeknoop in die historiese beskouing, dat aangetoon word dat die Kerk juis in sy historiese gestalte deur-en-deur Christologies en Pneumatologies bepaald is, en as bemiddelaar van die heil weselik sakramenteel van aard is. Op hierdie wyse skyn die dogmatiese en historiese grondvorme volkome met mekaar versoen te wees.<sup>16</sup>

Wie die rustige wyse gadeslaan waarop daar in offisiële Rooms-Katolieke dokumente oor die Kerk gespreek word, mag by die eerste ontmoeting die indruk kry dat Rome die probleem genade-Kerk volledig opgelos, en die dogmatiese en historiese gesigspunt volkome versoen het. In werklikheid is dit egter slegs skyn, en het Rome dit nie opgelos nie. Dit moet ook betwyfel word of daar ooit enige moontlikheid sal bestaan om dit bevredigend op te los, sonder om met ’n groot stuk van die Tradisie te breek. In die vorm waarin ons die versoening van die twee grondvorme voor ons het, geskied die versoening ten koste van die dogmatiese grondvorm. Die *ubia gratia, ibi ecclesia* kom wel ter sprake, maar dit is duidelik dat hier op ’n ander wyse oor die heil gespreek word as wanneer sonder meer gesê word dat die Kerk daar is, waar in die genade gedeel word. Onder die leidende gesigspunt *ubi Petrus, ibi ecclesia* word dit deur Rome op so ’n wyse gekwalifiseer dat die genade hier slegs ter sprake kom as aanbod van die genade. Die Kerk waarvan sprake is, is die histories-geworde instituut wat die heil onafgebroke aanbied. Die vergadering van diegene wat aan hierdie instituut behoort, en wat gevolglik die moontlikheid het om die genade deelagtig te word, vorm die ware Kerk van Christus. Indien aanvaar kon word dat die sigbare lidmaatskap aan die Rooms-Katolieke Kerk vir alle lidmate ook daadwerklik die verlossing meebring, dan sou die twee grondvorme presies saamgeval het. Dit is egter ’n onomstootlike waarheid wat nog nooit deur Rome geloën is nie, dat daar baie lidmate van die sigbare Kerk is wat nie in die genade deel nie, en dus ook nie tot die vergadering van die verlostes behoort nie. Dit is juis omdat Rome van hierdie feit uitgaan, dat hy die voorwaarde vir die toebehoort tot die Kerk nie soek in enige “virtus interna” nie, maar in die sigbare faktore van die lidmaatskap aan die Rooms-Katolieke Kerk. Indien Rome die besit van die genade as ’n voorwaarde vir die toebehoort tot die Kerk sou stel, sou dit dus onmoontlik

<sup>15</sup> Denzinger, 1821.

<sup>16</sup> J. N. Bakhuizen van den Brink, *Kerk en Kerkrecht in het Rooms-Katholicisme*, Vox Theologica, XII, 94 vlg. wys daarop hoedat die twee motiewe, die dogmatiese en die historiese, telkens in die Rooms-Katolieke ekklesiologie saamvloei. “Wij hebben dus te maken met een identificatie van de Kerk van het Credo en de historische Kerk, waaruit een zuiver sacramentele ekklesiologie ontstaat.” (94) Ook Th. Werdermann, *Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Calvinstudien, Leipzig, 1909, 271-272 wys op die twee elemente wat in die Rooms-Katolieke ekklesiologie verbind word.

wees om te bly handhaaf dat al die lidmate van die sigbare Rooms-Katolieke Kerk tot die Kerk in eintlike sin gereken moet word. Om aan hierdie konsekwensie te ontkom, word die Kerk nie in die eerste plek as die somtotaal van verlostes beskou nie, maar as die heilbringende instituut wat in staat is om die heil uit te deel aan almal wat daaraan verbind is. Kerk is gevolglik nie die somtotaal van verlostes nie, maar die somtotaal van diegene wat aan die Rooms-Katolieke Kerk behoort en dus die hoogste moontlike potensie het om gered te word. Op hierdie wyse dreig die deelname aan die heil egter om op so 'n wyse deur die sigbare lidmaatskap oorskadu te word, dat dit iets toevalligs word wat by die lidmaatskap aan die Kerk kan voorkom, maar nie hoof voor te kom nie. Dit is die stand van sake wat in die definisie van Bellarminus na vore tree.

Intussen is dit egter duidelik dat Rome nie konsekwent net daarby wil bly nie. By alles wat oor die Kerk as instituut gesê word, wil Rome ruimte daarvoor oophou om oor die Kerk “van binne uit” te gaan spreek en dit dan te sien as die gemeenskap van diegene wat in die genade deel.<sup>17</sup> In die praktyk word dikwels oor die Kerk eenvoudig gespreek asof dit die *communio sanctorum* is. Rome wil naamlik die charitologiese karakter van die Kerk handhaaf. Die deelname aan die heil is nie iets so toevalligs vir die Kerk as wat Bellarminus se definisie kan laat vermoed nie. Die Kerk is vir Rome 'n sigbare-onsigbare grootheid wat nooit sonder regverdiges, heiliges, uitverkorenes en begenadigdes sal wees nie.<sup>18</sup> Die heiligheid van die Kerk behels ook 'n heiligheid *in sy lede*.<sup>19</sup> Al die lede van die Kerk word eenmaal in die doop geheilig – tensy daar doelbewus 'n obex gestel word – en baie bring dit tot 'n hoë volmaaktheid. Natuurlik beweer Rome nie dat alle gedooptes ook werklik die verlossing deelagtig word nie – die doopsgenade kan verloor word – maar in normale gevalle lyf die doop by Christus in en die ander sakramente vul die doopsgenade aan. Die bedoeling van Rome is dat die Kerk die gemeenskap van geheiligdes moet wees.<sup>20</sup> Vandaar dat geleer word dat diegene wat in die genade deel, op 'n vollediger wyse as “die sondaars” lede van die Kerk is.<sup>21</sup>

Uit hierdie dinge blyk dat die *ubi gratia, ibi ecclesia* hom nie so maklik laat verdring nie. Hoe weinig hy ook 'n staanplek in die definisie van die Kerk gegun word, hy laat hom agterna tog weer geld in die denke oor die Kerk, sodat die skynbare versoening van die twee grondvorme op

<sup>17</sup> Vgl. J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Église*, Paris, 1947, 6.

<sup>18</sup> Vgl. Mitterer, a. w., 186.

<sup>19</sup> S. Fraghi, *De Membris Ecclesiae*, Romae, 1937, 50.

<sup>20</sup> Die idee dat die Kerk die *communio sanctorum* is, leef deur al die eeue nog in die Rooms-Katolieke Kerk voort, al is die omskrywing ook nie as definisie van die Kerk vir Rome aanvaarbaar nie. Die Roomse kerkbegrip ken verskillende vlakke, en een daarvan is die Kerk as die *communio sanctorum*. Vgl. Feuling, a. w., 570; W. Wagner, *Die Kirche als Corpus mysticum beim Jungen Luther*, Zeitschr. für katholische Theologie, 61, 1937, 48-49. Iets daarvan leef ook nog na in die opvatting dat die eucharistie slegs bedoel is vir diegene wat in staat van genade verkeer, vgl. B. Welzel, *Eucharistie en Mystiek Lichaam van Christus*, Amsterdam, 1938, 71.

<sup>21</sup> Vgl. S. Fraghi, a. w., 56: „peccatores non pertinent *perfecto modo* ad Ecclesiam, quia non habent gratiam sanctificantem”. Reeds Bellarminus onderskei tussen die liggaam en die siel van die Kerk, en laat die sondaars slegs aan die liggaam van die Kerk behoort, nie aan die siel nie, sodat hulle op 'n ander wyse tot die Kerk behoort as die geregverdigdes, vgl. a. w., II, III, C. II (p. 318) en C. IX (p. 333).

bepaalde punte deurbreek word. Daar is veral één punt waaruit duidelik blyk dat Rome nog nie ’n volkome versoening tussen die twee grondvorme bewerk het nie. Dit is die leer dat die strydende en die triomferende Kerk twee dele van één en dieselfde Kerk is.<sup>22</sup> Dit is egter duidelik dat die triomferende Kerk nie alleen gewese lede van die Rooms-Katolieke Kerk omvat nie, maar almal wat gered is vanaf Abel (Adam) en selfs die engele. Buitendien bestaan die triomferende Kerk slegs uit diegene wat werklik deel in die heil, en dit val – ook vir Rome – saam met die *corpus praedestinatorum*.<sup>23</sup> Die vraag is nou egter waarom die begrip kerk by die triomferende Kerk deur die predestinasie en die deelname aan die heil bepaal word, sodat die grense van die Kerk daar saamval met die deelname aan die heil en die uitverkiesing, terwyl dit vir die strydende Kerk – wat daarmee één Kerk vorm – nie die geval is nie. Hier stuit elke poging tot versoening van die twee grondvorme op onoorkombare moeilikhede, tensy aanvaar word dat die sigbare, Rooms-Katolieke Kerk slegs ’n middel is in diens van die doel, die eintlike Kerk, die gemeenskap van verlostes. Maar sou Rome dit aanvaar, dan dreig die gevaar dat die Rooms-Katolieke Kerk nie gesien kan word as die eintlike Kerk nie, maar as ’n instrument in diens van die eintlike Kerk. Lidmaatskap aan die Rooms-Katolieke Kerk is dan slegs potensiele lidmaatskap aan die eintlike Kerk, en dit word eers werklike lidmaatskap aan die eintlike Kerk wanneer die heilsmiddele blywende effek uitwerk. Daarmee sou Rome egter ’n hele skrede vorder op die weg na die onderskeiding tussen ’n regskerk en ’n liefdeskerk, die eintlike Kerk, die gemeenskap van verlostes. Daarmee sou ook ’n hele skrede gevorder wees op die weg na die onderskeiding tussen ’n sigbare en ’n onsigbare Kerk waarin die Rooms-Katolieke Kerk as die sigbare Kerk slegtes en goeies naas mekaar bevat, omdat die heilsmiddels nie by almal effek het nie, terwyl die onsigbare Kerk die eintlike Kerk binne die Kerk is. Is hierdie onderskeiding egter eenmaal aanvaar, dan beteken dit dat die wese van die Kerk in die onsigbare genade geleë is, dat deelname in die genade normatief word in die beantwoording van die vraag na waar die Kerk is, en dat die Roomse Kerk sy aanspraak dat hy juis in sy sigbaarheid en in sy gemengde karakter die Kerk is, bedreig sal sien. Dit verbaas ons nie dat Rome telkens in die geskiedenis verbete geveg het teen enige denkbeeld wat in die ekklesiologie die “onsekere” gesigspunt van die deelname in die genade beheersend wou maak nie. Dit verswak vir Rome onvoorwaardelik die betekenis van die histories-geworde heilsinstituut, en loop daarop uit dat die Kerk nie gebonde is aan die sigbare en tasbare pous en sakramente nie, maar aan die onberekenbare faktor, die deelname aan die heil. Daarom is dit ook dat Rome, met alle erkenning van die feit dat die *ecclesia triumphans* alleen uit die uitverkorenes bestaan, en met die erkenning dat die *ecclesia triumphans* en die *ecclesia militans* één Kerk is, steeds elke konsekwensie afwys en staande hou dat die grense van die

<sup>22</sup> Vgl. *Catechismus Romanus*, I, 10,5: *Ecclesiae autem duae potissimum sunt partes, quarum altera triumphans, altera militans vocatur. Vgl. 6: Neque idcirco tamen duas esse ecclesias censendum est; sed eiusdem ecclesiae ... partes duae sunt.*

<sup>23</sup> Vgl. P. Vooght, *Église et Corps Mystique. Les Erreurs de Jean Huss sur les Prédestinés*, Irenikon, XXVI, 1953, 238 vlg.

Kerk in sy aardse bedeling nie bepaal word deur die deelname in die heil nie.<sup>24</sup>

Die worsteling met die leer van die mistieke liggaam van Christus in die tydperk tussen die twee Wêreldoorloë stel ons voor dieselfde probleem van die Rooms-Katolieke ekklesiologie. Die vraag na wat die aard van die liggaam van Christus is, is opnuut die vraag na die verhouding van die Kerk tot die genade. Die jonger geslag het die mistieke liggaam as 'n genade-grootheid gaan verstaan, as 'n gemeenskap met en in Christus. Begrypplikerwyse het dit die hele ekklesiologie in beweging gebring. Reaksie daarop was onvermydelik. Die verdediging van die tradisionele posisies het noodsaaklik geword. So ontstaan daar om die begrip *corpus Christi mysticum* 'n kortgeding wat uitermate insiggewend is.

\* \* \*

Die volgende bladsye wil 'n kritiese uiteensetting bied van die hoofmomente van die worsteling met die *corpus Christi mysticum* in die nuwe Rooms-Katolieke teologie. Daarby word nie gestrewe na 'n historiese weergawe van die diskussie om die vraagstuk, sodat die verskillende werke wat ons aandag vra, in chronologiese volgorde behandel sou moet word nie, maar daar word alleen 'n poging gedoen om wat struktureel saamhoort, saam te groepeer, ten einde in 'n kort bestek die grootste moontlike mate van oorsigtelikheid te bereik.

As basis van indeling neem ons die problematiek wat opgesluit lê in die verhouding van die genade (die mistieke lewe van die gelowiges) tot die Kerk. In die *eerste deel* word gehandel oor die “mistieke interpretasie” van die leer van die liggaam van Christus, waaronder verstaan word dat die eenheid van die Kerk met en in Christus as die beheersende waarheid van die leer na vore tree. Daaronder word dan veral gewys op die verskillende wyses waarop die eenheid met en in Christus verstaan word, met as eindpunt die volledige identiteit van Christus en die gelowiges in 'n realistiese mistiek, terwyl vervolgens gelet word op die weg wat vanhier uit gevind word na die sigbare Rooms-Katolieke Kerk. In die *tweede deel* handel ons oor die “kerklike interpretasie” van die leer van die liggaam van Christus, waaronder na vore gebring word dat die *corpus Christi* sonder meer die sigbare, hiërargiese Rooms-Katolieke Kerk is. Daaronder kom veral die vraag aan die orde in watter opsigte die Rooms-Katolieke Kerk die mistieke liggaam van Christus kan heet en hoe die genade-lewe van die gelowiges in verband met die lidmaatskap aan die sigbare Kerk staan. In die *derde deel* word in 'n kritiese terugblik enkele belangrike punte in die Rooms-Katolieke visie op die liggaam van Christus met die getuienis van die Skrif en die Reformasie gekonfronteer.

---

<sup>24</sup> Vandaar dat Rome so verbete veg vir die gemengde karakter van die Kerk in hierdie bedeling. Naas die begenadigdes behoort ook die sondaars tot die Kerk as werklike lede, vgl. *Catechismus Romanus*, I, 10, 7-8, en die veroordeling van die stellings van Quesnel, Denzinger, 1422-1428. Die vraag na die lidmaatskap van die “sondaars” aan die Kerk raak die hartaar van Rome se ekklesiologie.

DEEL EEN

CORPUS CHRISTI:  
DIE MISTIEKE EENHEID MET EN IN CHRISTUS

HOOFSTUK I

**DIE EENHEID MET CHRISTUS**

I

Die herlewing van die leer van die mistieke liggaam in die Rooms-Katolieke teologie na die Eerste Wêreldoorlog word gedra deur die opvatting dat die leer uitdrukking gee aan die innige, mistieke eenheid tussen Christus en die gelowiges. Die begeerte na dieper geestelike lewe en die hunkering na 'n beleving van die eenheid met Christus self is tiperend vir die wending in die geestelike klimaat wat in die begin van die twintigerjare in die Katolieke wêreld intree.<sup>1</sup> Vir sy dogmatiese uitdrukking kon hierdie geestelike vernuwing geen gelukkiger keuse doen as die leer van die mistieke liggaam van Christus nie. Daarin kon dit alle aandag op Christus self toespits,<sup>2</sup> en tog terselfdertyd meer hê as wat die Christologie alleen bied: die ingesluit-wees van die Kerk in die Christologiese heilsgeheim.

Wat Paulus oor die liggaam van Christus sê, word dus verstaan as uitsprake oor die verbondenheid van die Kerk met Christus. Dat Paulus alleen maar sou bedoel om, in aansluiting by die algemene, populêr-wysgerige spraakgebruik van sy dae die Kerk as 'n organisme te teken, is by hierdie siening op die corpus Christi volkome onaanvaarbaar.<sup>3</sup> Hoogstens kan miskien toegegee word dat Paulus sy uitgangspunt in die bekende organisme-idee geneem het, of dat hy, wat die uiterlike vorm betref, aanknoop by die Griekse spraakgebruik,<sup>4</sup> maar die wesenlike van wat Paulus sê, is tog nie dat die Kerk 'n organisme is in die sin waarin die Grieke dit verstaan het nie. Wikenhauser gaan uitvoerig op die vergelyking

---

<sup>1</sup> Vgl. O. Cohausz, *Wendungen im katholisch-theologischen Geistesleben*, Theol. Prakt. Quartalschrift, XC, 1937, 193 vlg.

<sup>2</sup> M. J. Congar, *Autour du renouveau de l'ecclésiologie*, 10, 11.

<sup>3</sup> Vgl. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster i. W., 1937, 84 vlg., 87, 129; E. B. Allo, *Vivre et Penser*, III, 1943-44, 148; E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*<sup>3</sup>, Bruxelles-Paris, 1951, I, 114 vlg.

<sup>4</sup> Vgl. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*,<sup>2</sup> Paris, 1948, 186-187, 204; L. Malevez, *L'Église, Corps du Christ*, Science Religieuse, 1944, 27-29, 82-83; W. Goossens, *L'Église, Corps du Christ d'après Saint Paul*,<sup>2</sup> Paris, 1949, 80 vlg.; P. Benoit, *Revue Biblique* XLVII, 1938, 117-119 en *L'Horizon Paulinien de l'Épître aux Éphésiens*, *Revue Biblique*, XLVI, 1937, 342 vlg., 506 vlg.; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br., 1939, 304 vlg.

van die leer van Paulus met die Griekse organisme-gedagte in, en hy kom tot die gevolgtrekking dat die twee dinge wesensverskillend is. Volgens hom ken Paulus nóg in die gevangenskapsbriewe (Efesiërs, Kolossense) nóg in die hoofbriewe (Romeine, 1 Korinthiërs) die idee van 'n selfstandige organisme waarvan die dele harmonies saamwerk tot nut van die geheel.<sup>5</sup> Daarby is dit volgens hom ook nie só dat Paulus die gelowiges in hulle eenheid *vergelyk* met 'n liggaam nie (wat 'n essensiële trek van die organisme-idee sou wees), maar Paulus konstateer eenvoudig dat die gelowiges die liggaam van Christus *is*.<sup>6</sup> As Paulus in die hoofbriewe (veral Rom. 12 en 1 Kor. 12) op 'n wyse spreek wat sterk herinner aan die Griekse vergelyking van 'n geordende gemeenskap met 'n liggaam, dan is dit bloot om die klem te lê op die eenheid van die gemeente,<sup>7</sup> of die noodwendige verskeidenheid van genadegawes in die gemeente.<sup>8</sup> Ook dan bly dit egter nog 'n ondergeskikte gedagte.

Wanneer Paulus oor die liggaam van Christus spreek, het hy volgens hierdie siening die lewenseenheid van die gelowiges met Christus op die oog.<sup>9</sup> Selfs met inagneming van die verskille wat daar tussen die hoof en gevangenskapsbriewe bestaan, heers die oortuiging dat Paulus reeds vanaf die eerste keer dat hy die idee van die liggaam van Christus aandui (1 Kor. 6: 15), die bedoeling gehad het om spesiaal die hegte eenheid met Christus daarmee uit te druk.<sup>10</sup> Selfs nie eers die idee van die onderlinge eenheid van die gelowiges staan daarby op die voorgrond nie, maar bly sekondêr teenoor die fundamentele idee van die eenheid met Christus.<sup>11</sup>

So gesien, bevat die uitsprake oor die liggaam van Christus die sentrale idee van Paulus se boodskap. Paulus se hele prediking was eintlik 'n worsteling om uitdrukking te gee aan die waarheid van die geheimsinnige identifikasie van Christus met sy Kerk, die waarheid wat aan hom geopenbaar is op die moment van sy bekering op die Damaskuspad, toe Christus vir hom gesê het: "Saul, Saul, waarom vervolg jy My?" (Hand. 9: 4).<sup>12</sup> Volgens Allo lê in hierdie uitspraak, waarin Christus die eenheid wat daar tussen Hom en die gelowiges bestaan, skerp op Paulus se bewussyn afgedruk het, reeds Paulus se hele ekklesiologie – die leer van

<sup>5</sup> A. Wikenhauser, *Die Kirche*, 87, 187.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 99, 100; vgl. ook Malevez, a. w., 30.

<sup>7</sup> Cerfaux, a. w., 187.

<sup>8</sup> Wikenhauser, a. w., 99, 129.

<sup>9</sup> Wikenhauser, *Die Kirche*, 88: "Paulus will durch den Begriff Leib Christi in erster Linie die Einheit der Gläubigen mit Christus, die Erlösten mit dem Erlöser zum Ausdruck bringen. Man darf nie vergessen, dass er die Kirche nicht einfachhin als Leib, sondern als Leib *Christi* bezeichnet." Vgl. E. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, XIX e.v.; H. Bleienstein, *Der mystische Christus der Heiligen Schrift*, Zeitschr. für Ascese und Mystik, IX, 1934, 196; A. Stolz, *De Ecclesia*, Freiburg i. Br., 1939, 21; G. Bardy, *Le Christ vivant dans l'Église et la doctrine du Corps Mystique*, G. Bardy-A. Tricot, *Le Christ*, Paris, 1932, 559 vlg.

<sup>10</sup> Vgl. Wikenhauser, *Die Kirche*, 89, 101, 102-103, 125, 129; Malevez, a. w., 30, Goossens, a.w., 17 vlg., 56, 60 vlg.

<sup>11</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 150; Wikenhauser, *Die Kirche*, 191.

<sup>12</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 81 vlg., 89 vlg.; F. Jürgensmeier, *Het Mystieke Lichaam van Christus, Grondbeginsel der Ascetiek* (Nedl. vert. H. van Groessen), 's-Hertogenbosch, 1936, 7; Bleienstein, a. w., 195-196; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne*<sup>4</sup>, Paris, 1928, 30 vlg., 21, 231, 238 vlg.; J. Glaser, *Unité dit Genre humaine et Rédemption*, La Vie Spirituelle, XXI, t. LVIII, 1939, 224.

die liggaam van Christus – opgesluit.<sup>13</sup> Wanneer Paulus in allerlei beelde en formulerings telkens een of ander aspek van die eenheid met Christus wil belig, is dit ’n ontvouing van die oorspronklik-gegewe, die openbaring van Christus aan hom persoonlik.

Die mees algemene wyse waarop Paulus die eenheid ander woorde bring, is deur die formules *εν χριστω* en *χριστω εν ημιν*. Dit is dus voor die hand liggend dat die corpus-Christi-leer vir die teoloë wat hierdie beskouing huldig, dikwels daarin sal opgaan dat die sin van die twee formules ondersoek word. Paulus self lê die verbinding deur in Rom. 12: 5 te sê dat die gelowiges één liggaam *in Christus* is. Omdat hierdie formules verstaan word as uitdrukking van Paulus se Christusmistiek, word ook die leer van die liggaam van Christus verstaan as ’n onderdeel van Paulus se Christusmistiek<sup>14</sup> – ’n opvatting waarvan die term “mistieke” liggaam bewus of onbewus meegewerk het. Naas die formules in Christus en Christus in julle word ook gewys op die “genitivi mystici” waarin die toebehoort van die gelowiges aan Christus aangedui word, en wat seker ook ’n rol gespeel het by die ontstaan van die benaming *σωμα χριστου*. Op die wyse is die leer oor die liggaam van Christus by Paulus ingewef in sy grootse visie op die mistieke “identiteit” van Christus en die Christene, ’n identiteit wat so ver gaan dat die Christene wat in Christus gedoop is, deel in die kruisiging en opstanding van die Heer, en *saam* met Hom sterwe en opgewek word (vgl. Rom. 6, Gal. 3 en die werkwoorde met *συν-* saamgestel.) So staan die in Christus as die lewensverbondenheid met Christus teenoor die in Adam as die verbondenheid in die sonde en die dood met die onverloste menslike geslag.<sup>15</sup>

Die waarheid wat dus by Paulus in die leer van die liggaam van Christus tot uitdrukking kom, is volgens hierdie beskouing allermens iets geïsoleerds of iets wat maar in enkele hoofstukke van sy briewe genoem word. Dit is eerder so dat dit die kern is van alles wat Paulus sê, dat dit “sy evangelie” is, die “groot geheimenis” waarvan hy dikwels gewag maak (vgl. Kol. 1: 24-27; Ef. 3: 9; Rom. 16: 25-26).<sup>16</sup> Hierdie geheimenis is die misterie van eenheid: die eenheid met God in Christus, die eenheid van almal, Jood en Griek, slaaf en vryman deur die identifikasie met Christus Jesus. Van ewigheid af was dit Gods heilsplan om die mensheid so in Christus saam te vat.<sup>17</sup> Vanuit hierdie gesigspunt val dan ’n verrassende lig op die *opera ad extra* as saamgevat in die idee van die mistieke liggaam van Christus. Émil Mersch kon op die basis van hierdie verstaan van die mistieke liggaam as die groot misterie ’n hele teologie

<sup>13</sup> E. B. Allo, *L'Évolution de l'Évangile de Paul*, Vivre et Penser, I, 1941, 53, 58, 59, 192; Vivre et Penser III, 1943/44, 147, 149, 154.

<sup>14</sup> Hierdie gesigspunt beheers die reeds aangehaalde werk van L. Malevez, vgl. 34 vlg. en 61 vlg. Vgl. verder Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 125 vlg.; Jürgensmeier, a. w., 17 vlg.; Bleienstein, a. w., 196 vlg.; Goossens, a. w., 60 vlg.

<sup>15</sup> Vgl. die werk van Wikenhauser wat uitvoerig op al hierdie “mistieke formules” van Paulus ingaan, en ’n geweldige invloed uitgeoefen het in die literatuur om die corpus Christi, *Die Christusmystiek des heiligen Paulus*, Münster i. W., 1928. Verder ook *Die Kirche*, 121-129; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 172 vlg., 177 vlg.

<sup>16</sup> G E. B. Allo, *L'Évolution de l'Évangile de Paul*, 50 vlg.; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, XIX, 49, 50, 89-90 Noot, 97-114, 125 ens.

<sup>17</sup> F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*,<sup>38</sup> Paris, 1949, I, 369 omskryf die groot misterie as Gods plan van ewigheid af “de sauver tous les hommes sans distinction de races, en les identifiant tous avec le Fils bien-aimé, en l'unité du Corps mystique.” Vgl. II, 3 vlg. en Jürgensmeier, a. w., 3 vlg.



van die mistieke liggaam opbou, waarin die hele dogmatiek gesien word as 'n ontvouing van die eenheid tussen God en mens, 'n eenheid wat primêr in die inkarnasie gegee is, maar voltooi word in die voortsetting van die inkarnasie, die Kerk.<sup>18</sup>

Die waarheid van die eenheid met God in Christus is egter nie net by Paulus te vinde nie. Wie dus uitgaan van die opvatting dat die leer van die liggaam van Christus maar net 'n ander vorm is waarin die waarheid uitgespreek word, sal ook elders in die Skrif die leer van die mistieke liggaam gaan soek. Die boodskap van Gods eenheid met sy volk is tog die boodskap van die hele Skrif. Reeds in die Ou Testament word Israel gepersonifieer en as die bruid van Jahwe, as Gods geliefde seun, of as die wynstok van God voorgestel.<sup>19</sup> Ook die sinoptiese evangelies ken die waarheid dat Christus Hom met sy dissipels vereenselwig. Wie hulle ontvang, ontvang Hom (Mt. 10: 40); wat hulle op aarde bind, sal gebonde wees in die hemel (Mt. 18: 18); Hy is met hulle al die dae (Mt. 28: 20). 'n Gedeelte wat in die verband dikwels aangehaal word as bewys van die identifikasie van Christus met die gelowiges, is Mt. 25: 31-46: Christus vereenselwig Hom met die geringste van sy broeders. So is ook die prediking oor die Koninkryk van die hemele maar net 'n ander wyse om dieselfde "misterie van eenheid" tot uitdrukking te bring, en die Handeling van die Apostels is één deurlopende getuienis van hoe Christus na sy opstanding sy lewe in die gelowiges, sy mistieke liggaam, voortsit.<sup>20</sup> Tog is die volledigste uitdrukking van die leer van die mistieke liggaam in die geskryfte van Johannes te vinde. Johannes handel selfs nog vollediger en insiggewender as Paulus oor ons eenheid met Christus. Hy was 'n mistieke gees, en kon die waarheid van die identiteit met Christus tot 'n diepte peil waar selfs Paulus nie bygekom het nie. Wie dus die leer van die mistieke liggaam slegs by Paulus ondersoek, kan nooit die volheid daarvan ontdek nie.<sup>21</sup>

Die uitsprake van Paulus oor die liggaam van Christus wil dus die sentrale idee van die eenheid met Christus na vore bring. Tog gebeur dit op 'n besondere wyse. Die eenheid waarvan hier sprake bring is spesiaal die organiese lewenseenheid. Meer as met enigiets anders staan die leer van die liggaam in verband met die beeld van die wynstok en die ranke.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Vgl. sy werk *La Théologie du Corps Mystique*, Bruxelles-Paris, 1944, 2 vol., en vir iets dergeliks ook Th. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi*, Düsseldorf, 1951, 214 vlg.

<sup>19</sup> Oor die leer van die mistieke liggaam in die Ou Testament, vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 3-21; Jürgensmeier, a. w., 194. Veral die Hooglied word meermale genoem as 'n voorbeeld van die mistieke eenheid tussen God en sy volk, vgl. D. Buzy, *L'Allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israël et le Cantique des Cantiques*, *Vivre et Penser*, III, 1943/44, 90; J. Guitton, *Le Sens Spirituel du Cantique des Cantiques*, *La Vie Spirituelle*, t. XLI, Suppl. Okt. 1934, 27.

<sup>20</sup> Vgl. Bardy, a. w., 555 vlg.; A. Klaus, *Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern*, *Theol. und Glaube*, XXVIII, 1936, 409 vlg.; Mersch, *Le Corps Mystique* I, 49 vlg., 71 vlg.; Duperray, a. w., 49, n. 1-3.

<sup>21</sup> "Die Paulinische Doktrin stellt weder das Ganze noch die Höhe dessen dar was die Bibel über diesen Gegenstand lehrt. In diesem Punkte ist es der hl. Johannes, der die Fülle der Offenbarung überliefert," Mersch, resensie op die werk van Jürgensmeier, *Zeitschr. für Ascese und Mystik*, IX, 1934, 180/181. Daarom plaas Mersch ook Johannes laaste by sy uiteensetting van die Skriftuurlike leer van die mistieke liggaam, vgl. *Le Corps Mystique*, I, 209 vlg. Verder Bleienstein, a. w., 202-203.

<sup>22</sup> Vgl. Jürgensmeier, a. w., 44-46; Prat, a. w. I, 359, 370, II, 333-334, 347, 359-360; Bleienstein, a. w., 206; C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II, Paris, 1951, 119 vlg.

Net soos Johannes wil Paulus daaraan uitdrukking gee dat dit één lewende organisme is waarin Christus en die gelowiges saam verbind is. Hy is die Hoof, hulle is die lede, soos Hy die wynstok is en hulle die ranke. Een lewensbeginsel beheers wynstok en ranke, hoof en lede, Christus en die gelowiges. Dit is veral die *vitale* eenheid wat hier op die voorgrond tree, en in biologiese terme word gespreek oor die verbondenheid van Christus en die Kerk, waarby die soberheid van Paulus en Johannes nie altyd bewaar bly nie.

Terwyl die opvatting dat Paulus se corpus-Christi-begrip vanuit die Griekse organisme-idee verstaan moet word, met die meeste klem verwerp is, word hier tog weer 'n organisme-idee ingetrek by die interpretasie, maar dan 'n *biologiese* organisme-idee. Die Griekse organisme-idee gaan terug op 'n vergelyking waarin die eenheid van die verskillende dele van 'n bepaalde grootheid (byvoorbeeld 'n stad), vergelyk word met die eenheid van 'n liggaam of 'n organisme. Die hoofgedagte is daarby die eenheid van 'n totaliteit ten spyte van die feit dat dit uit verskillende dele bestaan. Daarby wil dat dan veral die klem laat val op die eenheid te midde van die verskeidenheid van *funksies*, omdat die verskillende dele, organe of lede hulle verskillende werkinge verrig met die oog op die nut van die geheel.<sup>23</sup> Die biologiese organisme-idee wil daarenteen die klem meer laat val op die lewenseenheid wat met die organiese gegee is. Dit staan teenoor die anorganiese en dui 'n lewensgeheel aan wat uit verskillende selle, dele of ledemate bestaan, en wat deur dieselfde lewensbeginsel beheers word. Wanneer die nuwe Rooms-Katolieke teologie met soveel entoesiasme die organisme-idee invoer en vandaar uit in allerlei biologiese terme die eenheid tussen Christus en die gelowiges beskrywe, het ons te doen met hierdie laaste betekenis van die woord.

Die mistieke liggaam is dan 'n lewende organisme, 'n lewende geheel,<sup>24</sup> volkome deur die innerlike lewenskrag van Christus deurtrek en vervul, en daardeur saamgebind tot 'n eenheid.<sup>25</sup> Christus en die gelowiges vorm saam een Christus-organisme. Veral Kastner en Haugg het hier sterk formulerings gegee. Hulle spreek oor die eenheid met Christus as iets “naturhaft-physisches” of, “organisch-physisches”,<sup>26</sup> en sien die verhouding tot Christus as 'n, “übernatürliches-physisches “In-sein” in Christus.”<sup>27</sup> Dit gaan om “die wirkliche Lebensgemeinschaft in einem organischen Ganzen.”<sup>28</sup> Dit alles wil sê: “Unsere Lebensgemeinschaft mit Christus ist *überaus wirklich, überaus innig und überaus geheimnisvoll* – sie ist in Wahrheit eine mystische Lebenseinheit.”<sup>29</sup>

Die idee van die organiese eenheid met Christus kom veral op uit die

<sup>23</sup> Thomisties uitgedruk: “Unum corpus similitudinariae dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus, sive officia.” (*Summa Theol.* III, 8, 4). Vgl. ook A. Stolz, *De Ecclesia*, 17

<sup>24</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 3, 12, 22, 125, 161 ens.; Jürgensmeier, a. w., 25, 26, 27, vgl. 64, 72, 77, 79 vlg. ens.

<sup>25</sup> Jürgensmeier, a. w., 15, 23, 45: “Eénselfde leven verbindt hoofd en ledematen, stam en takken, zo ook Christus en de leerlingen in de eenheid van hetzelfde organisme.”

<sup>26</sup> F. Kastner, *Marianische Christusgestaltung der Welt*, Paderborn, 1936, 170; D. Haugg, *Wir sind Dein Leib*, München, 1937, 62.

<sup>27</sup> Haugg, a. w., 16; vgl. Kastner, a. w., 169.

<sup>28</sup> Kastner, a. w., 192; vgl. Haugg, a. w., 15.

<sup>29</sup> Kastner, a. w., 192.

verstaan van die liggaam van Christus as die *eie* liggaam van Christus, verbonde aan Hom soos die liggaam aan die hoof verbonde is.<sup>30</sup> Die uitgangspunt vir die interpretasie van Paulus word geneem in die gevangenskapsbriewe waar Paulus oor Christus spreek as die Hoof van die liggaam (vgl. Kol. 1: 18, Ef. 1: 22-23, 5: 23), en waar die voorstelling inderdaad deur Paulus gegee word dat die liggaam deur middel van gewigte en verbindings aan die Hoof vasgeheg is en uit Hom die groeikrag ontvang (Kol. 2: 19, Ef. 4: 15-16).<sup>31</sup>

Die natuurlike konklusie is dus dat Christus en die gelowiges (die Kerk) saam één Persoon vorm, wat dan as 'n *mistieke Persoon* aangedui kan word. Reeds Augustinus stel hom dit so voor as hy sy bekende formulering gee, wat tot vandag toe nog herhaal word: “Si enim caput ille, nos membra, totus homo, ille et nos” (Tract. in Joan. XXI, 8, 9); “secum nos faciens unum hominem caput et corpus” (Ennarat. in Ps. LXXXVI, c. 1); “caput et corpus unus homo” (Sermo 45, 5).<sup>32</sup> En Thomas van Aquino spreek oor Christus en die Kerk tesame as *una persona mystica* of *quasi una persona mystica*.<sup>33</sup> In die nuwe Katolieke corpus-Christi-teologie speel hierdie idee 'n groot rol. Christus en die Kerk vorm saam eers die volledige, die *totale Christus* of die *Groot-Christus*. Christus is 'n kollektiewe Persoon; Hy en die Kerk vorm saam 'n “Gesamtsperson”.<sup>34</sup>

'n Teks wat in die verband altyd weer na vore kom, is 1 Kor. 12: 12, waar die woorde “so ook Christus” opgeneem word as 'n aanduiding van die liggaam van Christus met die naam *Christus* sonder meer. Paulus sou dan die naam *Christus* in tweërlei sin besig. In die eerste betekenis dui hy daarmee die fisiese, natuurlike Christus, Jesus van Nasaret aan. In die tweede betekenis dui hy daarmee die *mistieke Christus* aan, dit is, Christus in verbondenheid met sy lede uit die menslike geslag wat met Hom verenig is in die organiese eenheid van sy mistieke liggaam.<sup>35</sup>

Volgens sommige is dit ook nie die enigste plek waar Paulus die Kerk *Christus* noem nie. In 1 Kor. 1: 13 vra Paulus: “Is Christus verdeeld?” terwyl hy tog seker bedoel om te sê dat die *liggaam* van Christus nie verdeel kan word nie.<sup>36</sup> Ook in Kol. 3: 11 spreek Paulus van alles en

<sup>30</sup> Vgl. Jürgensmeier, a. w., 13. 15.31

<sup>31</sup> Vgl. Wikenhauser, *Die Kirche*, 169; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 155 vlg. “Le Christ est donc le tête, l'Église est son corps, et elle est “la même chair” que lui.” (158). Vgl. C. Journet, a. w., II, 52-53.

<sup>32</sup> Vgl. J. Vetter, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz, 1929, 23, 36, 38, 55 vlg.; F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München, 1933, 148 vlg. Talle voorbeelde uit die werke van Augustinus by Mersch, *Le Corps Mystique*, II, 88 vlg.

<sup>33</sup> *Summa Theol.*, III, 49, a. 1; vgl. M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, 1903, 259 vlg.

<sup>34</sup> Vgl. F. Prat, a. w., II, 342-343; Journet, a. w. II, 118 vlg., 126 vlg.; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 185, 187 ens.; Wikenhauser, a. w., 91-98; Th. Soiron, a. w., 174 vlg. wat die begrip as grondliggend sien vir sy hele verstaan van die corpus-Christi-leer; E. Mura, *Le Corps Mystique du Christ*,<sup>2</sup> Paris, 1936, I, 246 vlg.; *ibid.*, *La Personne Mystique du Christ*, La Vie Spirituelle, t. XLVII, Suppl. Apr. 1936, 1-11; J. Anger, *La Doctrine dit Corps Mystique de Jésus-Christ*,<sup>2</sup> Paris, 1929, 2, 5, 382.

<sup>35</sup> Vgl. F. Prat, a. w., I, 359; E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*,<sup>2</sup> Paris, 1934, a. 1.; Duperray, a. w., 49; W. Grossouw, art. *Kerk in Bijbelsch Woordenboek*, Romen en Zonen, Roermond. 'n Kritiese en insiggewende artikel oor hierdie interpretasie bied J. Havet, *Christ collectif ou Christ individuel en 1 Cor. XII, 12?*, Ephemerides Theol. Lovanienses, XXIII, 1947, 499 vlg. Vgl. veral 502 vlg.

<sup>36</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique* I, 188 vlg., en Havet, a. w., 516; G. Philips, *De Gemeenschap der Heiligen*, Utrecht, s. j., 22.

in *almal Christus*, wat feitlik ’n identifikasie van Christus met die Kerk is.<sup>37</sup> Dit is volgens hierdie teoloë nie so dat die uitsprake van Paulus oor die liggaam van Christus alleen die idee van die mistieke Christus na vore bring nie. Wanneer Paulus in Gal. 3: 16 van die saad van Abraham spreek wat *Christus* is, dan kan hy daarmee tog nie Christus as individu op die oog hê nie, maar Christus tesame met die geestelike nageslag van Abraham.<sup>38</sup> In Gal. 3: 28 spreek hy van die gedooptes as εἷς, een man in Christus, in Ef. 2: 15b praat hy daarvan dat Christus Jode en heidene in Hom tot *een nuwe mens* skep, en Ef. 4: 13 spreek van die liggaam van Christus as ἀνὴρ τέλειον.<sup>39</sup> Blykbaar het Paulus dieselfde waarheid op die oog wanneer hy die beeld van die bouwerk gebruik, waarvan Christus die sluitsteen is.<sup>40</sup>

In al hierdie variasies kom Paulus maar steeds weer terug op dieselfde waarheid: Christus en die gelowiges vorm saam een lewende organisme. Alleen in verbinding met Hom kan hulle bestaan, en ook Christus is alleen volledig wanneer hulle by Hom gevoeg is. So word ook die πληρωμα van Ef. 1: 23 opgeneem. In Christus woon die ganse volheid van die Godheid liggaamlik, (Kol. 2: 9) en van Hom stroom dit oor op die Kerk, sodat die Kerk die uitbreiding vorm van die wesenlike volheid wat Christus van die Vader ontvang het. Die Kerk is vervul met Christus, maar in die vervuldheid met Hom, vervolledig dit Hom.<sup>41</sup> Die Kerk is die voortsetting of die verlenging van Christus, of in die woorde van Bossuet, “le Christ répandu.” Daarom is daar tussen Christus en die Kerk ook ’n gemeenskap in aktiwiteit en in lyding. Steeds weer kom die Katolieke teoloë terug op Kol. 1: 24 waar Paulus sê dat hy die verdrukkinge van Christus wat in sy vlees ontbreek, vir sy liggaam, die Kerk, vervul (ἀντανάπληρω). Daarby beklemtoon al die eksegete dat dit nie daarom gaan dat Christus se lyding aan die Kruis nie voldoende was nie. Maar daar is ’n res van Christus se lyding op aarde, en dit word uitgely in die Kerk. Omdat Christus en die gemeente saam een Persoon is, daarom is Christus se lyding op Golgota geen afgesonderde lyding nie. Christus ly in sy mistieke liggaam vir sy mistieke liggaam. Die Kerk verlos homself in sy mistieke verbondenheid met Christus. Soos die Kerk die volheid van Christus is, so is die lyding van die Kerk die volheid van sy lyding. Dit spreek vanself: hier vou ’n omvattende lydingsmistiek voor ons oop. Soos die Kerk heimlik Christus is, so is al ons lyding – tot in die bitterheid van die dood – heimlik die lyding van Christus in ons.<sup>42</sup>

*Si enim caput ille, nos membra, totus homo, ille et nos!*

<sup>37</sup> Vgl. Wikenhauser, a. w., 163; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 191.

<sup>38</sup> Vgl. Prat, a. w., I, 359, II, 342; Duperray a.w., 49.

<sup>39</sup> Vgl. E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, by 1 Kor. 12: 12; Mersch, *Le Corps Mystique* I, 184 vlg.; Wikenhauser, a. w., 155 vlg.; Soiron, a. w., 102 vlg., 147 vlg., 174; Prat, a. w., I, 368.

<sup>40</sup> Vgl. Jürgensmeier, a. w., 38 vlg.; Wikenhauser, a. w., 161; Haugg, a. w., 70 vlg. (i.v.m. die ooreenkomstige beeld in 1 Petr. 2).

<sup>41</sup> Vgl. Jürgensmeier, a. w., 26; Wikenhauser, a. w., 187; W. Grossouw, *In Christus, Schets van een theologie van St. Paulus*,<sup>2</sup> Utrecht, 1946, 94-96; Prümmer, a. w., 293; Journet, a. w., II, 52-53, 121-122.

<sup>42</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique* I, 175/176; *Aszetik und Mystischer Christus*, Zeitschr. Aszese und Mystik, IX, 1934, 97 vlg., 209 vlg.; *La Théologie du Corps Mystique*, I, 350vlg., 373, 374 vlg.; Malevez, a. w., 64, 65; J. Glaser, *Unité du Genre humain et Rédemption*, 251 vlg.

## II

Die vraag is hoe hierdie “mistieke eenheid” of “mistieke identiteit” met Christus presies gedink word. Ons het reeds gesien dat dit beskou word as ’n organiese verhouding wat in biologiese terme beskryf kan word, en “organies-fisies” kan heet. Selfs al gebruik al die Rooms-Katolieke teoloë nie sulke sterk formulerings nie, kan dit by voorbaat reeds uitgeslote geag word dat hier sprake sou wees van ’n juridiese of “morele” opvatting van die eenheid met Christus, waarby die eenheid daarin bestaan dat God Christus en die Kerk as één sien, dat Hy in sy raad en in sy toerekening Christus vir die Kerk neem en die Kerk vir Christus. Vir Rome is dit ’n “veruitwendiging” wat nie reg laat wedervaar aan die realiteit van die eenheid met Christus nie. Rome sien die eenheid met Christus as ’n ontologiese eenheid, ’n sinsverbondenheid, waarby die lede van Christus omgevorm word tot gelykheid aan Hom binne die organisme van sy liggaam.<sup>43</sup> Veral in die tyd na die Eerste Wêreldoorlog is hierdie idee weer met ’n besondere voorliefde na vore gebring, juis in verband met die leer van die corpus Christi mysticum. Die wending in die geestesklimaat waarby die aandag meer op Christus sêlf gerig word, beteken terselfdertyd ’n toewending tot die mistieke realiteit van die lewens- en sinsverbondenheid met Christus.<sup>44</sup> Die klem verskuif vanaf die navolging van Christus in ’n lewe van aktiwiteit na ’n omvorming in Christus deur die lewenstroom wat uit die Hoof oorvloei in die lidmate. Die opus operantis raak op die agtergrond, en die opus operatum kom na vore.<sup>45</sup> Die hele rigting van die Katolieke vroomheid wys wêg van die uiterlike na die innerlike, die ontologiese, die mistieke. Die liturgiese beweging wat so sterk opbloeit in die tyd, sluit hierby aan. Dit wil die mens se hele lewe rig op die werklikheid van die lewe van Christus waarin Hy sêlf tot ons kom in die gemeenskap van sy Kerk en sy sakramente.<sup>46</sup>

Hierdie realiteit van die verbondenheid met Christus word moontlik gemaak deur die Rooms-Katolieke genade-begrip. Rome sien die genade as ’n bonatuurlike lewe wat in die siele ingestort word, ’n “dauernde Qualität oder Seinsbestimmtheit in der Substanz des Menschen”, waardeur die mens opgehef word uit die natuurlike syn in die bonatuurlike.<sup>47</sup> Oor die genade word in fisiese en materiële kategorieë gespreek. Alles wat daarvoor gesê word, word beheers deur die teenstelling van natuur en

<sup>43</sup> Vgl. J. Glaser, *Unité du Genre humain et Rédemption*, 245 vlg.; M. Gierens, *Die Idee vom corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee*, Zeitschr. Ascese und Mystik, V, 1930, 312 vlg.

<sup>44</sup> Vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte*, Theologie und Glaube, 33, 1941, 31 vlg.; J. A. Jungmann, *L'Église dans la vie religieuse aujourd'hui in L'Église est une, Hommage à Moehler*, Paris, 1939, 335 vlg.; O. Cohausz, *Wendungen im katholisch-theologischen Geistesleben*, 193 vlg.

<sup>45</sup> Vgl. L. Verschueren, *Het mystiek Lichaam van Christus, Grondbeginsel der Ascetiek*, Nedl. Kath. Stemmen, 37, 1937, 231 vlg.; L. Buys, *Kroniek van Pastoraal*, Nedl. Kath. Stemmen, 41, 1941-1945, 229 vlg.; Max Kassiepe, *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart*<sup>2</sup>, Würzburg, 1940, 106 vlg.

<sup>46</sup> Vgl. R. Graber, *Die Frohbotschaft vom sakramentalen Leben*, Würzburg, 1950, 229.

<sup>47</sup> Vgl. D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*,<sup>3</sup> Salzburg, 1950, 229; E. Delaye, *La vie de la Grâce*, Nouv. Rev. Theol. LIII, 1926, 561 vlg.; Th. Piket, *Het Mystieke Lichaam van Christus*, Studiën, 69, 1937, 289/290.

bonatuur. Die genade is 'n fisiese krag wat in die mens "eine Umgestaltung und Erhöhung, eine Verähnlichung und Vereinigung mit Gott" bewerk, waardeer die mens werklik Gods kind word en deelgenootskap verkry aan die Goddelike natuur.<sup>48</sup> Hierdie omvorming is die vergoddeliking van die mens waardeer hy die Goddelike lewe deelagtig word. Wat in God substansieël aanwesig is, word in die mens ingestort sodat hy daaraan deelkry in die vorm van 'n accidens, 'n eienskap wat op sy siel afgedruk word.<sup>49</sup>

In die lig van hierdie genade-begrip word die organisme van die mistieke liggaam verstaan as 'n genade-organisme waarin geleef word uit die genade van Christus, en waarin die lede beheer en omgevorm word deur die lewe van Christus waaraan hulle aandeel ontvang. Dit word verstaan as 'n ontologiese eenheid met Christus, as 'n *mistieke* eenheid. Wat ook al onder die woord mistiek by die verskillende skrywers wat hierdie beskouing huldig, verstaan word, een ding is seker: dit is vir hulle almal die aanduiding van 'n reële, *onmiddellike* lewenseenheid met Christus. Wikenhauser gee 'n definisie van wat hy onder die mistiek verstaan, en ons mag aanneem dat die definisie in Katolieke kringe algemeen byval sal vind. Mistiek noem hy "jene Form der Frömmigkeit, die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt, bzw. erlebt."<sup>50</sup> Met die "onmiddellike verbinding" bedoel hy 'n sinsverhouding waardeer die mens omgevorm word en waarin hy geheel beheers word deur die krag van Christus.<sup>51</sup> Word *mistiek* egter so verstaan, dan kom die hele Rooms-Katolieke siening op die heil as 'n vergoddeliking deur die heiligmakende genade, onder die mistiek tereg. Wikenhauser besef dit self,<sup>52</sup> maar hy voeg daaraan toe dat iemand in die praktyk slegs 'n mistikus genoem sal word, wanneer hy besonder ver gevorderd het in die proses van die omvorming. In teorie sal elke gedoopte Christen egter volgens Rooms-Katolieke beskouing 'n (potensiële) mistikus moet heet.<sup>53</sup> Dat die liggaam van Christus dus 'n mistieke eenheid met Christus inhou, wil sê dat die gelowiges met Christus in sy liggaam verenig word deur die heiligmakende genade. Daaroor bestaan daar geen verskil by die Katolieke teoloë wat die corpus-Christi-leer verstaan as 'n leer oor die mistieke eenheid met Christus, wat dus 'n "mistieke interpretasie" van die uitsprake van Paulus oor die liggaam van Christus voorstaan nie.

Waaroor daar egter wél verskil word tussen die teoloë wat die mistieke interpretasie huldig, is oor die beantwoording van die vraag waarom hier spesifiek sprake van 'n liggaam is, en in watter sin dit die liggaam *van Christus* kan heet. Al aanvaar almal dat die leer van die mistieke

<sup>48</sup> Vgl. M. Gierens, *Die Idee vom Corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee*, 312/313; Feuling, a. w., 228; Journet, a. w., II, 259 vlg.

<sup>49</sup> Vgl. J. C. Gspann, *Das Wie der Vergöttlichung des Menschen*, Theol. Quartalschrift, 107, 1926, 223 vlg.; Primm, a. w., 235 vlg., 250 vlg., 264; Th. Picket, a. w., 293-294; Journet, a. w., II, 135 vlg., 140-141.

<sup>50</sup> *Die Christumystik des hl. Paulus*, 6.

<sup>51</sup> *ibid.*, 53-55, 61.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 61 vlg. Ook J. Maréchal, *Vraie et fausse mystique*, Nouv. Rev. Theol. 67 (II), 1945, staan voor die moeilike probleem om die bonatuurlike genadelewe in die gedoopte van die eintlike mistiek te onderskei. Ook die genadelewe is as bonatuurlik reeds ten volle in die sfeer van die mistiek (288-289). Anders egter E. Dorsch, *Zum Begriff der Mystik*, Zeitschr. Ascese und Mystik, I, 1925/26, 22.

liggaam ingebed lê in die genadeleer, is dit tog so dat dit 'n spesiale visie wil open op die wyse waarop die genade gestalte gee aan die mensheid wat die genade deelagtig word. In verband met hierdie gestaltegewing word nou aan die uitdrukking liggaam van Christus verskillende betekenis toegeken.

Die verskillende betekenis hang grotendeels saam met die verband wat gelê word tussen die mensheid van Christus (sy fisiese liggaam) en die mistieke liggaam. Die verband is reeds gegee deur die wyse waarop Rome die genade verstaan. As dit immers so is dat die genade 'n bonatuurlike syn is wat teenoor die natuurlike syn staan, en dat die redding bestaan in 'n *elevatio naturae*, dan is dit slegs logies om die sonde te sien as 'n verlies van die bonatuurlike syn wat aan Adam as 'n *donum superadditum* gegee is. Verlossing beteken dan vir die mens 'n herstel van die syn wat Adam verloor het. Omdat die menslike geslag 'n eenheid is, het die hele menslike geslag deur die val van Adam die bonatuurlike lewe verloor. As die menslike geslag gered moet word, dit wil sê, weer die bonatuurlike syn terug moet kry, dan moet daar êrens in die menslike geslag weer 'n punt kom waar die bonatuurlike syn herstel word. Dit geskied in die inkarnasie. In Jesus Christus gryp die bonatuurlike bestaanswerklikheid in in die natuurlike orde en verhef dit op een bepaalde punt: die menslike natuur van Christus. Daarmee is die verlies wat in Adam plaasgevind het, prinsipiële volkome herstel. Dit moet egter nog werklikheid word vir die miljoene individue van die menslike geslag. Die natuurlike syn in hulle moet opgehef word deur die bonatuurlike syn wat reeds volkome en "urbildlich" in die menslike natuur van Christus gegee is. Daardeur moet hulle tot die Kerk gemaak word, tot die liggaam van Christus. So lê Rome op grond van sy genadebeskouing 'n spesiale verband tussen die inkarnasie en die verlossing.

Dit spreek dus haas vanself dat die vraag gestel moes word wat die verband tussen daardie één punt waar die bonatuurlike bestaan in volheid deurgebreek het, die persoonlike liggaam van Christus, en die mistieke liggaam is. Oor wat die verhouding tussen die menslike natuur van Christus en die Kerk is, is daar ook geen verskil by die teoloë van hierdie rigting nie. Die verskil bestaan alleen oor die vraag of Paulus by die gebruik van die benaming *liggaam van Christus* om die Kerk daarmee aan te dui, spesifiek op hierdie verband die klem wou lê, en of die verband in die algemeen wel deur hom geleer word, maar nie spesiaal in die woord *liggaam* uitgedruk is nie.

### III

Wie baie van die werke en artikels oor die *corpus Christi mysticum* van Rooms-Katolieke outeurs opneem en verwag om daarin 'n uiteensetting oor die leer van Paulus oor die liggaam van Christus te vind, word spoedig teleurgestel. In plaas van 'n studie oor die verskillende uitsprake van Paulus, vind hy hom gestel voor 'n skolastieke behandeling van die genadeleer, dikwels aangepas aan die heersende gedagtes oor die "organiese" eenheid met Christus. Rondom begrippe soos die *gratia capitis*,

*gratia increata, deificatio* en *adoptio* word die leer van die mistieke liggaam uitgewerk tot 'n omvattende geheel waarin haas alle loci van d dogmatiek 'n plek kan kry. Daarby kom aan die leer van Christus en die sakramente die vernaamste plekke toe.<sup>54</sup> Dit is alleen moontlik wanneer met Mersch uitgegaan word van die idee dat dit in die leer van die mistieke liggaam om die *genade* gaan.<sup>55</sup> Die mistieke liggaam is dan die samevatting van die hele menslike geslag in Christus deur die verlossende genade – en daarin is dit die kern van die Christendom en die samevatting, van die inhoud van die hele teologie.<sup>56</sup>

Ons het reeds hoër op daarvan melding gemaak dat daar 'n noodsaaklike verband bestaan tussen die Rooms-Katolieke siening op die genade en die inkarnasie. Dit is kenmerkend van die Katolieke teologie dat elke verstaan van die *corpus Christi* as 'n misterie van eenheid deur die genade van Christus altyd weer op die verkoppeling van die mistieke liggaam aan die inkarnasie uitloop. Die eenheid waarvan in die leer van die mistieke liggaam sprake is, is reeds in die inkarnasie gegee. By hierdie beskouings word na wysgerige materiaal gegryp, en die geskikte wat gevind kan word, is die Platoniese idees oor die eenheid van die menslike geslag soos dit reeds deur die Griekse Vaders benut is.<sup>57</sup> Daar het in die nuwe tyd besonder baie belangstelling vir die leer van die Griekse Vader ontstaan, omdat dit so geskik is om 'n omvattende visie te open oor die betekenis van die inkarnasie vir die ganse menslike geslag, maar in besonder vir die mistieke liggaam. Daarin is immers uitgedruk dat die menslik geslag één is, omdat die menslike natuur één is. Mersch formuleer dit so, dat die menslike natuur die forma is, waarvan elke afsonderlike individu slegs die *actus* is.<sup>58</sup> Die menslike natuur bly dus in alle eksemplare, in alle individue presies dieselfde. Die gevolg daarvan is dat elke mens like individu 'n reële verbondenheid met alle andere mense besit, en dat alle menslike individue eintlik in elke individu begrepe is. So het die menslike natuur 'n “sociabilité” wat sover strek, dat wat aan een individu geskied, vir alle ander betekenis kan hê. Hierdie “sociabilité” is ook eie aan die menslike natuur van Christus. As God nou in die inkarnasie die menslike natuur van Christus aanneem, dan gebeur daar nie slegs iets met die menslike natuur van Christus nie, maar daar gebeur iets met die mensheid in sy geheel.<sup>59</sup> God neem die menslike natuur as sodanig aan,

<sup>54</sup> Vgl. die genoemde werke van E. Mura en Anger, Jürgensmeier, a. w. 65 vlg. en Soiron, a. w., 213 vlg.

<sup>55</sup> Vgl. o. a. Mersch, *Le Corps Mystique* I, XXI, 205 ens. II, 8 heet dit dat die leer van die mistieke liggaam in die Westerse tradisie “s'est développée surtout autour d'une question d'ordre pratique, la question de la grâce.”

<sup>56</sup> “Le Christianisme est la reprise de tout l'univers humain dans l'unité de Dieu par l'unité du Christ” – Mersch, *La Théologie dit Corps Mystique*, I, 44/45. Vgl. verder Mersch, *Le Christ Mystique, centre de la théologie comme science*, *Nouv. Rev. Theol.*, LXI, 1934, 455; Mura, a. w., 39; O. Cohausz, *Das Gottmenschliche Reich Jesu Christi*, *Theol. Prakt. Quartalschrift*, 90, 1937, 385 vlg.; P. Glorieux, *L'Action Catholique et l'enseignement dogmatique*, *La Vie Intellectuelle*, VI, t. XXVIII, 1934, 370 vlg.; G. Dejaive, “*La Théologie du Corps Mystique*” du P. Em. Mersch, *Nouv. Rev. Theol.*, 67 (II), 1945, 408 vlg.

<sup>57</sup> Vgl. L. Malevez, *L'Église dans le Christ, Étude de théologie historique et théorique*, *Recherches de Science Religieuse*, XXV, 1935, 257 vlg. 418 vlg.

<sup>58</sup> Vgl. *La Théologie du Corps Mystique*, I, 127 vlg., 266 vlg.

<sup>59</sup> Vgl. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique* I, 239: “L'incarnation n'est pas un événement qui ne concernerait que l'humanité assumée; elle est, et par elle-même, l'événement humain par excellence, l'événement universel et mondial. . .” Vgl. ook J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, Freiburg i. Br., 1938, 21.



sodat daar sprake kan wees van 'n *concorporatio*, 'n virtuele ingeslotenheid van alle mense in die vleeswording van die Woord.<sup>60</sup> Prinsipieel gebeur dus met die mensheid as geheel wat met die menslike natuur van Christus gebeur het. Mersch en Pinsk spreek nog algemener. Die hele kosmos is 'n eenheid. Deur die intrede van God in die wêreld en sy vereniging met die materie is die hele kosmos met God verenig in Christus.<sup>61</sup> Hy is die Persoonsgeworde eenheid van God met sy ganse skepping. Hy is daarin Gods gawe aan die mensheid, en dit "non d'abord en ce qu'il a fait, mais en ce qu'il est."<sup>62</sup> Reeds in wat Hy is, is Christus die versoening van die kreatuur met God: dit is die grondgedagte van hierdie hele beskouing.

Die vraag van belang is dus: wat gebeur daar met die menslike natuur in die vleeswording? By die beantwoording van hierdie vraag word van Thomistiese stof gebruik gemaak. As Thomas gaan handel oor die inkarnasie, dan spreek hy oor die *gratia Christi*.<sup>63</sup> Die bedoeling daarvan is duidelik: deur die inkarnasie neem die Tweede Goddelike Persoon 'n menslike natuur aan en tree op die allerinnigste wyse daarmee in gemeenskap. Die menslike natuur word op die wyse volkome opgeneem in die Goddelike bestaanswyse en gedra deur die Persoon van die Woord. Dit word tot die hoogste moontlike graad vervul met die Goddelike lewe en word daardeur so ten volle omgevorm en deurdring, dat dit volmaak geheilig en vergoddelik word.<sup>64</sup> Dit alles geskied, omdat Christus die volheid van die *gratia sanctificans* besit, wat gegee is met die *gratia unionis*. Reeds op grond van die verhewenheid en die volmaaktheid van Christus kan Hy die Hoof van die menslike geslag genoem word.<sup>65</sup>

In aansluiting by hierdie leer van Thomas word in die nuwe literatuur oor die *corpus Christi* met veel liefde gehandel oor die volmaaktheid van Christus en die verheffing van die menslike natuur in Hom.<sup>66</sup> Soms geskied

---

<sup>60</sup> Vgl. H. de Lubac, *Catholicisme*, 14/15; Congar, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, *Revue des Sciences Phil. et Theol.*, XXV, 1936, 489 vlg.; Thomas Kreider, *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen*, Freiburg, Schw., 1941, 118-120. Die gesigspunt is besonder sterk beklemtoon deur een van die groot teoloë van die negentiende eeu wat geboei is deur die *corpus Christi*, Matthias Scheeben, Vgl. *De Mysteriën van het Christendom*, vert. A. Bellemans, Anwerpen, 1945, par. 56, 422 vlg.

<sup>61</sup> Vgl. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique* I, 120 vlg., 61: "l'unité surnaturelle de toute la création ... dans l'Homme-Dieu." So verstaan Mersch ook die formule in Christus as die bonatuurlike insluiting van die mensheid en selfs die hele skepping in Christus, *Le Corps Mystique*, I, 136. Vgl. ook Pinsk, a. w., 19 vlg.

<sup>62</sup> Mersch, *Le Corps Mystique* I, 239.

<sup>63</sup> *Summa Theologica*, III, q. 7 en 8. Vir 'n bestudering van die leer van die mistieke liggaam by Thomas kom die volgende werke in aanmerking: Th. Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum*, Freiburg, Schw., 1931; J. Geiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, *Theol.' Quartalschrift*, 107, 1926, 198 vlg.; 108, 1927, 233 vlg.; M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, 1903. Mura en Anger wil in hulle werke doelbewus by Thomas se leer aansluit. 'n Kort samevatting bied Garrigou-Lagrange in die voorwoord by die werk van Mura, en 'n populêre uiteensetting gee B. A. Luykx, *Onze Eenheid in Christus*, 2. vol., Hilversum, 1936.

<sup>64</sup> *Summa Theologica*, III, q. 7, 1; q. 7, 9; q. 7, 10. Thomas spreek van 'n *melioratio, mutatio, perfectio*. Tiperend is: "Oportet, quod fiat (anima Christi) divina per participationem quae est secundum gratiam." (III, 7, ad. 1).

<sup>65</sup> Vgl. *Summa Theologica*, III, 8, 1.

<sup>66</sup> Vgl. Mersch, *La Théologie dit Corps Mystique*, I, 245 vlg.; Jürgensmeier, a. w., 53 vlg.; Anger, a. w., 58 vlg.; Mura, a. w., 269 vlg.; C. Feckes, *Het Mysterie der H. Kerk*, Averbode, 1939, 39 vlg., 50 vlg.

dit in terme waarin die Aristoteliese soberheid van Thomas skaars kan deurklink, terme warm van die entoesiasme van 'n jong geslag wat weet dat in die verheffing van die menslike natuur in Christus alles geleë is vir hulle verstaan van die mistieke liggaam. So spreek Tyciak van die menslike natuur van Christus wat opgeneem is in Gods lewe en die Persoon van die Logos, “durchrauscht von den Harmonien der Gottheit”, “durchgottet von des ewigen Logos Herrlichkeit.”<sup>67</sup> En Pinsk spreek oor die Goddelik-menslike lewe wat in Christus te voorskyn tree as die mees verhewe spesies van lewe wat denkbaar is, omdat dit ver bo die anorganiese, die organiese en die natuurlik-menslike lewe staan.<sup>68</sup> Hoër as in die menslike natuur van Christus kan die materie nie opgevoer word nie. Vanhier uit kan daar sprake wees van die Goddelike vlees van Christus. “Damit ist die absolute Vollendung der menschlichen Natur, besondere auch die des Leibes, gegeben.”<sup>69</sup>

Maar dit is nie genoeg om stil te staan by die persoonlike volmaaktheid van Christus nie. Wat Christus was, was Hy nie net vir Homself nie, maar vir die hele menslike geslag. As Thomas die redes opnoem waarom Christus Hoof kan heet, dan noem hy naas die verhewenheid en die volmaaktheid ook die invloed van Christus op die lede.<sup>70</sup> Die drie redes wat Thomas vir die Hoofskap noem, kan tot twee saamgevat word: die preëminensie van Christus (staties beskou), en die lewensmededeling van Christus (dinamies beskou).<sup>71</sup> Hierdie twee redes vir die Hoofsyn van Christus beantwoord aan die twee tipes genade wat Christus volgens Thomas besit het: die *gratia personalis* en die *gratia capitis*, dit is, die genade wat Christus as Hoof van die Kerk ontvang het en wat deur Hom aan sy lede uitgedeel word. Omdat die genade in Christus kragtens die hipostatiese unie in so 'n volheid aanwesig is, kan Hy self weer die Bron van die genade word vir die menslike geslag met wie Hy deur die eenheid van natuur reeds verenig is.<sup>72</sup> Wat in Hom is, moet in die mensheid oorstroom. Deur die *concorporatio* is die mensheid reeds prinsipieel in Christus verhef, maar die afsonderlike menslike individu moet deur die aktuele deelname aan die genade van Christus omgevorm en vergoddelik word. Waar dit gebeur, word so-iemand opgeneem in die mistieke liggaam van Christus.

Dit is in verband met hierdie deelname aan die genade van Christus dat oor die mistieke liggaam gespreek word as die *voortsetting van die inkarnasie* of die *verlenging van die inkarnasie*. Die bedoeling daarvan is dat die genade wat Christus se menslike natuur verhef het op so 'n wyse dat dit die mensheid van die Persoon van die Woord kon word, oorvloei op ander menslike individue en hulle so deel gee aan die inkarnasiewerklikheid, dat hulle omgevorm word tot 'n tweede Christus. Daarmee is die inkarnasie van Christus dan “kein einmaliges sondern ein immer

<sup>67</sup> J. Tyciak, *Christus und die Kirche*, Regensburg, 1936, 66, 15.

<sup>68</sup> Pinsk, aw., 5 vlg.

<sup>69</sup> Ibid., 18, vgl. 9 vlg.

<sup>70</sup> *Summa Theologica*, III, 8, 1.

<sup>71</sup> Vgl. Käppeli, a. w., 53; Anger, a. w., 40.

<sup>72</sup> *Summa Theologica*, III, 7, 9c spreek van die genade wat aan Christus gegee is “tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam.” Vgl. J. Tyciak, a. w., 13/14; Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 266 vlg.

weiter sich erfüllendes Wonder.”<sup>73</sup> Hierdie idee is veral moontlik gemaak deur die leer van Thomas dat die *gratia capitis* niks anders is as die heiligmakende genade wat Christus self ontvang het deur die hipostatiese unie nie. Soos Käppeli dit uitdruk, is die *gratia capitis* volgens Thomas die “in Christus kraft der hypostatischen Union eminent vollkommene durch seine Heilstätigkeit auf seine Glieder wirkende heiligmachende Gnade.”<sup>74</sup> Die idee van die voortgesette inkarnasie is daarin reeds ten volle begrepe. Die lewe van God self wat in Christus kreatuurlike gestalte aangeneem het, en daardeur die menslike natuur opgeneem het in die vuur van die Goddelike lewe en dit volkome deurgloei, stroom uit oor die mensheid wat met Christus verenig is. Daardeur kan die mensheid wat deur die stroom van die genade self vergoddelik en deurgloei word, die liggaam van Christus en sy volheid heet.<sup>75</sup>

Dit is geen wonder dat die idee van die voortgesette inkarnasie by uitnemendheid die leidende gedagte geword het by die uiteensettings oor die mistieke liggaam nie.<sup>76</sup> Daarin kon op ’n sterk realistiese wyse uitdrukking gegee word aan die gedagte wat vir die jonger geslag so beheersend geword het: die mistieke liggaam is die deelname aan die lewe van Christus sélf. Hy leef in sy liggaam, sy volheid, voort. Hy word oor die mensheid uitgestrooi. Onvergeetlik het Congar die gedagtes geformuleer: “Ce Corps mystique, ce n'est pas seulement la humanité se consacrant à Dieu et imitant le Christ; c'est l'humanité vivant la vie DU CHRIST, ou, ce qui revient au même, le Christ continuant SA VIE dans l'humanité.”<sup>77</sup> Hier is geen plek vir enige beskouing wat Christus buite die gelowiges laat nie. Die mistieke liggaam is ’n God-menslike realiteit, soos Christus ’n God-mens is.<sup>78</sup> Dit was veral ’n gedagte wat in talle populêre geskifte uitgewerk is met die oog op die verdieping van die spiritualiteit, en in die vorm het dit waarskynlik die meeste invloed uitgeoefen, omdat die boeke die een herdruk na die ander belewe het en in die meeste Wes-Europese tale oorgesit is.<sup>79</sup> Tiperend is hier die

<sup>73</sup> Tyciak, a. w., 21; vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 225-228; Journet, a. w., II, 286 vlg.

<sup>74</sup> Th. Käppeli, a. w., 74; vgl. *Summa Theol.* III, 8, 5; Jürgensmeier, a. w., 68; P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae*, Paris, 1945, 40 vlg.

<sup>75</sup> Die volledigste formulerings bied Mersch. Ons verwys slegs na enkele voorbeelde. *La Théologie du Corps Mystique*, I, 240/241: “La vie de Dieu même qui est dans le Christ l'incarnation – et la vie du Christ qui se répand dans les âmes, le corps mystique, la totalité du Christ: ces deux choses semblent n'en faire qu'une, la seconde d'étant que la plénitude de la première.” *Le Corps Mystique*, I, 262: “La perfection de toute vérité, de tout puissance, de toute vie, de tout amour, est dans le Père. Du Père, elle se répand dans le Fils. Du Fils incarné ensuite, elle passe, par participation, en nous. Nous, en effet, nous sommes sa plénitude.” Vgl., verder *ibid.*, XXI, 226, 227, 240 vlg.; *La Théol. du Corps Mystique*, 239, 266 vlg.; *Morale et Corps Mystique*<sup>3</sup>, Bruxelles-Paris, 1949, I, 59; Tyciak, a.w., 22, 26.

<sup>76</sup> Vgl. o. a. P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae*, 26 vlg.; Soiron, a. w., 176 vlg., 184, 214 vlg.; Mura, 113, Anger, a. w., 130, 400, 418 vlg.

<sup>77</sup> M. J. Congar, *Le Corps Mystique du Christ*, La Vie Spirituelle, t. L, Febr. 1937, 128.

<sup>78</sup> Vgl. P. Broutin, a.w., 30 vlg., veral 31 waar sprake is van ’n “verbification de l'Église.”

<sup>79</sup> Ons noem onder andere die werke van Dom Columba Marmion waarvan die belangrikste is *Le Christ Vie de l'âme*, 1917 (jongste uitgawe, 190ste duisend, 1947!) en *Le Christ dans ses mystères*, 1919; Raoul Plus, *In Christus Jezus*, Brugge, 1930 en *Christus in onze Broeders*,<sup>3</sup> 's-Hertogenbosch, 1931; P. de Jaegher, *Een met Jezus*, Heijthuysen, 1934 (oorspronklike titel: *La Vie d'identification au Christ-Jésus.*)

beskrywing van de Jaegher hoedat Christus bokant sy dertigjarige bestaan in die vlees uitgryp en voortleef in die nuwe geslagte waarmee H telkens opnuut verenig. Christus vra van elkeen van ons 'n nuwe menslike natuur sodat Hy Hom daarmee kan verenig, sodat Hy en ons saam Gods lof kan sing. En daarom is die Christen nie slegs 'n mens nie, “hij is ook iets van Jezus, hij is Jezus, hij is God door zijn inlijving in Christus.”<sup>80</sup>

Omdat Rome die genade “fisies” verstaan in die skema van natuur en bonatuur, is dit moontlik om so realisties oor die voortsetting van die inkarnasie te spreek, en is dit moontlik om dit te doen in terme wa sterk biologies klink. Soos die hele mensheid biologies van Adam afstam en uit hom voortkom, so kom die nuwe mensheid voort uit die Hoof van die nuwe Hoof van die mensheid, Christus, en wel deur 'n deelname aan sy vergoddelikte natuur. Christus neem daardeur in die menslike geslag 'n gelyke posisie as Adam in. In Hom is die nuwe mensheid soos in saamgevat. In die genade van die een mens, Jesus Christus, is alle genade beslote wat die gelowiges ten deel kan val. “Christus und die Gläubigen umschlieszt darum ein biologischer Zusammenhang, allerdings kein physisch-biologischer, sondern ein geistig-biologischer und gnadenhafter.”<sup>81</sup> Wie deel in die genade van Christus, word dus werklik 'n kind van Jesus, soos alle mense kinders van Adam is.<sup>82</sup>

In verband met hierdie “fisiese” samehang met Christus en die “fisiese” verstaan van die genade staan die rol wat in die Rooms-Katolieke teologie aan die mensheid van Christus toegeskryf word. Rome ywer vir die volle klem op die menslike natuur van Christus, omdat juis verheffing van die menslike natuur van Christus die prinsipe gegee is van die heiliging van die hele mensheid.<sup>83</sup> Altyd weer word 'n beroep gedoen op 1 Tim. 2: 5: “Daar is een Middelaar tussen God en die mense, die *mens* Christus Jesus,” maar die belangstelling is daarby ten volle gerig op die vergoddeliking van hierdie *mens* en die deelname in sy vergoddeliking deur die lede van die mistieke liggaam.

Die deelname in die genade van Christus word gedink as 'n proses waarby die mens in *kontak* moet kom met die mensheid van Christus, sodat die genadevolheid wat in Christus is, op hom kan oorfloei. Ook op hierdie punt is dit Thomistiese materiaal wat in die nuwe tyd met groot belangstelling in verband met die corpus Christi mysticum na vore gehaal is: die leer dat die mensheid van Christus die *instrumentum coniunctum divinitatis* is. In die leer van Thomas is verskillende elemente verwerk wat konstitutief vir die Katolieke teologie is, onder andere die fisiese opvatting van die genade, die leer van die Griekse Vaders (met name van Cyrillus van Alexandrië) dat die menslike natuur

<sup>80</sup> De Jaegher, *Een met Jezus*, 24.

<sup>81</sup> Soiron, a. w., 177. Vgl. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 273 vlg. en Jürgensmeier, a. w., 32 vlg.

<sup>82</sup> Vgl. Pinsk, a. w., 47 vlg., en B. Welzel, *Eucharistie en Mystiek Lichaam van Christus*, Amsterdam, 1938, 7-9 wat spreek van 'n nuwe “Christus-ras” waaraan ons deur die wedergeboorte behoort

<sup>83</sup> Vgl. Karl Adam, *Christus unser Bruder*,<sup>2</sup> Regensburg, 1930, 47 vlg., 71 vlg., en J. Vetter, a. w., 30 vlg., 34-35, 57 ens.; G. Kreling, *De Gehele Christus*, Proloog by G. Brom, *Gesprek over de eenheid van de Kerk*, Amsterdam, 1946, 18 vlg.

van Christus fisies werksaam is by die mededeling van die genadeleer, en die Aristoteliese kousaliteitskema.<sup>84</sup>

As Auctor Primarius van die genade kon God die genade onmiddellik in die siele gewerk het, maar in sy vrye wil en deur sy liefde en wysheid het Hy, met die oog op die voorwerp waarop Hy wil inwerk, 'n menslike natuur, die van Jesus Christus, as instrument gekies en aan Hom verbind. Voortaan werk God nooit meer sonder die instrument wat Hyself gekies het, op die mensheid in nie.<sup>85</sup> Alle genade-mededeling geskied nou slegs deur die instrumentele werking van die mensheid van Christus – selfs die werk van die Heilige Gees by die heiliging van die mens geskied nie daarsonder nie.<sup>86</sup> In soverre kan gesê word dat die mensheid van Christus ook 'n oorsaak is van die heil van die mense, naamlik die *causa instrumentalis*, al bly God ook die eerste oorsaak.<sup>87</sup> Omdat 'n instrument egter alleen werk wanneer dit in kontak gebring word met die voorwerp waarop dit moet inwerk, daarom is dit ook nodig dat Christus se mensheid reël in kontak gebring word met die mense op wie dit moet inwerk. Gedurende Christus se aardse omwandeling kon dit geskied deur die aanraking van sy fisiese liggaam, hoewel Christus ook reeds toe afstandswondere verrig het, waarby 'n direkte liggaamlike kontak nie nodig was nie. Na die hemelvaart van Christus vind die direkte kontak plaas in die sakramente, en die aanraking op 'n afstand, die virtuele kontak, vind plaas deur die geloof.<sup>88</sup>

Met die oog op die leer van die liggaam van Christus is daar egter veral een punt in die leer van Thomas wat van besondere belang is. Hy wys naamlik daarop dat die mensheid van Christus wel instrument is by die uitdeling van die genade, maar dat dit as instrument tog werk *per formam suam*, en dus sy eie stempel afdruk op die genade wat uitgedeel word.<sup>89</sup> Hierdie stempel vind sy uitdrukking eerstens in die sakramentele karakter wat by die doop ontvang word en waardeur die mens deelgenootskap aan die Priesterskap van Christus verkry;<sup>90</sup> tweedens kom dit uit in die aard van die heiligmakende genade wat ontvang word. Die genade dra die stempel van die instrument waardeur dit meegedeel word, soos elke werkende oorsaak 'n effek tevoorskyn roep wat daaraan gelyk is:<sup>91</sup> *operari sequitur esse*. Die genade wat deur die mensheid van Christus instrumenteel bewerk word, is Christelike genade en vorm die mens om

---

<sup>84</sup> Hierdie stof word uitvoerig behandel in die werke reeds hoër genoem, vgl. noot 63. Vgl. verder G. Philips, *Christus, Hoofd der Menschheid*, Revue Ecclésiastique de Liège, XXIX, 1938, 313 vlg.; J. McCarthy, *The Headship of Christ*. Irish Ecclesiastical Record, LI, 1938, 351 vlg.; Theop. Tschipke, *Die Menschheit Jesu als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg i. Br., 1940; F. Mitzka, *Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach der hl. Thomas von Aquin*, Zeitschr. Kath. Theol., 69, 1947, 189 vlg.

<sup>85</sup> Vgl. Tschipke, a. w., 150-151.

<sup>86</sup> Tschipke, a. w., 165/166: "Beim gesamten Heilswerk von der ersten Gnadenregung bis zur Rechtfertigung, bei dem Wachstum, der Erhaltung und endlichen Vollendung der Gnade ist Christi Menschheit werkzeuglich beteiligt."

<sup>87</sup> Vgl. *Summa Theologica*, III, 8, 1 ad 1; vgl. II, II, 112, 1 ad 1.

<sup>88</sup> Vgl. Käppeli, a. w., 86; Philips, *Christus, Hoofd der Menschheid*, 322 vlg., 326, 328 vlg.; Charles Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, I, Paris, 1941, 9 vlg.; II, 288; Marmion, *Le Christ Vie de l'âme*, 78 vlg.

<sup>89</sup> *Summa Theologica*, III, 62, 1 ad 2.

<sup>90</sup> Vgl. Th. Kreider, a. w., 131 vlg.; Journet, a. w., II, 248 vlg.

<sup>91</sup> Vgl. Kreider, a. w., 139.

in die gelykheid aan die mensheid van Christus. Christus se mensheid is dus die patroon waarvolgens die lede van Christus vergoddelik word.<sup>92</sup>

Dit is duidelik hoedat die idee van die mistieke liggaam deur hierdie gedagte geraak word. Die mensheid van Christus en die mistiek liggaam word daardeur in 'n innige verband gestel. Deur die leer van die fisiese werksaamheid van die mensheid van Christus per formam suam word die idee van die mistieke liggaam as die voortsetting van die inkarnasie grypbaar.<sup>93</sup> Die mistieke liggaam lyk dus na die mensheid van Christus. Christus kry daarin gestalte. Dit is die uitbreiding van die mensheid van Christus.<sup>94</sup> Van hier uit word ook die rol verklaarbaar wat die leer van die fisiese werksaamheid van die mensheid van Christus in die nuwe corpus Christi-literatuur speel.<sup>95</sup> Dit is die lewenswortel van die hele visie op die mistieke liggaam as “le Christ répandu.”

Ons moet 'n spoor van die tyd waarin die werke ontstaan, daarin sien dat hulle herhaaldelik spreek oor die “organiese” eenheid met Christus wanneer hierdie eenheid op grond van die causalitas efficientiae bedoel word. So spreek Jürgensmeier van die organiese aansluiting by die mensheid van Christus,<sup>96</sup> en gaan dan voort om in “organiese” terme die oorfloei van die lewe uit die hoof na die lede te beskrywe. Dit is begryplik. As die mensheid van Christus werklik die bron is waaruit alle genade die gemeente toevloei, dan is dit maklik om vanuit sulke organiese beelde as die van die wynstok en die ranke, hoof, liggaam en lede 'n realistiese voorstelling op te bou oor die genade as die lewensap of die bloed wat in Christus en die Kerk sirkuleer. So is die Groot-Christus een lewende organisme waarin die lewe van die Hoof die hele liggaam deurdring. Daar is seker nog nooit met meer vuur oor die vitale verhouding tussen Christus en sy Kerk gespreek as in die corpus-Christi-teologie tussen die twee Wêreldoorloë nie, en steeds weer geskied dit in dieselfde biologiese terme.

Op hierdie wyse ingelyf in die mensheid van Christus<sup>97</sup> en omgevorm tot die gelykheid aan Hom, vorm die lede van Christus slegs één Persoon met Hom, die Persoon van die Seun. Gevolglik kan daar sprake wees van 'n deelname aan sy Seunskap, sy verhouding tot die Vader. Daar is maar een Seun van God, Jesus Christus, maar in Hom is die menigte van arme sondaars saamgevat – deur die deelname aan sy genade – sodat hulle in Hom ook seuns van God kan heet.<sup>98</sup> Dit is die adopsie, maar tog eintlik

<sup>92</sup> Vgl. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 274: “En divinisant, elle (die mensheid van Christus) ne fait que commiquer ce qu'elle est en perfection ...” Vgl. Journet, a. w., 286 vlg., 306 vlg.

<sup>93</sup> Vgl. Grabmann, a. w., 249.

<sup>94</sup> Vgl. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 288: “Le corps mystique est la plénitude de la humanité assumée.” II, 69: “Seul donc, ... le Fils a pris un corps physique. Seul aussi, par conséquent, il a pris un corps mystique, puisque le seconde n'est que le prolongement du premier.” Vgl. verder Broutin, a. w., 30; vgl. Kreider, a. w., 157; H. Borgert, *In Geest en Waarheid*, Nijmegen, 1950, 317, 318 ens.

<sup>95</sup> Vgl. o. a. Anger, a. w., 29, 52-53, 55-56, 65-69, 73-87, 133 vlg. ens.; Mura, a.w., 163 vlg.; Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 242-244, 273 vlg., *Morale et Corps Mystique* II, 9 vlg., 18 vlg.

<sup>96</sup> Jürgensmeier, a. w., 63.

<sup>97</sup> Vgl. Tyciak, a. w., 66; Broutin, a. w., 31.

<sup>98</sup> Mersch, *Le Corps Mystique* I, 199; vgl. sy artikels *Filii in Filio*, *Nouv. Rev. Theol.*, LXV, 1938, 551 vlg., 681 vlg., 809 vlg.

meer as 'n blote adopsie, omdat dit 'n “Eingereihtsein in die natuurhafte Sohnschaft des Herrn” is.<sup>99</sup> Wat in die gewone, juridiese adopsie nie kan gebeur nie, naamlik dat die kind die lewe van die aangename vader kan ontvang, gebeur hier wel. In 'n sekere sin is die mens wat deur die gratia Christi omgevorm is tot 'n tweede Christus, van nature Gods kind.<sup>100</sup>

Dit is onmoontlik om die volle draagkrag van hierdie beskouings te verstaan, as ons nie daarop let dat die mens via die mensheid van Christus in 'n verbinding kom met die Persoon van die Woord en vandaar met die Triniteit nie.<sup>101</sup> Eers in die lig word dit duidelik dat die “voortsetting van die inkarnasie” nie maar in 'n oneintlike sin bedoel is nie, maar beantwoord aan die ontologiese realiteit dat die Trinitariese lewe uitgebrei word oor die begenadigdes.<sup>102</sup> Die Drie-eenheid kom by die mens woning maak. Per appropriasie word hierdie inwoning egter alleen aan die Heilige Gees toegeskrywe. Hy is die Siel van die mistieke liggaam. Al kan Hy nie in eintlike sin die forma van die mistieke liggaam heet, soos die siel dit vir die menslike persoon is nie, kan Hy tog 'n quasi-forma heet, en daarom kan hy oordragtelik die Siel van die mistieke liggaam genoem word.<sup>103</sup> Hy is immers die Lewensbron van die mistieke liggaam, omdat Christus in sy verheerlikte toestand slegs deur middel van die Heilige Gees op die gelowiges inwerk. Gevolglik is hy die laaste beginsel van lewe en aktiwiteit in die liggaam van Christus. Hy is die eenheidsbeginsel wat die lede van die liggaam aan mekaar en aan Christus verbind.<sup>104</sup>

Die Heilige Gees vorm egter nie vir Homself 'n liggaam nie, maar vir Christus.<sup>105</sup> As die Ongeskape Genade roep Hy in die lede van Christus 'n geskape effek te voorskyn wat hulle vorm in die gelykheid aan die Seun. In 'n besondere sin is Hy immers die Gees van Christus. Christus is met die Gees gesalf. Die Gees is die “sceau de l'union de la, divinité et de l'humanité dans le Christ.” Daarom kan Hy, as die Gees van Christus, ook in die mistieke liggaam dieselfde funksie vervul.<sup>106</sup> Hy hef die lede van die liggaam op en vergoddelik hulle, maar steeds na die

<sup>99</sup> Tyciak, a. w., 23.

<sup>100</sup> Vgl. Pinsk, a. w., 43 vlg.; Tyciak, a. w., 23: “Gotteskindschaft ist das Wirklichwerden der natürlichen Gottessohnschaft in uns.” In sulke uitsprake klink die invloed van Scheeben deur, vgl. *De Mysteriën van het Christendom*, par. 57, 446.

<sup>101</sup> Vgl. Borgert, a. w., 236 vlg.

<sup>102</sup> Vgl. Tyciak, a.w., 23; Aug. Kerkvoorrede, *La Théologie du Corps Mystique au, XIXe Siècle*, Nouv. Rev. Théol., 67 (II), 1945, 430.

<sup>103</sup> Ons gaan hier nie in op al die diskussies wat rondom die benaming Siel gevoer is nie. Die volgende literatuur ter oriëntering: Prat, a. w., I 360 vlg.; Mura, a. w., 197; *ibid.*, *L'âme du Corps Mystique*, Revue Thomiste, 41, 1936, 233 vlg.; C. Journet, *Note sur l'âme de l'Église*, ald. 651-654; *ibid.*, *L'Église du Verbe Incarné*, II, 5 10 vlg., 522 vlg.; *ibid.*, *Le Saint-Esprit, Principe de l'Église*; en *L'Esprit-Saint, hôte et âme créée de l'Église*, La Vie Spirituelle, Suppl. Julie – Aug. 1934, 1-27 en Suppl. Sept. 1934, 65-77; J. Brunini, *The Soul of the Mystical Body*, Ecclesiastical Review, XCVII, 1937, 545 vlg.; J. Goeyvaerts, *De anima Corporis Christi mystici*, Collectanea Mechliniensia XXX, 1945, 272 vlg.; K. M. Roth, *Die Seele der Weltkirche*, Theologie und Glaube, XXVI, 1934, 397 vlg.

<sup>104</sup> Vgl. K. M. Roth, a. w., 400 vlg.; Mura, *L'âme du Corps Mystique*, 242-243, 248, 250; Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II, 522 vlg.

<sup>105</sup> Vgl. L. Malevez, *L'Église Corps du Christ*, 71.

<sup>106</sup> Broutin, a. w., 42. Vgl. Mersch, *La Theologie du Corps Mystique*, II, 120 vlg.

wanneer hy die Heilige Gees en die *gratia capitis* identifiseer. Daaruit kom nog helderder na vore dat die Gees wat Christus se mensheid vervul en toeberei het om die mensheid van die Seun van God te wees, in die gelowiges kom woon as die genade van die Hoof en dieselfde werking in hulle verrig.<sup>108</sup> Al kan daar dus sprake wees van “la vie trinitaire de l'Église,” bly die Kerk, die mistieke liggaam van Christus, die voortsetting van die inkarnasie.

As 'n laaste opmerking wys ons nog daarop dat die teoloë met al hierdie uitsprake en met al die realisme van die uitleg van wat hulle met verlenging van die inkarnasie bedoel, tog nie die adopsie en die inkarnasie wil verwar nie. Al sê hulle ook dat die inkarnasie nie 'n eenmalige gebeurtenis is wat slegs die individu Jesus van Nasaret aangaan nie, maar 'n voortwerkende wonder is, word tog nie bedoel dat die lede van die mistieke liggaam op dieselfde wyse met God verenig is as die menslike natuur van Christus nie. By Jesus Christus is daar sprake van 'n substansiële vereniging van die Goddelike en die menslike nature, by die lede van Christus is slegs sprake van 'n aksidentele eenheid. Ook is in Jesus Christus slegs één menslike natuur met die Persoon van die Woord verenig, terwyl dit in die mistieke liggaam gaan om die vereniging van baie lede met God.<sup>109</sup>

Op hierdie wyse word die verskil tussen die eenmalige en die voortgesette inkarnasie gered, maar aan die realisme van die voortgesette inkarnasie word geen afbreuk gedoen nie. Dit gaan daarin om die werklike, fisiese eenheid met Christus, sodat graag gespreek word van 'n *fisies aksidentele* eenheid.<sup>110</sup> Daarmee is die verste moontlike punt bereik waartoe die skolastieke terminologie in staat is om met die formulering van die eenheid te gaan sonder om in panteïsme te verval.

\* \*  
\*

Kyk ons oor die weg terug, dan moet ons die vraag stel: Wat beteken die woord *liggaam* in die uitdrukking *liggaam van Christus* vir die teoloë van wie hier sprake was? Dit is duidelik dat die antwoord moet wees: die woord *liggaam* word in verbondenheid met die woord *Hoof* gesien as aanduiding van die innige, organiese eenheid wat daar tussen Christus en sy Kerk bestaan, in die sin van die woorde van Augustinus: “Caput et corpus unus homo.” Uitgaande van die biologiese organisme-begrip word die woord *liggaam* gesien as 'n beeldsprakige aanduiding van die

---

<sup>107</sup> Vgl. Malevez, a. w., 71. Ed. J. Gerrits stel in sy artikel *Het Mystieke lichaam van Christus en onze eenheid daarin met de Goddelijke Verlosser*, *Studia Catholica*, XXV, 1950, die vraag waarom die Kerk die mistieke liggaam van Christus heet, as die Heilige Gees die Siel van die mistieke liggaam is en ons met God (die Triniteit) verbind. Hy gee drieërlei antwoord: a) Die Kerk word deur die omvorming gelykvormig aan Christus, b) Christus se genadevolheid word ons meegedeel, c) ons ontvang aandeel aan die genade van die Seun in ons seunskap (72 vlg.). Vgl. ook Journet, a. w., II, 290 vlg., 302.

<sup>108</sup> Soiron, a. w., 180 vlg.

<sup>109</sup> Vgl. Piket, a. w., 289-290, 293-294; Gspann, a. w., 224; Soiron, a. w., 184; Mersch, *La Theologie du Corps Mystique*, II, 352; Mura, a. w., 249/250.

<sup>110</sup> Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, III/2, 3 und 4. Aufl., München, 1951, 53; L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubeins*,<sup>2</sup> Freiburg i. Br., 1935, 152.



vitale verband wat tussen Christus en die gelowige bestaan.<sup>111</sup> Intussen is hierdie “beeld” egter geen blote beeld nie, want daarmee is “eine Wirklichkeit von mystische Tiefe und Größe ausgesprochen... wie sie keine andere Bezeichnung der Kirche zu bieten vermag.”<sup>112</sup> Dit is naamlik so dat daar ’n reële betrekking bestaan tussen die mensheid (die liggaam) van Jesus Christus persoonlik en die mistieke liggaam. Die mistieke liggaam is die voortgesette inkarnasie en is gevorm na die beeld van die vergoddelikte mensheid van Christus. Die beeld gaan dus hier oor in ’n *analogie*, sodat Broutin kan sê: “L'appellation de corps mystique a son fondement dans le corps de chair, né de la Vierge Marie.”<sup>113</sup>

Waar die mistieke liggaam egter op hierdie wyse verstaan word, spreek dit vanself dat dit ’n genade-grootheid is waaraan almal behoort wat in die genade van Christus deel. Met die idee van die “een mistieke Persoon” wat deur Christus en die gelowiges gevorm word, omdat die gelowiges by die mensheid van Christus ingelyf is, is onvervreemdbaar die idee verbind dat die mistieke liggaam die versameling is van almal wat in die genade-eenheid met Christus betrek is. So formuleer Thomas dit reeds: “Christus et Ecclesia est una persona mystica cuius caput est Christus, corpus omnes justi, quilibet autem justus est quasi membrum huius capituli.”<sup>114</sup> So het ook reeds Augustinus dit verstaan toe hy die twee civitates, die civitas Dei en die civitas diaboli, teenoor mekaar gestel het, en die civitas Dei, die corpus Christi verstaan het as “alle jene aus dem corpus Adam die in die Gemeinschaft mit Christus gesetzt sind.”<sup>115</sup> In die sin geneem is die corpus Christi dan gelyk aan die *communio sanctorum*.<sup>116</sup>

#### IV

Uit die voorafgaande word dit duidelik op watter wyse oor die Kerk as die voortgesette inkarnasie gedink word. Die inkarnasie word benader vanuit die skema natuur-bonatuur, menslik-Goddelik, en word gevolglik verstaan as ’n dekking van die menslike natuur deur die Goddelike natuur in die Persoon van Christus, sodat daar ’n nuwe species van lewe te voorskyn kom: die God-menslike. Alle belangstelling is daarby gerig op die fisiese wysiging wat die

<sup>111</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, XXV: “ces metaphores, car ce sont des metaphores, indiquent une unité transcendente par rapport aux entités de la biologie dont elles parlent.” Verder Anger, a. w., 23; Tyciak, a. w., 104 vlg.; Journet, a. w., II, 118 vlg.

<sup>112</sup> Soiron, a. w., 7.

<sup>113</sup> Broutin, a. w., 30.

<sup>114</sup> Thomas, *In Col.* 1: 24(6), aangehaal by A. Mitterer, a. w., 352, vgl. 19/20

<sup>115</sup> Vetter, a. w., 46, vgl. 37.

<sup>116</sup> Voorbeelde uit die genoemde teoloë se werke kan vermenigvuldig word. Vgl. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 60: “L'ensemble de ceux qui vivent ou doivent vivre du Christ”; II, 196: “L'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ.”; *Morale et Corps Mystique*, II, 9: “L'ensemble des régénérés.” Vgl. ook Jürgensmeier, a. w., 23/24; 6, 36; Goossens, a. w., 59, 61; V. Morel, *Corps Mystique du Christ et Église Catholique Romaine*, Nouv. Rev. Theol., LXX, 1948, 708.

mensheid in die hipostatiese unie ondergaan. Dit spreek vanself dat – hoe onteenseglik waar dit ook is dat Christus

waaragtig God en waaragtig mens is – ’n dergelike betragting die aandag wegvoer van die Persoon van Christus na die “verskynsel” Christus. Die noodwendige gevolg is dat ook die verhouding van Christus tot sy liggaam onpersoonlik gedink word. Die Hoofskap van Christus gaan byvoorbeeld vir Thomas op in die rangorde, die volmaaktheid en die invloed van Christus. Oor die invloed van Christus op sy lede word daarby uitsluitend gespreek in terme van die kousaliteit. Christus is die oorsaak van die genade, na sy Godheid *causa principalis*, na sy mensheid *causa instrumentalis*. Van ’n persoonlike verhouding tussen Christus en die Kerk is daar gevolglik nie sprake nie, wél van ’n dinamiese verhouding.<sup>117</sup> Die krag en die lewe van Christus vloei op die Kerk oor, en in die deelname in die *gratia Christi* is die Kerk die voortsetting van die inkarnasie. Selfs die Heilige Gees word as *gratia increata* eerder ’n Krag as ’n Persoon. Daar kan by die beskouing veel gepraat word oor die lewe van Christus en oor die feit dat Hy self in die Kerk voortlewe, maar die teologiese uitdrukking daarvan bly konsekwent in ’n onpersoonlike genade-dinamisme steek.

Die wending in die Katolieke vroomheid wat in die twintiger jare ingetree het, bring daarenteen as een van sy vrugte mee dat die aandag weer meer gerig word op die *persoonlike, verrese* Christus en die persoonlike verhouding wat daar tussen Hom en die gelowiges moontlik is.<sup>118</sup> Die begeerte kom op om Christus nie maar net uit die verte te ken as oorsaak van alle genade nie, maar om omgang met Homself te hê: Hy is ons godsdiens, ons heil, ons lewe; Hy is dit alles in sy Persoon.<sup>119</sup> Hierdie atmosfeer was gunstig vir die ontstaan en bloei van ’n Christus-mistiek wat op die allerinnigste eenheid tussen Christus en die gelowige gebaseer word, en wat soek na die warmte van ’n persoonlike eenheid met die pneumatiese Heer. Daarmee was in kiem ’n hele rigtings- en stemmingsverandering in die Katolieke vroomheid gegee. Omdat dit betekenis het vir die verstaan van die Kerk as die *corpus Christi*, staan ons ’n oomblik stil by die uiteensetting van twee teoloë wat albei deur die nuwe siening beheers word: Wikenhauser en Malevez.

Veral die werkie van Wikenhauser uit 1928, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, het ’n groot invloed uitgeoefen op die verstaan van die *corpus Christi* in die Rooms-Katolieke teologie. Vir Wikenhauser is die leer van Paulus oor die liggaam van Christus maar net ’n onderdeel van sy Christusmistiek.<sup>120</sup> Gevolglik is die essensiële van wat Paulus wil sê wanneer hy oor die liggaam van Christus spreek, vervat in die fundamentele idee “des Eingehens des Menschen in die Gottheit, und des Eingehens der Gottheit in den Menschen,”<sup>121</sup> wat . deur Paulus uitgedruk is in die formules *in Christus*, *Christus in julle* en die Christusgenitiewe. Dieselfde opvatting vind ons ook by Malevez. Ook sy behandeling van die leer van die liggaam van Christus gaan op in ’n studie oor die “mistieke formules”

---

<sup>117</sup> Vgl. H. von Hase, *Die Gegenwart Christi in der Kirche*, Gütersloh, 1934, ,38 vlg. Noot.

<sup>118</sup> Vgl. O. Cohausz, a. w., 193 vlg., 200 vlg.

<sup>119</sup> Vgl. A. Gardeil, *Le Sens du Christ*, La Vie Spir. XIX, t. LIII, 1937, 7 vlg.

<sup>120</sup> Wikenhauser, *Die Christusmystik*, 14; *Die Kirche*, 2, 84.

<sup>121</sup> *Ibid.*, *Die Christusmystik*, 8.

waarin Paulus volgens hom die geheimnisvolle identiteit van Christus en die gelowiges tot uitdrukking wil bring.<sup>122</sup>

Ook waar die corpus Christi as voortsetting van die inkarnasie verstaan word (vergelyk die vorige paragraaf), is sprake van 'n uitgaan van die formules *in Christus* en *Christus in julle* om die verhouding tussen Christus en die Kerk aan te dui. Daarby word die formules dan egter meestal vanuit die sterk klem wat op die inkarnasie val, as 'n ingeslotenheid in die menslike natuur van Christus geïnterpreteer, waarby enersyds die aksent gelê kan word op die representatiewe betekenis van Christus in sy solidariteit met die menslike geslag, en andersyds op die vergoddeliking wat ons deel word deur die verbondenheid met die vergoddelikte menslike natuur van Christus.<sup>123</sup> Die *in Christus* staan teenoor die *in Adam*, en albei die uitdrukkings sien op die “biologiese” samehang met die stamvader en prinsipe van die geslag: *in Adam* sien op die natuurlike, *in Christus* op die bonatuurlike samehang. By 'n dergelike beskouing tree die inkarnasie na vore as reeds op sigself die realisering van die verlossing, en die kruis en die opstanding van Christus word gesien as die noodsaaklike stadia op die weg waarlangs dit wat in die inkarnasie gegee is, vrugbaar gemaak kan word vir die hele geslag. Gevolglik bestaan daar geen rede waarom die *in Christus* enige spesiale verband met die *verheerlikte* Christus moet aandui nie.<sup>124</sup>

By Wikenhauser en Malevez is dit anders. Hulle wil veral die hoof-aksent laat val op die feit dat die formule *in Christus* 'n verhouding tot die verheerlikte Christus aandui. Daarby tree die idee van die inkarnasie en die representatiewe funksie van Christus op die agtergrond. Dit wil nie sê dat die waarheid van die representatiewe funksie van Christus ontken word nie,<sup>125</sup> maar die opvatting is dat Paulus nie die representatiewe funksie bedoel wanneer hy oor *in Christus* spreek nie. Malevez ontken ook dat dit juis sou wees om wat Paulus oor die syn in Christus sê, te laat opgaan in 'n leer oor die *gratia capitis* in Thomistiese trant.<sup>126</sup> Volgens hom kan die Hoofskap van Christus nie vanuit die Adam-Christus-parallel verstaan word nie. As Paulus Christus die Hoof van die Kerk noem, bedoel hy die verheerlikte Christus, en dan spesiaal as “principe tout à la fois d'unité et de vie, de cohésion et de croissance organique.”<sup>127</sup> Dit gaan om 'n deelname aan die dood en lewe van Christus, maar dan 'n deelname wat in die doop tot stand kom en wat vir die gelowige beteken “son appartenance et sa communion intime à la sphère de vie ouverte par le Christ glorieux.”<sup>128</sup> Ook Wikenhauser oordeel dat die formule *in Christus* 'n mistieke verhouding tot die verheerlikte Christus aandui, wat vir die gelowige 'n radikale oorgang in 'n nuwe

<sup>122</sup> Vgl. L. Malevez, *L'Église, Corps du Christ, Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, Science Religieuse, 1944, 29 vlg., 33 vlg., 61 vlg.

<sup>123</sup> Vgl. F. Prat, a. w., II, 20-22, 359-362; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 136, 168 vlg., 192 vlg.

<sup>124</sup> Vgl. F. Prat, a. w., II, 362; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 168; Jürgensmeier, a. w., 17.

<sup>125</sup> Vgl. Malevez, a. w., 35 vlg.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 36-39.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 34.

lewe beteken, die verkeer in 'n nuwe lewensfeer, in 'n nuwe element.<sup>129</sup>

Albei gaan dus uit van 'n mistieke verhouding tot die *pneumatiese Christus*. Christus het by sy opstanding in so 'n innige verhouding tot die Heilige Gees getree, dat Hy geheel-en-al 'n gees-wese geword het. Hy besit nou nie net alleen die Gees ten volle nie, maar kan self ook πνευμα heet (2 Kor. 3: 17). Sy liggaam is 'n σωμα πνευματικον (1 Kor.6: 17; 15: 45); Hyself is 'n lewendmakende Gees (1 Kor. 15: 45). Hy is επουρανιος (1 Kor. 15: 47). Die eenheid tussen Christus en die Gees is so groot, dat hulle werksaamheid in so 'n mate saamval, dat Paulus met die uitdrukkings *in Christus* en *in die Gees* feitlik dieselfde sê. Tog wil nie een van die twee teoloë spreek van 'n identifikasie van Christus en die Gees nie. Hoogstens kan daar sprake wees van 'n dinamiese identifikasie. Dit hou egter in dat die verrese Christus 'n pneumatiese wese is wat uit die volheid van sy bestaan in die Gees aan sy dissipels die Gees kan meedeel, terwyl die Heilige Gees op sy beurt weer die Gees van Christus is wat die mens verplaas in die lewensfeer van die verheerlikte Christus.<sup>130</sup>

Wie dergelike dinge hoor sê, dink onmiddellik aan die interpretasie wat Deissmann aan die formule *in Christus* gegee het. Dat albei digby Deissmann kom, ten spyte van 'n mate van distansiering, is nie te betwyfel nie. Die feit dat albei die lokale betekenis van die voorsetsel εἰς wil handhaaf, forseer hulle om begrippe soos *sfeer*, *element* en *milieu* te gebruik, wat sterk herinner aan denkbeelde uit die Christumistiek van Deissmann. As Wikenhauser sê: “Von dem einen pneumatischen Christus sind sie alle (die gelowiges) umströmt und durchströmt und so zu einer Einheit zusammengeschlossen,<sup>131</sup> of: “Man möchte fast das Bild gebrauchen: so wie der Fisch im Wasser in seinem Lebenslement sich befindet und nur so lange lebt, als er darin ist, so lebt der Christ in Christus,<sup>132</sup> dan is dit nie moeilik om hier, ten minste wat die formulerings betref, verwantskap met Deissmann aan te toon nie.

Die vraag is of daarmee nie tog weer in 'n onpersoonlike voorstelling van die verhouding tussen Christus en die gelowiges verval is nie. Wikenhauser verseker ons dat dit nie die geval is nie. Die lewensfeer waarin die gelowige verplaas word, is nie 'n onpersoonlike sfeer nie en moet ook nie lokaal gedink word nie.<sup>133</sup> Dit gaan steeds om 'n verhouding tot die persoonlike Christus. Die pneumatiese Christus is as Persoon sêlf die nuwe lewensfeer. Verkeer in die lewensfeer van die pneumatiese Christus beteken vir die Christen dat hy ingedompel is in die persoonlikheid van die pneumatiese Heer en daardeur op 'n geheimnisvolle wyse die innigste lewensverbondenheid met Christus ontvang, sodat al sy lewensuitinge deur Christus gedra word.<sup>134</sup> Die ondervinding van Paulus op die Damaskuspad het hom daarvan oortuig dat daar by die Christen-wees nie

<sup>129</sup> Wikenhauser, *Die Christumystik*, 12, 15, 26 vlg.

<sup>130</sup> Wikenhauser, *Die Christumystik*, 46-50; Malevez, a.w., 50-52.

<sup>131</sup> *Die Christumystik*, 9.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 15. Vgl. vir dergelike uitdrukkings by Malevez, a. w., 52.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 28, 34, 35.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 9.

alleen sprake kan wees van 'n beïnvloeding deur 'n onpersoonlike gees nie, maar

van 'n inwoning van die persoonlike Christus, sodat die gelowige verkeer in die invloedseer van die verheerlikte Christus as Persoon.<sup>135</sup>

Ten spyte van dergelike herhaaldelike versekerings van die kant van Wikenhauser is dit tog moeilik om te aanvaar dat hier werklik sprake kan wees van 'n persoonlike verhouding tot Christus. Dit is nie verniet dat Wikenhauser in sulke onpersoonlike terme spreek nie. Die fundamentele beskouing van die verhouding tot Christus bly nog maar dieselfde as die waarvan in die vorige paragraaf sprake was. Ook hier gaan dit om 'n sinsverhouding,<sup>136</sup> en Christus word verstaan as die lewensprinsipe wat die innerlike mens van die gelowige daarstel en die God-wese in hulle vorm.<sup>137</sup> Die gemeenskap met Christus word deur Wikenhauser verder verstaan as 'n ervaring van die krag van die Gees en van Christus, sodat die gelowige te staan kom in 'n sfeer van bowe-aardse kragte.<sup>138</sup> Al verseker Wikenhauser dat die kragte persoonlik gedink moet word, blyk dit tog uit dergelike uitsprake dat dit gaan om 'n *dinamiese* verhouding tussen Christus en die gelowiges. Dit gaan om die Goddelike kragte wat uit die verheerlikte Christus oorstroom op sy lede en hulle op hierdie wyse organies met Hom verbind.<sup>139</sup> Die pneumatiese Christus is volgens Malevez 'n milieu waarin die gelowige verplaas word, en die identifikasie met Christus geskied deurdat die gelowige deur die doop in die pneuma ingestort word, en so deelkry aan die spiritualiteit van die Opgestane.<sup>140</sup> Tussen hierdie voorstellings en die waarmee ons in die voorafgaande paragraaf kennisgemaak het, bly dus ten slotte nie so veel verskil oor nie. Die verbindingskakel tussen die twee groepe voorstellings is die verstaan van die Hoofskap van Christus as 'n uitdeling van die genade-kragte aan sy lede.

Die idee van die corpus Christi wat uit hierdie Christismistiek voortvloei, is dat dit die verkeer van die Christene in 'n nuwe lewensfeer wil aandui, 'n lewensfeer wat deurstroom word met die krag en die invloed van die verheerlikte Christus. Die Kerk is gevolglik "ein Leib überirdischer, pneumatischer Art" wat sy realiteit in die Christussfeer het.<sup>141</sup> Die liggaam bestaan daar waar Christus die menslike individu "in seine eigene Seins- und Lebensgemeinschaft aufnimmt."<sup>142</sup> Malevez spreek graag oor die identiteit van die gelowiges met Christus wat in die spreke oor die liggaam tot uitdrukking kom, omdat die gelowiges die eie liggaam van Christus is wat opgeneem is in die stroom van sy pneumatiese bestaan. Natuurlik is daarmee geen absolute identiteit bedoel nie, eerder 'n "relatiewe" of 'n "gedeeltelike" identiteit, soos die liggaam met

---

<sup>135</sup> Ibid., 51 vlg., 35.

<sup>136</sup> Ibid., 9, 54-55.

<sup>137</sup> Ibid., 45; *Die Kirche*, 163.

<sup>138</sup> Ibid 31, 53.

<sup>139</sup> Ibid., 53. Vgl. ook Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, III/2, 31 vlg. Ook hy ken as hoogste formulering die dinamiese teenwoordigheid van Christus in die mens. (49).

<sup>140</sup> Malevez, a. w., 52.

<sup>141</sup> Wikenhauser, *Die Kirche*, 105, 112, vgl. 151.

<sup>142</sup> Ibid., 123.

die persoon identies is, maar tog nie die hele persoon is nie.<sup>143</sup> Tog is dit so 'n werklike eenheid, dat sprake kan wees van 'n wedersydse deurdringing

van Christus en die gelowiges, waarby die nuwe mens sy spiritualiteit geheel-en-al aan die voortdurende werking van Christus dank, en Christus selfs die outeur van die handeling en die lyding van die Kerk kan heet.<sup>144</sup>

As ons die denkbeelde van Wikenhauser en Malevez in dogmatiese terme uitdruk, moet ons sê dat hulle alle klem op die effisiënsie van die verheerlikte Christus laat val. Die Kerk heet die liggaam van Christus, omdat dit die lewensinvloed van Christus ondergaan. Vir Thomas het die Hoofskap van Christus nog onder andere ingehou dat Christus op twee maniere op die gelowiges inwerk: moreel en fisies. Hy is hulle representant, tree namens hulle op, verdien vir hulle en bid vir hulle, terwyl Hy daarnaas ook fisies op hulle inwerk by die uitdeling van die heil aan die enkeling. Malevez verstaan onder die Hoofskap van Christus nog net die laaste: die fisiese beïnvloeding van die lede deur Christus. Daarmee word die aandag dus al meer afgetrek van die morele eenheid tussen Christus en die gelowiges, en gevestig op die fisiese eenheid. Die toespitsing is nie sonder betekenis nie. Dit open die weg vir 'n egte Christismistiek. Die verheerlikte Christus kom op die voorgrond en die historiese Jesus raak op die agtergrond. Die persoonlike, innerlike eenheid en gemeenskap met die pneumatiese Christus boei die aandag meer as die deelname in die verdienste van Christus. Daarin sit elemente verwerk wat tot gevolg het dat die mistieke liggaam meer en meer verstaan word vanuit die werking van Christus as causa efficiens, en dat die verband tussen die mensheid van Christus as causa instrumentalis en die mistieke liggaam meer op die voorgrond geskuif word. Ons sal nog kennismaak met 'n volledige uitwerking van hierdie gesigspunt.

\* \* \*

Stel ons ook hier weer die vraag waarom die Kerk die *liggaam* van Christus heet, dan merk ons op dat Wikenhauser prakties by die antwoord van die teoloë uit die vorige paragraaf bly staan. Al verskil hy van hulle ten opsigte van die formulering van die betrekking tussen Christus en die Kerk, staan dit tog ook vir hom vas dat dié betrekking in die benaming *liggaam van Christus* tot uitdrukking kom. Ons het reeds tevore daarop gewys dat Wikenhauser met klem die gedagte verwerp dat Paulus die Kerk 'n liggaam noem om uitdrukking te gee aan die (Griekse) organisme-idee. Die Kerk is Christus se *eie* liggaam.<sup>145</sup> Hier is meer op die spel as 'n vergelyking. Daar vind 'n egte opname van die gelowiges in die lewensgemeenskap van Christus plaas.<sup>146</sup> Tog is dit duidelik dat Wikenhauser geen realistiese idees handhaaf oor die numerieke eenheid met Christus in sy liggaam nie. Dit gaan ook by hom om 'n metaforiese aanduiding van die innige lewensgemeenskap tussen Christus en die gelowiges, soos wat die lede van 'n liggaam

<sup>143</sup> Malevez, a. w., 64, 64 n. 1, vgl. 33.

<sup>144</sup> Ibid., 61, 64, 65.

<sup>145</sup> Wikenhauser, Die Kirche, 169 vlg., vgl. 88, 100-101. 146 Ibid., 123.

<sup>146</sup> Ibid., 123

met die hoof in lewensgemeenskap verkeer. Daaruit vloei voort dat Wikenhauser ook die mistieke liggaam verstaan as die somtotaal van al die lede van Christus, van almal

wat met Christus in dieselfde lewensverband getree het en dieselfde Christus-natuur ontvang het. Die “nuwe mens” wat vir Wikenhauser saamval met Christus plus sy mistieke liggaam, is vir hom die gesamentlik tot eenheid verbonde som van Christusgelowiges, of die som van alle verlostes.<sup>147</sup>

Dit is op hierdie punt dat Malevez ’n skrede verder gaan. Die studie van Malevez hou reeds rekening met die belangrike vraag wat gedurende die afgelope aantal jare meermale gestel is, naamlik die vraag of die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  die betekenis van *versameling* kan hê. Reeds in 1930 kom die Anglikaan Rawlinson met die bewering dat die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  in die voor-Christelike tyd nie in die betekenis van versameling of vereniging voorkom nie.<sup>148</sup> Sedertdien was daar ’n druk bespreking van die vraag of die woorde  $\text{Ελληνων } \sigma\omega\mu\alpha\tau\iota$  wat in ’n edik van Keiser Augustus op Cyrene ontdek is, nie miskien as ’n aanwysing gesien mag word van die gebruik van die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  in die sin nie. F. de Visscher het uitvoerig op hierdie vraag ingegaan, en sy konklusie is dat die genoemde woorde op ’n ander wyse verklaar moet word, en dat van die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  in die betekenis van versameling hier geen sprake kan wees nie. Die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  dui volgens de Visscher altyd ’n *eenheid*, ’n totaliteit aan, waarby nie gelet word op die samestellende dele nie, maar op die geheel as ’n georganiseerde eenheid. Daarom kan die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  nooit voorkom in die sin van  $\sigma\omega\mu\alpha \text{ } \text{Ελληνων}$  nie.<sup>149</sup> Toegepas op die corpus-Christi-begrip, beteken dit dat die uitdrukking  $\sigma\omega\mu\alpha \text{ } \text{Χριστου}$  nie verstaan kan word as  $\sigma\omega\mu\alpha \text{ } \text{των } \text{χριστιανων}$  nie, en dat dit dus nie juis is om te sê dat die liggaam van Christus die somtotaal van diegene is wat aan Christus behoort nie.

Malevez gaan in aansluiting hierby uit van die gedagte dat  $\text{εν } \sigma\omega\mu\alpha$  sonder die lidwoord in die tyd van Paulus nie ’n versameling kon aangedui het nie.<sup>150</sup> Paulus moet dus iets anders op die oog gehad het toe hy die Kerk die liggaam van Christus genoem het. Malevez wil in die Semitiese agtergrond van Paulus gaan soek na ’n verklaring vir die gebruik van die woord. Hy meen dan dat dit vir Paulus as Jood ’n uiters geskikte wyse was om die identiteit met Christus uit te druk.<sup>151</sup> Paulus verstaan die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  nie in die Griekse sin nie, maar – soos 1 Kor. 6: 15 onder andere bewys – van die hele mens. Die liggaam is vir Paulus die sigbare verskyningsvorm van die mens, “the soul in its outward form”.<sup>152</sup> Gevolglik is dit verstaanbaar dat Paulus, wat die Christene gewoonweg *Christus* kon noem (1 Kor. 12: 12), hulle ook die *liggaam* van Christus

<sup>147</sup> Vir die verskillende formulerings, vgl. *ibid.*, 92, 125, 158, 163.

<sup>148</sup> A. R. J. Rawlinson, *Corpus Christi*, in die versamelband *Mysterium Christi*, uitgegee deur Bell en Deissmann, Berlin, 1931, 276.

<sup>149</sup> F. de Visscher, *Les Édits d'Auguste découverts à Cyrène*, Louvain-Paris, 1940, 91 vlg. Selfs die Latynse *corpus* kan volgens de Visscher in die tyd nie die betekenis van *kollektiwiteit* of *versameling* hê nie, sodat die gedagte dat die woorde “ $\text{Ελληνων } \sigma\omega\mu\alpha\tau\iota$ ” ’n direkte vertaling van corpus Graecorum sou wees, ook foutief moet heet. (92-97).

<sup>150</sup> Malevez, a. w., 76.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 83 vlg.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 83, 86-87.

kon noem.<sup>153</sup> Al wil hy toegee dat Paulus miskien

nie op die gedagte sou gekom het om die Kerk so te noem as hy nie die Griekse organisme-gedagte geken het nie, handhaaf hy tog dat dit die idee van die identiteit van 'n persoon met sy liggaam is, wat vir Paulus as 'n Semiet die deurslaggewende faktor was by die gebruik. Dit was 'n gelukkige vonds, want daarmee kon Paulus ook 'n verband tussen die eucharistie en die liggaam van Christus lê, en hy kon die Kerk veral as die sigbare gestalte van die verheerlikte Christus, “son expression et ... sa narration phénoménale”, laat sien.<sup>154</sup> Die Kerk is dan die sigbaarwording van die effisiënte werking van die verheerlikte Christus, en om die rede kan dit die liggaam van Christus heet, soos die liggaam (*basar*, vlees) vir die Jood die persoon self is, maar onder die aspek van sy sigbaarheid beskou.

Ons mag dus sê dat Malevez in teenstelling tot die verstaan van die woord by die teoloë wat ons tot sover teëgekome het, *liggaam* nie meer wil verstaan as 'n versameling van diegene wat in die lewe van Christus deel nie. Daarenteen verstaan hy dit netso goed soos hulle as 'n metaforiese aanduiding van die eenheid met Christus, maar onder 'n besondere gesigspunt, naamlik die manifestasie of sigbaarwording van die Persoon (of heiligende effisiënsie) van Christus.

Daarmee spits Malevez die verband tussen Christus as die *causa efficiens* van die heil en die benaming van die Kerk as die liggaam van Christus nog verder toe as wat tot dusver gebeur het.

## V

In verband met die vraag waarom Paulus die Kerk die liggaam van Christus noem, het L. Cerfaux in sy werk *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* die verbindingslyn tussen Christus se mensheid en die Kerk op 'n besondere wyse onderstreep. Cerfaux gaan uit van die gedagte dat Paulus oorspronklik die Griekse organisme-gedagte oorneem om daarmee uitdrukking te gee aan die eenheid van die gemeente (1 Korinthiërs, Romeine).<sup>155</sup> Die Hellenistiese formules (*εν σωμα, καθαπερ ενι σωματι*) ontmoet egter in die spraakgebruik van Paulus reeds die uitdrukking *το σωμα του Χριστου* as aanduiding van die persoonlike liggaam van Christus wat gely en gesterf het, wat opgestaan het en verheerlik is, en waarmee daar in die eucharistie gemeenskap beoefen word.<sup>156</sup> Andersyds ontmoet dit in die denke van Paulus die mistieke opvatting van die gemeenskaplike lewe in Christus waarin die gelowiges deel.<sup>157</sup> Uit hierdie drie elemente tesaam ontstaan die karakteristieke spreke van Paulus oor die liggaam van

---

<sup>153</sup> Ibid., 86, 87.

<sup>154</sup> Ibid., 87. Ongeveer dieselfde gedagte vind ons ook by Congar, *Esquisses dit Mystère de l'Église*, Nouvelle Édition, Paris, 1953, 26: “comme notre corps est animé par notre âme, la rend visible, et l'exprime en de multiples activités, ainsi l'Église est animée par le Christ, le rend visible et l'exprime en de multiples activités.”

<sup>155</sup> L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*,<sup>2</sup> Paris, 1948, 186/187, 204.

<sup>156</sup> Ibid., 157, 202.

<sup>157</sup> Ibid., 187, 204.



Christus. Die resultaat van die verbinding is dat Paulus met

die uitdrukking *liggaam van Christus* die gelowiges *identifiseer met die konkrete, persoonlike liggaam van Christus*.

Die ontwikkelingsgang waarlangs dit tot hierdie resultaat gekom het, stel Cerfaux hom soos volg voor: Paulus vergelyk die versameling gelowiges in hulle eenheid as gemeente met 'n liggaam (Hellenistiese vergelyking). Dit is gedeeltelik nog merkbaar in Rom. 12 en 1 Kor. 12.<sup>158</sup> Volgens die mistieke denkbeelde van Paulus ontvang hierdie versameling gelowiges al hulle lewe uit Christus en is gevolglik 'n organisme wat in Christus lewe. Vandaar dat hulle nie alleen εν σωμα nie, maar ook σωμα Χριστου kan heet, 'n uitdrukking waarin die genitief die toebehoort aan Christus en die afhanklikheid van Hom aandui. Sonder die lidwoord sê die uitdrukking dat die gemeente 'n liggaam is wat aan Christus behoort en waarin sy lewe vloei.<sup>159</sup> Paulus se Christusmistiek deurbreek hier dus die Hellenistiese organisme-idee. Hierdie stadium is merkbaar in Rom. 12: 5 en 1 Kor. 12: 27.<sup>160</sup>

Volgens Cerfaux gaan Paulus egter nog verder. In 'n mistieke identifikasie vereenselwig hy hierdie organisme wat al sy lewe in Christus het, met die konkrete, persoonlike liggaam van Christus. Hierdie identifikasie is vergemaklik deur die reeds bestaande uitdrukking το σωμα του Χριστου, waarmee die persoonlike liggaam van Christus aangedui word, die persoonlike liggaam wat in die eucharistie ontvang word. In 'n besondere sin is die eucharistie die sakrament van die eenheid, en die eenheid word in verband gebring met die een liggaam waaraan almal deel het. Die σωμα-begrip wat Paulus uit die Hellenistiese spraakgebruik oorgeneem het om die gemeente as 'n eenheid aan te dui, en die σωμα-begrip wat met die eucharistie gegee is, ontmoet mekaar in Paulus se gees en vloei saam. In hierdie sin verstaan Cerfaux die nou verband wat Paulus in 1 Kor. 10: 16-17 tussen die eucharistiese liggaam en die gelowiges as *één liggaam* lê.<sup>161</sup> Daarby sien Cerfaux dit só dat die oorgang vergemaklik is, omdat daar 'n noue verband tussen die persoonlike liggaam van Christus en die lewe van die gelowiges bestaan, naamlik die betrokkenheid van die mensheid van Christus by die werking van Christus as causa efficiens van die heil.<sup>162</sup> Die *effek*, die Kerk, word dus mistiek vereenselwig met die *bewerkende oorsaak*, die mensheid, die persoonlike liggaam van Christus. Dit is in die mistieke voorstellingswêreld maar 'n klein stappie om vanuit die voorstelling van die een organisme wat sy lewe in Christus het, te kom tot 'n verplasing van die organisme tot in die persoonlike liggaam van Christus waarin die Goddelike lewe vloei, en om die Christene gevolglik almal lede van die konkrete liggaam van Christus te noem.<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> Ibid., 205 vgl. 212 n. 1.

<sup>159</sup> Vgl. *ibid.*, 211, 212, n. 1.

<sup>160</sup> Vgl. *ibid.*, 204, 205, 111, 112.

<sup>161</sup> Vgl. die volledige uiteensetting, *ibid.*, 203.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 206, vgl. 166 vlg., 205, 245 vlg.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 205.

Al is die identifikasie van die Kerk met die persoonlike liggaam van Christus volgens Cerfaux reeds in die hoofbriewe aanwesig, vind hy dit tog eers in die gevangenskapsbriewe volledig uitgewerk. In die hoofbriewe vereenselwig Paulus die plaaslike Kerk met die sterflike, vleeslike

en eucharistiese liggaam van Christus,<sup>164</sup> maar in die gevangenskapsbriewe word die universele Kerk met die verrese liggaam van Christus vereenselwig. Daardeur word die hemelse karakter van die Kerk self en die mistieke verhouding tot Christus op 'n besondere wyse beklemtoon. Cerfaux wys hier veral op Ef. 1: 23 waar die Kerk die liggaam van Christus genoem word, terwyl die woord *σωμα* dan omskryf word as *το πληρωμα του τα παντα εν πασιν πληρουμενου*. Die betekenis van die woord *σωμα* kan dus alleen verstaan word vanuit die betekenis van *πληρωμα*. Die uitspraak van Paulus dat in Christus die ganse volheid van die Godheid liggaamlik woon (Kol. 2: 9), beteken volgens Cerfaux dat die volheid van die heiligmakende krag van God in die verheerlikte liggaam van Christus aanwesig is.<sup>165</sup> As die Kerk nou op 'n mistieke wyse met die liggaam van Christus geïdentifiseer word, ontvang dit van die volheid van die heiligmakende krag wat daarin aanwesig is, en word self tot dié volheid, maar dan die volheid van Christus.<sup>166</sup> Die *πληρωμα* van Ef. 1: 23 dui aan “ceux qui reçoivent du Christ vie et sanctification,” en die Kerk as die volheid van Christus is “la zone ou s'exerce la puissance de vie et de sanctification,” of “la zone d'épanouissement de la vie divine passant par le Christ.”<sup>167</sup> Hieruit volg dat ook to *σωμα αυτου* in Ef. 1: 23 dieselfde betekenis het. Die Kerk word so deur Paulus gesien as dieselfde ekspressie van die heiligmakende krag van God wat in die persoonlike liggaam van Christus die verheerliking uitgewerk het.<sup>168</sup> Die verheerlikte liggaam van Christus het 'n dubbele relasie: enersyds is dit die persoonlike liggaam van Christus wat identies met Hom is, andersyds is dit die openbaring na buite van sy “activité sanctificatrice,”<sup>169</sup> en in dié hoedanigheid is dit moontlik om dit met die Kerk te vereenselwig, omdat die Kerk uit die volheid daarvan ontvang. Dogmaties uitgedruk kan ons Cerfaux se gedagtegang so saamvat: Op grond van die fisiese invloed van die mensheid van Christus by die heiligmaking van die Kerk, kan die Kerk op 'n mistieke wyse geïdentifiseer word met sy mensheid, dus: met sy liggaam, en so self *liggaam van Christus* heet.

Teen die agtergrond van hierdie gedagtegang weier Cerfaux om die benaming *liggaam van Christus* te verstaan as aanduiding van 'n “mistieke” liggaam wat as 'n versameling van Christene min of meer selfstandig naas Christus kan bestaan en van sy persoonlike liggaam onderskei kan word.<sup>170</sup> Hy ag dit – met de Visscher – taalkundig alreeds onmoontlik dat die woord *σωμα* in die tyd van Paulus in dié sin gebruik kan word. Dit is 'n betekenis wat later in Paulus se woorde ingelê is. Paulus self gee nêrens daartoe aanleiding om so verstaan te word

---

<sup>164</sup> Vgl. *ibid.*, 252/253.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 245.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 245, 246, 258.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 246, 247.

<sup>168</sup> Vgl. *ibid.*, 248, 249.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 249.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 209, 210, 254, ens.

nie.<sup>171</sup> In verband daarmee ag hy dit ook onjuis om van 'n mistieke of kollektiewe Christus te spreek. Die naam Christus kom in die Nuwe Testament altyd voor as die persoonlike naam van Jesus Christus. Ook die *so ook Christus* van

1 Kor. 12: 12 vorm in hierdie opsig geen uitsondering nie.<sup>172</sup> Volgens hom druk Paulus in hierdie teks alleen uit dat die Christene almal 'n mistieke identiteit met die persoonlike Christus het, nie dat hulle saam met Christus “een mistieke Christus” vorm nie. Hy beklemtoon die feit dat hy met sy interpretasie nie bedoel om die Christumistiek van Paulus te ontken nie, maar dat hy alleen geen ongehoorde nuwe betekenis aan die woord *Christus* wil toeskryf nie.<sup>173</sup> Konsekwent verset Cerfaux hom dan ook teen elke eksegese wat Paulus van 'n kollektiewe Christus wil laat spreek. So verstaan hy byvoorbeeld die εἰς van Gal. 3: 27 so, dat elke Christen deur die doop εἰς Χριστοῦ mistiek geïdentifiseer word met die persoonlike Christus, en dat alle Christene wat op hierdie wyse met dieselfde Christus vereenselwig is, saam soos een en dieselfde mens is wat vernuwe word deur die lewe van Christus. Daarom is hulle één.<sup>174</sup> Op dieselfde wyse sê die βαπτίζεσθαι εἰς ἐν σῶμα in 1 Kor. 12: 13 nie dat die Christene saamgedoop is *tot* een (mistieke) liggaam nie, maar dat hulle gedoop is in die persoonlike liggaam van Christus.<sup>175</sup> Nóg in die Adam-Christus-parallel, nóg in uitdrukkings soos *die nuwe mens* of *die volmaakte man in Christus* sien hy enige aanleiding om oor kollektiewe groothede te spreek. In al dergelike uitdrukkings gaan dit volgens hom om “catégories de “nature.””<sup>176</sup> Die beroemde teks Hand. 9: 4 sê dan ook alleen dat die dissipels Christus verteenwoordig en daarom dieselfde Messiaanse vervolging as Hy moet ly.<sup>177</sup>

Die vraag is nou egter hoe Cerfaux die uitsprake in die gevangenskapsbriewe dat Christus die Hoof van die liggaam is, verstaan. Is in hierdie hoof-liggaam-verhouding nie die idee opgesluit van 'n “mistieke” liggaam wat enersyds teenoor Christus gestel kan word soos die liggaam teenoor die hoof, en andersyds met Hom saam een Persoon vorm soos die liggaam -met die hoof nie? Cerfaux ontken nie dat die onderskeiding tussen hoof en liggaam wat in die gevangenskapsbriewe voorkom, Christus in 'n sekere sin teenoor die Kerk stel, en daarmee aan die Kerk as die uitwaaiing van die heiligmakende krag van Christus 'n mate van selfstandigheid laat toekom nie. Dit is by hierdie gebruik wat die latere teologie aangesluit het toe dit van 'n “mistieke liggaam” in onderskeiding van die persoonlike liggaam gaan spreek het. Paulus wil in die gevangenskapsbriewe spesiaal die invloed van Christus op die Kerk tot uitdrukking bring.<sup>178</sup> Daarvoor is die begrip *hoof* uitnemend geskik. Enersyds kan die vitale invloed van Christus op die liggaam daarmee onderstreep word deurdat 'n fisiologiese beeld

---

<sup>171</sup> Ibid., 210.

<sup>172</sup> Hy meen dat die woorde *so ook Christus* in die lig van die parallelle teks, Rom. 12: 5, aangevul moet word soos volg: “ainsi le Christ a beaucoup de membres et ramène à l'unité du corps tous les chrétiens.” (Ibid., 206, n. 2.)

<sup>173</sup> Ibid., 206, n. 2.

<sup>174</sup> Ibid., 171-172, vgl. 129, 189.

<sup>175</sup> Vgl. *ibid.*, 207-208.

<sup>176</sup> Ibid., 279, vgl. 190, 217.

<sup>177</sup> Ibid., 201, n. 1.

<sup>178</sup> Ibid., 259, vgl. 252.

voor die gees geroep word (Kol. 2: 19, Ef. 4: 16), en andersyds kan die gesag van Christus oor die Kerk daardeur uitgedruk word. (Ef. 5: 23).<sup>179</sup> Die gevolg is egter dat die Kerk wat oorspronklik deur Paulus *σῶμα του Χριστου* genoem is vanweë sy

identiteit met die persoonlike liggaam van Christus, nou *liggaam van Christus* heet met die bedoeling om die Kerk as 'n *liggaam* aan te dui (*corpus ex distantibus*). Daarmee is Paulus eintlik weer terug by die oorspronklike Griekse *σῶμα*-begrip.<sup>180</sup> Ten spyte daarvan bly die grondgedagte by Paulus egter onveranderd: die Kerk is die liggaam van Christus, omdat dit geïdentifiseer word met die persoonlike liggaam van Christus en die uitbreiding van die heiligmakende krag daarstel.<sup>181</sup>

Dit is duidelik dat die agtergrond van Cerfaux se interpretasie die Rooms-Katolieke leer van die *causalitas efficientiae* is. Die verband tussen die mensheid van Christus en die benaming *liggaam van Christus* word by hom volledig in die sin verklaar.<sup>182</sup> Wanneer Cerfaux spreek van 'n mistieke *identiteit* van die Kerk met die liggaam van Christus, bedoel hy om hierdie *invloedsrelasie* daarmee aan te dui, 'n relasie wat tot stand kom deur die kontak met die liggaam van Christus.<sup>183</sup> Reeds op grond van hierdie identiteit kan die Kerk die liggaam van Christus heet, maar daarmee is nie alles gesê nie. Cerfaux wil, net soos Malevez, die woord *liggaam* by Paulus sien as aanduiding van die sigbaarwording van die heiligmakende krag van Christus. Soos die verheerlikte liggaam van Christus sy heiligmakende krag “eksterioriseer”, so vorm die Kerk – in die verlengde daarvan – op sy beurt die uiterlike “liggaam” vir die Christuslewe.<sup>184</sup> In hierdie opsig raak Cerfaux se beskouing aan die metaforiese interpretasie van Malevez, maar hy gaan bokant Malevez uit deur die sterk klem op die verband tussen die persoonlike liggaam van Christus en die benaming van die Kerk as *liggaam van Christus*.

Omdat Cerfaux die *corpus Christi* op hierdie wyse vanuit die *causalitas efficientiae* verstaan, is dit ook duidelik dat hy ten opsigte van die vraag na die wese van die liggaam van Christus nie veel verskil van die teoloë wat ons tot dusver ontmoet het nie. Ook vir hom is die liggaam van Christus 'n organisme wat van die lewe van Christus vervul is. Ook hy verstaan die *corpus Christi* vanuit *εν Χριστου* en *Χριστου εν ημιν*,<sup>185</sup> en daarin is vir hom uitgedruk dat die Christene deelgenote is van die lewe van Christus self, omdat Hy deur die habituele genade in hulle harte woon en hulle in 'n ontologiese verhouding tot Hom staan.<sup>186</sup> Ten spyte van die feit dat Cerfaux

<sup>179</sup> Ibid., vgl. 254, 257 vlg., 262.

<sup>180</sup> Ibid., 252. Volgens Cerfaux kom dit die duidelikste uit in Kol. 1: 18 (wat hy lees: *σῶμα της εκκλησιας*) waarin hy 'n “politieke” sin ontdek, sodat die uitdrukking in die rigting lê van Griekse uitdrukkings soos *σῶμα της πολεις*. Ook in Ef. 3: 6 en 5: 23 vind hy die betekenis vevat. (251)

<sup>181</sup> Ibid., 254.

<sup>182</sup> Vgl. die uitspraak: “Ceux-ci (die Christene) sont “le corps” parce qu'on attribue à l'effet (les chrétiens “plérôme” du Christ) le nom de la cause mystiquement présente (le corps ressuscité).” Ibid., 259.

<sup>183</sup> Cerfaux spreek van 'n “contact de présence” (ibid., 169), 'n geestelike kontak (171), 'n kontak deur die geloof (169 n. 4).

<sup>184</sup> Vgl. ibid., 278.

<sup>185</sup> Ibid., 159.

<sup>186</sup> Vgl. ibid., 166, 168, 169.

met klem die idee van 'n onpersoonlike Pneuma-Christus verwerp<sup>187</sup> en daarop aandring dat die verhouding tot Christus 'n persoonlike verhouding is,<sup>188</sup> los hy tog weer die verhouding op in kategorieë van “natuur” en laat hy die inwoning van Christus word tot

die teenwoordigheid van die habituele genade in die mens.<sup>189</sup> Die identiteit met Christus waarvan dus sprake is, is 'n identiteit van lewe, omdat die Christene in die genade van Christus deel. Cerfaux wil egter die identiteit nie in 'n absolute sin laat geld nie, maar wil dit koppel aan die idee van die *similitudo*. Hy wil ruimte laat vir die vryheid van die persone wat met Christus geïdentifiseer is, sodat die “identiteit met Christus” 'n balans hou tussen die uitspraak dat die Christene lede van Christus *is* en die uitspraak dat hulle lede van Christus moet word.<sup>190</sup>

Maar dit is nie net in die opsig dat Cerfaux nie prinsipiëel van die vorige teoloë verskil nie. Ten spyte van die feit dat hy soveel protes aanteken teen die idee van 'n “mistieke” liggaam en 'n “mistieke Christus”, is die vraag of daar in sy beskouings prinsipiëel genoeg verwerk is om konsekwent dergelyke voorstellings van die hand te wys. De Lubac het reeds die vraag gestel waarom Cerfaux weier om van 'n *mistieke liggaam* te spreek, of selfs van 'n *mistieke Christus*, as hy tog die identifikasie met Christus persoonlik in die Christusmistiek van Paulus wil aanvaar.<sup>191</sup> Ook Malevez sien geen fundamentele verskil tussen Cerfaux se eksegese en byvoorbeeld die van Allo op 1 Kor. 12: 12 nie.<sup>192</sup> Buitendien kom Cerfaux in die bespreking van die betekenis van die Hoofskap van Christus in die gevangenskapsbriewe baie naby aan die idee van 'n mistieke liggaam wat teenoor die Hoof, Christus, staan. Ons kan met veiligheid sê dat Cerfaux, *teologies gesien*, nie veel verskil van die teoloë waarvan tot dusver sprake was nie, hoewel hy ten opsigte van die semantiese vraag na die oorsprong van die benaming *liggaam van Christus* nuwe weë gaan.

\* \* \*

Die verband wat Cerfaux via die eucharistiese liggaam tussen die Kerk en die persoonlike liggaam van Christus konstateer, is ook van 'n ander kant onder die aandag gebring. Henri de Lubac het naamlik meermale met klem op die verband tussen die eucharistie en die Kerk gewys, en in die beklemtoning van die verband sekere punte onderstreep wat van die grootste belang vir die verstaan van die benaming *corpus Christi* is. In 'n omvangryke historiese studie het hy tot die gevolgtrekking gekom dat die term *corpus mysticum* oorspronklik nie as aanduiding van die Kerk nie, maar as benaming van die eucharistie gebruik is.<sup>193</sup> Alles wat met die altaar in verband

---

<sup>187</sup> Ibid., 169, 170.

<sup>188</sup> Vgl. o. a. *ibid.*, 206, n. 2.

<sup>189</sup> Vgl. *ibid.*, 168, 171, 189 ens.

<sup>190</sup> Vgl. *ibid.*, 159, 204, 253, n. 4, 258 n. 4.

<sup>191</sup> H. de Lubac, *L'Église dans saint Paul*, La Vie Spirituelle, t. LXVIII, Mei 1943, 480-482.

<sup>192</sup> Malevez, a. w., 31. Hy meen dat dit byna vanself spreek dat al die lede wat met Christus se persoonlike liggaam geïdentifiseer is, voor ons gees te staan kom as 'n sosiale liggaam onderskeie van Christus se persoonlike liggaam. (32, noot).

<sup>193</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum, Étude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, Rech. Science Relig.,

staan, is in die vroeë Middeleeue *mistiek* genoem, omdat dit vervul is van die *mysterium*, die *sacramentum* van die altaar.<sup>194</sup> Die Kerk is oorspronklik sonder meer *corpus* genoem, om by die spraakgebruik van Paulus so noukeurig moontlik aan te sluit.<sup>195</sup> Die

innige verband tussen die eucharistie en die Kerk het egter volgens de Lubac tot gevolg gehad dat die benaming van die eucharistie in 'n sinvolle verwisseling op die Kerk oorgedra is, sodat die Kerk *corpus mysticum* genoem kon word.<sup>196</sup> Sowel die Kerk as die eucharistie kan dus op 'n bepaalde stadium die mistieke liggaam van Christus heet, die “*corpus in mysterio*”, die liggaam van Christus op en om die altaar. Langsamerhand tree daar egter weer 'n verskuiwing in: die stryd om die transsubstansiasie laat die klem al meer val op die werklike teenwoordigheid van Christus se fisiese liggaam op die altaar. Om alle misverstand daaromtrent te voorkom, word die eucharistiese liggaam al minder *corpus mysticum* genoem, en al meer *corpus verum, vera caro*.<sup>197</sup> Daardeur tree die verband tussen die eucharistie en die Kerk wat in die benaming gegee is, al meer op die agtergrond, sodat dit in die tyd van die hoog-skolastiek moontlik is om die Kerk *corpus Christi mysticum* te noem sonder om die minste direkte verband met die eucharistie in die benaming aan te voel. Die gevolg is dat dit moontlik is om oor die Kerk as 'n liggaam te gaan spreek vanuit die vergelyking met enige ander sosiale liggaam.<sup>198</sup>

De Lubac betreur hierdie ontwikkeling, en hy word nie moeg om by herhaling op die essensiële verbondenheid van die Kerk en die eucharistie te wys nie. Die twee dinge is onafskeidbaar. Die eucharistie *vorm* die Kerk, omdat die Kerk die *res sacramenti* van die eucharistie is, die “*effet dernier du sacrament*”. Die eucharistie kan die hart van die Kerk heet, omdat die Kerk uit die eucharistie leef. Hoe waar dit ook is dat die Kerk die eucharistie daarstel, die eucharistie stel ook weer die Kerk daar, *veroorzaak* die Kerk.<sup>199</sup> In die eucharistie word die verheerlikte liggaam van Christus ontvang, en die ontvangs daarvan bring as vrug die Kerk as die liggaam van Christus voort. Maar die *liggaam* waarvan in albei die gevalle sprake is, is dieselfde liggaam. “*Si nous voulons être fidèles à l'enseignement de l'Écriture, tel que la Tradition l'a compris, si nous ne voulons rien laisser perdre de sa richesse essentielle, nous devons éviter de mettre entre l'une et l'autre le moindre hiatus.*”<sup>200</sup> Dit is vir Lubac die volheid van die “*simbolisme*” wat in die eucharistie na vore tree, dat die Kerk geïdentifiseer word met die verheerlikte liggaam van Christus, dat die Kerk deel in die volheid van Christus, en in die eucharistie saamgevat word tot een lewende geheel wat, deur die deelname aan die liggaam van Christus sélf, één lewende verheerlikte liggaam word. Daar is geen diskontinuiteit tussen Christus se verheerlikte liggaam en die Kerk nie, geen diskontinuiteit tussen die misterie van die

---

XXIX, 1939, 270. *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*,<sup>2</sup> Paris, 1949, 39 vlg.

<sup>194</sup> Rech. Se. Rel. XXIX, 274 vlg., 281 vlg.; *Corpus Mysticum*, 47 vlg., 55 vlg.

<sup>195</sup> *Corpus Mysticum*, 94 vlg.

<sup>196</sup> *Corpus Mysticum*, 103-104, 117 vlg., 279 vlg.

<sup>197</sup> Rech. Se. Rel., XXX, 1940, 191 vlg.; *Corpus Mysticum*, 210 vlg.

<sup>198</sup> Rech. Se. Rel. XXIX, 460, en die (uit Roomse standpunt) nogal kontensieuse hoofstuk X van *Corpus Mysticum, Du symbole a la dialectique*, 248 vlg. Vgl. *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953, 97 vlg.

<sup>199</sup> Vgl. *Méditation sur l'Église*, 103.

<sup>200</sup> *Méditation sur l'Église*, 120/121; vgl. Rech. Se. Rel. XXIX, 433 vlg. en *L'Église dans saint Paul, La Vie Spirituelle*, t. LXVIII, 1943, 483.

eucharistie en die misterie van die Kerk nie. “Non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus, transeamus.” Deur die mistieke identiteit met die mensheid van Christus word die Kerk werklik nie maar een of ander liggaam nie, maar *die* liggaam van Christus.<sup>201</sup>

Op hierdie wyse lê ook de Lubac dus die klem op die verband tussen die verheerlikte liggaam van Christus wat in die eucharistie ontvang word en die Kerk as die liggaam van Christus. Wat meer is: ook hy lê die verband in die Rooms-Katolieke leer van die *causalitas efficientiae*: die Kerk is die liggaam van Christus, omdat dit die effek is van die werking van die verheerlikte liggaam van Christus wat in die eucharistie teenwoordig is.

Dit is dan ook maar net konsekwent om die leer van die liggaam van Christus in te trek in ’n volledige somatiese teologie. So gaan Durwell spreek oor die *verheerlikte liggaam van Christus as prinsipe van die Kerk*,<sup>202</sup> en hy vou breed die perspektiewe oop oor die rol wat juis die liggaam van Christus in die bewerking van ons heil speel. Die hele misterie van die heil is dan beslote in die feit dat Christus ’n menslike natuur aanneem en dat Hy dit deur die noodsaaklike prosesse van vernedering en dood heen dra na die opstanding en die verheerliking.<sup>203</sup> Die inkarnasie is dan nog belangrik, maar die inkarnasie word tog nie gesien as ’n doel op sigself nie. Dit is nog maar die beginpunt van die proses van omvorming en verlossing uit die sonde en verganklikheid waaraan die hipostatiese unie die mensheid onderwerp. Eers by die opstanding van Christus tree die menslike natuur volkome verlos na vore, en is wat met die inkarnasie implisiet gegee is, ten volle ontplooi.<sup>204</sup> Hierdie proses wat binne die individu Jesus van Nasaret afgespeel is, konstitueer die oorsprong uit die dood na die lewe wat by die regverdigmaking van die mens geskied.<sup>205</sup> Daardeur is die menslike natuur as sodanig verlos, en die verlossing word die deel van die afsonderlike menslike individue wanneer hulle dieselfde proses meemaak. Dit geskied deur die kontak met die liggaam van die verheerlikte Christus in die doop, waardeur die mens ingelyf word in die liggaam van Christus.<sup>206</sup> Die verheerlikte Christus is as lewendmakende Gees so deurdring van die Gees, dat Hy die Gees tot sy lewensprinsipe het, en die verheerlikte mensheid van Christus word daardeur self tot Bron van die Heilige Gees. Wie dus daarmee in aanraking kom, ondergaan dieselfde aksie van die Gees waardeur Christus opgewek is uit die dood, en deel so in die verheerliking.<sup>207</sup>

Omdat Christus se verheerlikte liggaam op hierdie wyse die prinsipe van die lewe van die Kerk word, kan die Kerk self sonder meer die liggaam van Christus heet. Daarmee is ’n reële identifikasie bedoel, geen vergelyking nie.<sup>208</sup> Volgens Durwell spreek die Nuwe Testament van

---

<sup>201</sup> Vgl. *Méditation sur l'Église*, 120-123.

<sup>202</sup> F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Paris, 1950, 198.

<sup>203</sup> Durwell, a. w., 27 vlg.; vgl. ook Michalon, *Église, Corps Mystique du Christ glorieux*, Nouv. Rev. Théol. LXXIV, 1952, 673 vlg.

<sup>204</sup> Durwell, a. w., 36, 53, 54 vlg.; Michalon, a. w., 675, 676.

<sup>205</sup> Durwell, a. w., 49, 63, 66, 72.

<sup>206</sup> Durwell, a. w., 41, 43, vgl. 248.

<sup>207</sup> Michalon, a. w. 676, 677; Durwell, a. w., 113 vlg., 102 vlg., 121, 249.

<sup>208</sup> Michalon, a. w. 677, 678, 680; Durwell, a. w., 198, 199.

die persoonlike liggaam van Christus as die fondament waarop die Messiaanse gebou rus, en hy noem die voorbeelde van die steen wat deur die bouers verwerp is, die graankorrel wat sterf en groei, die liggaam van Christus as die tempel wat afgebreek word en in drie dae weer opgebou word. Tog is dit Paulus wat die figuurlike taal verlaat het en in “termes propres”

die Kerk en die liggaam van Christus identifiseer.<sup>209</sup> Die materiële (somatiese) element is volgens hierdie teoloë wesenlik vir die Christelike heilsleer. Daar is geen kontak met Christus se Persoon buite ’n kontak met sy mensheid om nie. Omdat Christus na die vlees ’n ware nasaat van Abraham is, lyf die kontak met sy mensheid almal in in die ware, nou verlore, nageslag van Abraham.<sup>210</sup>

Vollediger as wat dit hier geskied, kan die leer van die causalitas efficientiae nie benut word om die verband tussen die persoonlike en die “mistieke” liggaam te beklemtoon nie. Wie verder wil gaan, moet noodwendig buite die grens van die (in die Katolieke teologie) geoorloofde beweeg.

## VI

Al die aspekte wat ons tot dusver in die teologiese diskussies ontmoet het, het ook ’n rol gespeel in die praktyk van die Katolieke vroomheid, waar dit, soms lank voor enige teoloog dit geformuleer het, opgeneem was in die begeerte om werkliker en lewendiger met Christus sêlf in aanraking te kom. Veral die groeiende liturgiese vernuwing het hierby ’n gewigtige invloed laat geld. Met name die feit dat die eucharistie meer op die voorgrond tree, omdat daar meer dikwels gekommuniseer word, dra daartoe by dat die verlange om met Christus verenig te wees ’n bepaalde stempel ontvang. Die *liggaamlike* teenwoordigheid van Christus op die altaar, en die liggaamlike gemeenskap wat met die eucharistiese Christus beoefen kan word, gaan die geeste al meer boei. Dat Christus juis só as die *hele* Christus, met liggaam en siel, mensheid en Godheid, in sy Kerk wil vertoef, en dat Hy rondom Hom die Kerk saamtrek en met sy eie liggaam voed, word aan gevoel as die diepste geheimenis van die bestaan van die Kerk. Reël en lokaliseerbaar is Christus in die Kerk teenwoordig, versoenend en voedend, as sakrament en offer, en reël en tasbaar word Hy in die hostie liggaamlik met die kommunikant verenig. Die geestelike en liggaamlike gemeenskap met Christus word daarby as ’n veel vollediger en heerliker gemeenskap gesien as die “bloot” geestelike.

Volgens die tradisionele Rooms-Katolieke leer duur die liggaamlike teenwoordigheid van Christus in die kommunikant net so lank as wat die gestaltes van brood en wyn in hom bly voortbestaan. Hierdie tydelikheid van die liggaamlike vereniging met Christus word nou deur die jonger geslag al meer as “te weinig” aan gevoel. Natuurlik is dit so dat die teenwoordigheid van Christus na sy Goddelike natuur in die regverdige voortduur ook nadat die liggaamlike

---

<sup>209</sup> Durwell, a. w., 207.

<sup>210</sup> Durwell, a. w., 199, 200, 205, 207.



teenwoordigheid opgehou het. Maar soos Christus na sy Goddelike natuur in die siel woon, woon die Vader en die Gees tog ook in die siel. Eintlik kom dit dan daarop neer dat die Triniteit in die siel van die geregverdigde teenwoordig is, en dat hierdie teenwoordigheid per appropriasie aan die Heilige Gees toegeskryf word. Die gevolg is dat daar nie 'n duidelik-omlynde teenwoordigheid van

Christus persoonlik in die siel onderskei kan word nie. Juis dit word nou egter in 'n tyd waarin al die vroomheid op Christus self georiënteer word, as onvoldoende aangevoel. As die Kerk die liggaam van Christus is, as die gelowiges adoptief-kind is wat deel in die Seunskap van Christus, as hulle met Christus een mistieke Persoon vorm en ontologies aan Hom verbind is, veronderstel dit geen besondere teenwoordigheid van Christus *persoonlik* in sy lede nie?

In die eucharistie is so 'n besondere teenwoordigheid van Christus gegee. Daar tree die gelowiges in kontak met die volledige Christus, as God en mens. Die besondere van die Tweede Persoon, sy inkarnasie, sy aanname van ons vlees, eis 'n liggaamlike gemeenskap tussen Hom en sy lede. Dié gemeenskap word met Hom in die eucharistie beoefen. As hierdie gemeenskap nou van tydelike aard moet wees, dan beteken dit dat die besondere verhouding tot Christus geen blywende besondere teenwoordigheid meebring nie. Dit is om in hierdie "leemte" te voorsien dat die idee opgekom het dat Christus blywend met die gelowiges verenig is na sy Godheid en mensheid, óók na die verdwyning van die eucharistiese elemente van brood en wyn.<sup>211</sup>

Uit die aard van die saak kan die Skolastiek nie as getuie vir hierdie idee ingeroep word nie. Daarom moes daar elders gesoek word, en die keuse het geval op Cyrillus van Alexandrië. Dit was immers Cyrillus wat soveel oor die liggaam van Christus kon spreek, maar steeds verbonde aan die eucharistie; en dit was ook Cyrillus wat met sy leer van die heilsnoodsaaklikheid van die kontak met die *caro vivificans Christi* – wat in die eucharistie plaasvind – die leer van die fisiese werksaamheid van Christus soos dit later by die Skolastiek voorkom, voorberei het. Daarom word daar so graag op Cyrillus teruggegryp in die nuwe tyd, omdat die leer van die *causalitas efficientiae* in die brandpunt van die belangstelling kom staan het.

In die verband het die Cyrillus-interpretasie van E. Weigl 'n groot rol gespeel. Volgens Weigl ken Cyrillus 'n tweevoudige verbinding van Christus met die gelowiges: 'n *pneumatiese*, wat daarin bestaan dat die mens deel ontvang aan die Gees van Christus (sy Godheid), en 'n *somatiese* wat bestaan in die gemeenskap aan die liggaam van Christus (sy mensheid).<sup>212</sup> Dit is veral in die doop dat die pneumatiese kontak plaasvind, en in die eucharistie dat die somatiese kontak tot stand kom. Deur hierdie tweevoudige verbinding met Christus word die gelowige in besit gestel van die skatte van Christus, en word 'n kiem van onsterflikheid in hom ingeplant.<sup>213</sup> Die kontensieuse punt in die interpretasie van Weigl is nou dat hy aan Cyrillus die leer van die *blywende teenwoordigheid* van die *semen materiale*, die mensheid van Christus, in die kommunikant toeskrywe.<sup>214</sup> Volgens hom leer Cyrillus dat dit nie genoeg is dat Christus se

---

<sup>211</sup> 211 Vgl. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln, 1949, 119-120.

<sup>212</sup> Vgl. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus*, Mainz, 1905, 140.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 141, 176 vlg.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 214-215.

mensheid slegs tydelik met ons verenig word nie. Juis deur die blywende teenwoordigheid van die caro vivificans van Christus in ons, word

ons omgevorm tot dieselfde onsterflikheid en onverganklikheid as die mensheid van Christus.<sup>215</sup>

Vir die voorstelling van die corpus Christi het hierdie opvatting van die blywende teenwoordigheid van die mensheid van Christus groot betekenis. Volgens Weigl leer Cyrillus dat die Christene deur die pneumatiese vereniging met Christus tot 'n tempel van die Heilige Gees geword het, maar deur die somatiese vereniging word hulle sy liggaam en lede.<sup>216</sup> Daardeur word die lede van Christus in 'n soort natuureenheid saamgesluit met mekaar en met Christus. Christus self is liggaamlik en geestelik die band wat die gelowiges blywend verbind en tot sy liggaam maak.<sup>217</sup> Op die wyse vorm Christus met sy lede werklik één liggaam.

Of hierdie interpretasie van Cyrillus juis is of nie,<sup>218</sup> dit het 'n gewigtige invloed uitgeoefen op verskillende werke wat op een of ander wyse die begrip corpus Christi aan die idee van die blywende teenwoordigheid van die verheerlikte mensheid van Christus in die gelowiges verbind. So volg *Ferdinand Kastner* onvoorwaardelik die interpretasie van Weigl en hy spreek sy simpatie vir die leer van die "Dauergegenwart" openlik uit.<sup>219</sup> Wat ons daarby veral opval, is dat Kastner die leer in verband bring met die idee van die mensheid van Christus as verbonde orgaan van die Godheid.<sup>220</sup> Reeds in die eerste uitgawe van sy werk spreek hy daarvan dat hierdie leer van die somatiese teenwoordigheid van Christus "die einfachste Erklärung dafür angibt, wie die Kirche ein sakramentaler Organismus, das christliche Gnadenleben ein sakramentales Gnadenleben, die Wirksamkeit der Sakramente eine physische und nicht bloß moralische und die menschliche Natur Christi das instrumentum conjunctum divinitatis et gratiae ... ist."<sup>221</sup>

Die idee wat so 'n uitspraak moontlik maak, is dat die mensheid van Christus noodsaaklik teenwoordig moet wees om as instrument van die Godheid op 'n bepaalde plek te kan werk. Daarom beklemtoon Kastner dat die lewensgemeenskap met die mensheid van Christus geen deurgangstadium op ons weg is nie, maar "Jede Christusbegegnung ist zunächst eine Begegnung mit der menschlichen Natur Jesu Christi, entweder im Glauben, oder in seiner Vollendung, in den Sakramenten."<sup>222</sup> As ons Kastner reg verstaan, dan bedoel hy dat Christus met sy menslike

---

<sup>215</sup> Ibid., 216 vlg.

<sup>216</sup> Ibid., 214.

<sup>217</sup> Ibid., 312, 315/316.

<sup>218</sup> Die juistheid daarvan is met klem bestry deur O. Holzer, "Christus in uns". *Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-mysticum-Literatur*, Wissenschaft und Weisheit, VIII, 1941, 64 vlg.

<sup>219</sup> Vgl. F. Kastner, *Die Marianische Christusgestaltung der Welt*, Paderborn, 1936, 195, 196. Hoewel Kastner in die eerste uitgawe van sy werk veel meer openlik sy simpatie met die leer uitspreek, klink die klanke daarvan selfs nog in die vierde uitgawe van 1937 na, vgl. 114, 132, 140, 141.

<sup>220</sup> Vgl. *ibid.*, vierde druk, 132, 132 noot 1.

<sup>221</sup> Ibid., eerste druk, 196.

<sup>222</sup> Ibid., vierde druk, 140, 141.

natuur nie alleen in die eucharistie teenwoordig is nie, maar in al die sakramente. Ons moet selfs verder gaan. Uit die feit dat Kastner die leer van die Dauergegenwart die eenvoudigste verklaring noem van die leer dat Christus se mensheid die instrumentum coniunctum kan wees, moet ons

aflei dat hy alle genadewerking van Christus in die gelowiges afhanklik maak van die daadwerklike lokale aanwesigheid van sy mensheid.

Ten spyte van die feit dat Kastner suggereer dat hy daarmee die leer van Thomas oor die instrumentum coniunctum weergee,<sup>223</sup> is dit tog sonder meer duidelik dat dit nie die geval is nie. Volgens Thomas kan daar 'n kontak met die menslike natuur van Christus wees op 'n geestelike wyse, sonder dat die mensheid van Christus fisies teenwoordig hoef te wees in die sakramente óf die gelowiges. Thomas ken alleen 'n teenwoordigheid van die mensheid van Christus in die hemel en in die eucharistie.<sup>224</sup> Die mensheid van Christus kan volgens Thomas deur sy verbondenheid met die Goddelike natuur ook sy werking uitoefen waar dit nie daadwerklik aanwesig is nie, omdat die Godheid, as Eerste Oorsaak van die genade, bo tyd en ruimte verhewe is.<sup>225</sup> Omdat God 'n direkte verbondenheid het met die voorwerp waarop ingewerk moet word, is die daadwerklike oorbrugging van die afstand deur die instrument as 'n tusseninstansie nie noodsaaklik nie. Christus se mensheid hoef dus nie self aanwesig te wees op 'n bepaalde plek om as instrumentum coniunctum te fungeer nie, want God kan die instrumentele werksaamheid daarvan gebruik waar Hy dit wil hê. "Nicht die Berührung (met die mensheid van Christus), sondern Christus in seine Menschheit ist iiberdies eigentliche werkzeugliche Ursache. Die notwendige Verbindung ist gegeben kraft der Gottheit, welche die Voraussetzung für eine wirkmáchtige Beeinflússung durch die Menschheit Christi erfüllt."<sup>226</sup> Holzer meen dan ook dat hierdie leer van die Dauergegenwart noodsaaklik in die rigting van die Lutherse ubiquiteitsleer beweeg, en dat die idee van die multi-locatio wat daardeur veronderstel word, ten enemale vreemd is aan die Katolieke kerkleer.<sup>227</sup>

Intussen is dit egter onafwendbaar dat hierdie foutiewe opvatting in sake die causalitas efficientiae moet uitloop op die idee van die corpus Christi as 'n eenheid van vele lede verbonde tot één (mistieke) liggaam van Christus deur die één verheerlikte liggaam van Christus wat in hulle almal teenwoordig is. Christus en die gelowiges vorm dan saam een organiese geheel wat 'n "natuurlik-fisiese" verbondenheid besit. In die lig hiervan moet ons die sterk klem van Kastner en Haugg op die organisme-idee verstaan.<sup>228</sup> Haugg spreek van 'n "naturhaftes, objektives Zusammensein" van Christus en die gelowiges,<sup>229</sup> en hy verstaan daaronder dat die

---

<sup>223</sup> Vgl. *ibid.*, 144.

<sup>224</sup> Vgl. Holzer, a.w., 29-31.

<sup>225</sup> Vgl. Theoph. Tschipke, *Die Menschheit Jesu als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg, 1940, 186-187.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>227</sup> Vgl. Holzer, a.w., 31, 32, 64 vlg., 95 vlg. Vgl. ook M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/2, 52-53.

<sup>228</sup> Vgl. Kastner, a.w., eerste druk 169-170, vierde druk, 122; D. Haugg, *Wir sind Dein Leib, Die urchristliche Botschaft vom Corpus Christi mysticum in ihre Wesensfülle und Bedeutung*, München, 1937, 15, 20, 62, 92 ens.

<sup>229</sup> Haugg, a. w., 115.

gelowiges 'n stuk, 'n deel van Christus self vorm, dat hulle saam met Christus een liggaam vorm en aan Hom behoort soos 'n hand tot die liggaam behoort, “von der Seele belebt und in der Kreislauf des Blutes einbezogen.”<sup>230</sup> Die gelowiges is 'n stuk van Christus en Hy is

'n stuk van hulle. Hulle is volkome in Hom en Hy is volkome in hulle. Hulle is opgeneem in sy verhoogde en verheerlikte liggaam,<sup>231</sup> ingeplant in sy pneumatiese liggaamlikheid,<sup>232</sup> en omdat hulle op hierdie wyse ingelyf is in die verheerlikte mensheid van Christus, moet hulle in sy lewe deel.<sup>233</sup> Aan hierdie inlywing in die mensheid van Christus beantwoord sy blywende teenwoordigheid in die gelowiges. Al is die verheerlikte Christus na sy Godheid en mensheid in die hemel, is Hy tegelyk ook op die aarde as die “mistieke Christus”<sup>234</sup> Onder die “mistieke Christus” verstaan Haugg die Christus wat in ons harte woon as die totale Christus, waarmee hy bedoel: Christus na sy Godheid en mensheid. “Es wohnt Christus als der Auferstandene und Erhöhte nicht bloss etwa seiner Gottheit, sondern zugleich seiner verklärten Menschheit nach im Gerechtfertigten.”<sup>235</sup> Deur hierdie wedersydse deurdringing van Christus en die gelowiges vorm hulle saam een “Gesamtpersönlichkeit”, een Christus-organisme wat daarin bestaan dat almal deel het aan dieselfde verheerlikte liggaamlikheid van Christus. Die mistieke liggaam is so werklik een *liggaam*, en meer as dit: die liggaam van *Christus*, omdat die Kerk in letterlike sin die “erweiterte Menschheit des Herrn” kan heet, of “der Leib des Gottmenschen in seiner universalen Allweite.”<sup>236</sup> So spreek ook Bleienstein van 'n liggaamlik-geestelike gemeenskap wat die gelowiges met Christus beoefen, wat in die doop tot stand kom,<sup>237</sup> maar sy voltooiing in die eucharistie vind, omdat Christus Homself in sy verheerlikte liggaam aan die gelowiges meedeel. Deur die eet van die verheerlikte liggaam van Christus word die gelowiges self ook saamgesluit tot 'n verheerlikte liggaam. Tiperend is daarby veral die volgende uitspraak: “Ohne die Vorstellung des verklärten Leibes des erhöhten Herrn, der pneumatischen Leiblichkeit Christi, an der die Christen teilhaben, bleibt der Sinn des *Corpus Christi eucharisticum* ebenso verschlossen wie die Wirklichkeit des *Corpus Christi mysticum*.”<sup>238</sup> Om Christen te wees beteken vir Bleienstein om deel te hê in die verheerlikte liggaamlikheid van Christus, en daardeur met Christus en die ander Christene saamgesnoer te wees tot een lewende, ondeelbare geheel, die een pneumatiese Persoon, die mistieke Christus.<sup>239</sup>

Holzer het die aandag gevestig op die groot ooreenkoms wat daar tussen hierdie voorstellings

---

<sup>230</sup> Ibid., 102/103, vgl. 128, 131, 142, 154 ens.

<sup>231</sup> Ibid., 154.

<sup>232</sup> Ibid., 123.

<sup>233</sup> Ibid., 160.

<sup>234</sup> Ibid., 50, 51.

<sup>235</sup> Ibid., 52. In die lig hiervan moet ook Haugg se opvatting dat daar naas die eucharistiese inwoning van Christus in die mens ook 'n mistieke inwoning is, verstaan word, vgl. 79, 123, 150/151.

<sup>236</sup> Haugg, a. w., 184, 185.

<sup>237</sup> H. Bleienstein, *Der mystische Christus der Heiligen Schrift*, Zeitschr. Aszese und Mystik, IX, 1934, 197, 198.

<sup>238</sup> Ibid., 200.

<sup>239</sup> Ibid., 200, 201, vgl. 197, 198.

en die uiteensettings van Albert Schweitzer oor Paulus se leer van die corpus Christi bestaan.<sup>240</sup> Dit is ook inderdaad waar dat daar uiterlik ’n sterk verwantskap is tussen die voorstellingswêreld van Paulus se Christumistiek soos Schweitzer dit teken, en die opvatting van die somatiese gemeenskap met die verheerlikte Christus. Ook Schweitzer

spreek immers van die deelname van die gelowiges aan die liggaamlikheid van Christus wat “in besonderer Weise der Wirkung von Auferstehungskräften ausgesetzt ist,”<sup>241</sup> waardeur hulle onderling fisies met mekaar verbonde is tot die liggaam van Christus as “eine naturhafte Größe.”<sup>242</sup> Veral die feit dat Schweitzer so sterk die klem lê op die realisme van Paulus se mistiek en die “naturhafte” van sy voorstellings,<sup>243</sup> moet vir iemand soos Haugg besonder aantreklik gewees het, want hy skryf op verskillende belangrike punte in sy werk die uitsprake van Schweitzer byna letterlik oor.<sup>244</sup> Van Schweitzer stam ook die woord wat ’n groot rol gespeel het in die corpus-Christi-literatuur: “Alle Versuche ... in den in Betracht kommenden Stellen (van Paulus) zwischen dem persönlichen (historischen) und dem mystischer Leibe Christi zu unterscheiden, sind von vornherein aussichtslos.”<sup>245</sup> – Al is dit ook duidelik dat die ooreenkoms tussen Schweitzer en die Rooms-Katolieke teoloë nie forseer moet word nie, omdat hulle uit twee verskillende wêreldes spreek, en Schweitzer onder die deelname aan dieselfde liggaamlikheid nie dieselfde op die oog het as wat met die Dauergegenwart bedoel is nie,<sup>246</sup> is dit tog ’n merkwaardige parallel. Net soos die invloed wat Deissmann op die Rooms-Katolieke formuleringe uitgeoefen het, gee ook die invloed van Schweitzer ons ’n kyk op die realisme van die mistiek wat deur hierdie Katolieke teoloë voorgestaan word.

Hierdie realisme is getroetel deur ’n hele rigting in die Rooms-Katolieke teologie, en die klag word daarby geslaak dat Thomas met sy logiese, deursigtige gedagtegang nie voldoende reg kon laat geskied aan hierdie liggaamlik-geestelike verhouding tot Christus nie.<sup>247</sup> In werklikheid is met hierdie “realisme” reeds die grens wat selfs in die Rooms-Katolieke teologie aan die realisme van die mistiek gestel word, oorskry.

---

<sup>240</sup> Holzer, a.w., 100 vlg.

<sup>241</sup> A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, 110/111, 119.

<sup>242</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>243</sup> Vgl. veral sy uiteensettings oor 1 Kor. 6 en 1 Kor. 7, a. w., 128-130, en oor die sakramente as “an sich real wirkende Handlungen”, 18.

<sup>244</sup> Vgl. o. a. Haugg, a. w., 115, 116, vgl. 62; Schweitzer, a. w., 128, 129. Oor hierdie tipe letterlike ontleding aan Schweitzer by Haugg, vgl. Holzer, a. w., 102 en 103, noot.

<sup>245</sup> Schweitzer, a. w., 119.

<sup>246</sup> Dit gaan vir Schweitzer veel meer om ’n “opstandingsmistiek” wat as grondgedagte het dat Paulus die opstandingslewe sien ingryp in die liggaamlike bestaanswyse van die mens, sodat hy, deur sy deelname aan dieselfde liggaamlikheid as Christus, in ’n proses van sterwe en opstanding begrepe is, hoewel daar uiterlik nog niks van merkbaar is nie. Vgl. Schweitzer, a. w., 111, 116. Die benaming liggaam van Christus is vir Schweitzer ’n sinvolle vereenvoudiging van die oorspronklike gedagte dat al die uitverkorenes aan dieselfde liggaamlikheid deel het, terwyl Christus daarby die rol vervul van die eerste en vernaamste Persoonlikheid wat dié liggaamlikheid besit het (*ibid.*, 118, 119). Die idee van ’n liggaamlike teenwoordigheid van Christus in die gelowiges ken Schweitzer nie.

<sup>247</sup> Vgl. Robert Ernst, *Ein Leib in Christo*, *Zeitschr. Aszese und Mystik*, XV, 1940, 28/29.

Die werk van Karl Pelz, *Der Christ als Christus*,<sup>248</sup> laat ons die konsekwensie van hierdie gedagtegang sien. Omdat die werk vanweë sy dwaalleer op die index geplaas is, en daardeur so 'n mate van berugtheid verkry het, dat elkeen wat wil duidelik maak wat die leer van die mistieke liggaam *nie* is nie, na Pelz verwys – meestal sonder dat hulle die werk ter insae

gehad het – is hy vir ons van groot belang. Die vraag is naamlik of die werk van Pelz 'n “Fremdkörper” in die Rooms-Katolieke corpus-Christi-literatuur is en of dit nie veel eerder so is dat dit slegs 'n meer gewaagde formulering bied van gedagtes wat ons reeds aangetref het op ons weg nie. Dat ons in die werk nie te doen het met 'n geïsoleerde verskynsel nie, blyk alreeds uit die warm aanbeveling vir die publikasie daarvan wat deur sulke bekende Katolieke teoloë as Krebs, Keller, en Schmaus gegee is.<sup>249</sup> Ook Jongen is van oordeel dat die pous met die veroordeling van die werk van Pelz eintlik 'n hele rigting in die Katolieke teologie veroordeel het.<sup>250</sup>

Pelz self vrees allermins dat sy werk in stryd is met die kerkleer. Hy vrees alleen dat die “waarhede” wat hy onder die aandag wil bring, wat volgens hom die waarhede is waaruit die oer-Christendom geleef het, en wat deur hom in sy werk as sielsorger met moeisame worsteling herontdek is, nie meer algemeen bekend is nie, en dus as 'n innovasie aangevoel sal word.<sup>251</sup> Die waarhede wentel almal om die een sentrale feit “dasz wir Christen tatsächlich Christus geworden sind.”<sup>252</sup> Terwille van die oorsigtelikheid staan ons kortliks stil by drie punte in die uitwerking wat Pelz van hierdie grondwaarheid gee, waaruit terselfdertyd die verwantskap met die voorafgaande na vore sal tree: die opvatting van die *fisiese* werksaamheid van Christus bv. die uitdeling van die genade, die idee van die *fisiese eenheid* met Christus en die *Christen as Christus*.

Wat die eerste betref, is dit duidelik dat hier eintlik die beheersende teologiese gesigspunt van die werk van Pelz gesoek moet word. Vanuit die idee van die fisiese werksaamheid van Christus by die genadelewe in die gelowiges loop al die weë wat Pelz gelei het na die opvatting van die reële Christuswording van die gelowiges. Pelz verstaan die causalitas efficientiae naamlik in die sin wat ons reeds by Kastner aangedui gesien het: Christus se mensheid kan as instrumentum coniunctum alleen dáár funksioneer, waar dit fisies teenwoordig is. Daaruit vloei vanself die idee van die Dauergegenwart voort.

So wys Pelz by sy bespreking van Joh. 6: 56 (“Wie my vlees eet en my bloed drink, bly in My en Ek in hom”) daarop dat hier niks van 'n tydsbeperking gesê word, asof Christus alleen in die kommunikant bly solank as die elemente van die brood en wyn bly voortbestaan nie. Inteendeel: hoe kan Christus uit ons wyk? *Sy middelaarsamp is steeds verbonde aan sy mensheid. Waar die*

<sup>248</sup> Pro manuscripto gedruk, Berlin, 1939.

<sup>249</sup> Vgl., die uittreksels uit die persoonlike kommentare van die drie teoloë wat die werk voor die publikasie gelees het by Pelz, a. w., 10.

<sup>250</sup> A. Jongen, *Ringten um den Kirchenbegriff*, Protestantische Rundschau, XVIII, 1941, 31. Vgl. ook N. Oehmen, *L'ecclésiologie dans la crise*, Questions sur l'Église et son unité (Irenikon), 1943, 1-3.

<sup>251</sup> Pelz, a. w., 7-9.

<sup>252</sup> Ibid., 7.

*mensheid van Christus nie is nie, is ook die middelaarsamp nie meer nie.*<sup>253</sup> Vir die voortduur van die genadelewe in die gelowige is die blywende teenwoordigheid van Christus se verheerlikte mensheid dus noodsaaklik. Pelz voer baie materiaal uit die Vaders aan om as bewys vir hierdie opvatting te dien, maar dit “bewys” sy opvatting

meestal eers nadat hy dit moes “interpreteer”. En in hierdie interpretasie van die vadertekste blyk dit dat Pelz eenvoudig voor die voet elke verwysing na die rol wat die mensheid van Christus in die bewerking van die heil speel, vir sy beskouings annekseer. So haal hy van Cyrillus van Alexandrië tekste aan waar sprake is van die deurdringing van die gelowiges deur die mensheid van Christus, van die saamsmelting van Christus se mensheid met ons in die eucharistie, en van die ewige lewe wat in werklikheid dieselfde is as die vlees van die lewe, naamlik die vlees van Christus.<sup>254</sup> En dan *lei Pelz daaruit af* – wat Cyrillus nie uitdruklik sê nie – dat die mensheid van Christus blywend in ons is, want, sê hy, as die vlees van Christus die ewige lewe beteken, en die teenwoordigheid daarvan in die kommunikant sou by die verdwyning van die eucharistiese elemente ophou, dan sou dit beteken dat die kommunikant daarna nie meer die lewe sou hê nie.<sup>255</sup> Hy haal sowel Augustinus as Thomas aan vir die eksegeese dat die wynstok van Joh. 15 die mensheid van Christus is. Dat Augustinus nie die leer van die fisiese werksaamheid van die mensheid van Christus ken nie, en dat Thomas dit nie in die vorm ken waarin Pelz dit voordra nie, word eenvoudig verbygegaan, en voortredenerend vanuit hierdie “bewysplekke” betoog hy dat Christus in Joh. 15 ook spreek van ’n “Ineinander” van die wynstok en die ranke. Gevolglik, meen Pelz, moet ons dit so sien dat ons werklik in Christus se menslike natuur ingeplant is, en Hy werklik met sy menslike natuur in ons woon. Sy menslike natuur is orgaan en mededeler van die Godheid, en deur hierdie “Ineinander-Sein” word ons in ’n direkte verband met die Godheid gestel, sodat dit op ons netso oorstrom as wat dit in die menslike natuur van Christus teenwoordig is.<sup>256</sup> Dat Christus *Hoof* heet, beteken vir Pelz dat Hy na sy menslike natuur ’n bemiddelingsfunksie tussen God en die mense inneem soos die hoof die brug slaan tussen die siel en die res van die liggaam. Omdat Christus vervul is met die Godheid, kan Hy die Godheid deur middel van sy mensheid laat oorstrom op sy ledemate. Dit is moontlik, omdat Christus volgens Ef. 1: 22-23 die Hoof is wat alles in almal vervul. Vir Pelz beteken hierdie *vervul* dat Christus na sy Godheid en mensheid in sy liggaam en in al die lede teenwoordig is.<sup>257</sup> Vanuit hierdie redenasie kan hy nou alles wat in die Rooms-Katolieke teologie gesê word oor Christus wat na sy menslike natuur Hoof van die Kerk is, in beslag neem as bevestiging van sy idee van die Dauergegenwart.<sup>258</sup>

Omdat daar geen genadewerking moontlik is sonder die teenwoordigheid van die mensheid

---

<sup>253</sup> Ibid., 31/32.

<sup>254</sup> Vgl. Migne, Patres Gr. 74, 341-344, aangehaal by Pelz, a. w., 32 vlg.

<sup>255</sup> Pelz., a. w., 32.

<sup>256</sup> Ibid., 25.

<sup>257</sup> Ibid., 38.

<sup>258</sup> Ibid., 38 vlg.

van Christus nie, stel hy hom die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees by die uitvoering van die heilswerk so voor, dat Christus na sy Godheid die Heilige Gees spireer, dat Hy na sy menslike natuur die Heilige Gees ontvang, en dat sy menslike natuur as instrument dien vir die werking van die Heilige Gees. Waar Christus dus in die hart van die geregverdigde woon, spireer Hy die Heilige Gees, en die Heilige Gees gebruik die verheerlikte menslike natuur van Christus —

wat ook in die geregverdigde woon – as instrument vir sy werking.<sup>259</sup> Daarby merk hy op dat die verheerlikte Christus na sy beide nature in die Nuwe Testament πνευμα heet, sodat al die tekste waar sprake is van ’n blywende inwoning van die Gees nie noodwendig hoef te beteken dat slegs die Heilige Gees in die hart van die geregverdigdes woon nie.<sup>260</sup> Waar die Heilige Gees werk, daar is ook die mensheid van Christus self teenwoordig. Pelz hou vol dat daarmee geen alomteenwoordigheid aan die mensheid van Christus toegeskryf is nie, en dat hier ook nie sprake is van ’n ubiquiteitsleer nie. Hoogstens is hier sprake van ’n multi-locatio, omdat Christus se mensheid alleen daar teenwoordig is, waar dit as instrument gebruik moet word.<sup>261</sup>

Aan hierdie inwoning van Christus in die gelowiges beantwoord die ingeplant-wees in die vlees van Christus, sodat hulle “im Gefüge des Fleisches und des Leibes Christi” ’n deel van Christus uitmaak, en met Hom tot een lewende organisme word.<sup>262</sup> Christus en die gelowiges is *een vlees*. Pelz gaan uitvoerig die verskillende verhoudinge na wat binne die woorde *een vlees* uitgedruk kan wees – eenheid van die menslike natuur, verhouding van kind tot ouer, verhouding van eggenote – en hy konstateer dat die uitdrukking die intiemste verhouding uitdruk wanneer dit slaan op die lede van dieselfde liggaam wat saam een vlees is. Hierdie tipe eenheid geld volgens hom volledig van die verhouding tussen Christus en die gelowiges. Die Christene is lede van die liggaam van Christus (Ef. 5: 30), hulle is sonder meer die liggaam van Christus (1 Kor. 12: 27).<sup>263</sup> Pelz neem hierdie uitsprake van Paulus letterlik op. Die gelowiges het werklik in ’n fisiese sin een vlees met Christus geword, en daarom is die Kerk die organisme wat in letterlike sin die liggaam van Christus kan heet. Christus het maar één liggaam, en daarvan is ons lede. Pelz weier dan ook om te onderskei tussen ’n fisiese en ’n mistieke liggaam van Christus.<sup>264</sup> Die Kerk is werklik die vlees van Christus wat uit Maria gebore is, al is dit veel groter in omvang, net soos ’n volgroeide man se vlees nog steeds die vlees is wat uit die skoot van sy moeder voortgekom het, al het dit deur die opname van bykomende elemente veel groter ontwikkel.<sup>265</sup> Pelz gaan selfs nog verder en spits die uitspraak individueel toe: omdat Christus liggaamlik in die gelowige woon en die gelowige in die vlees van Christus ingeplant is, is elke gelowige

---

<sup>259</sup> Ibid., 177 vlg., 184. Vgl. ook sy artikel *Der Heilige Geist und Christus*, Liturgischen Leben, III, 1936, 60-61.

<sup>260</sup> Ibid., 179. Vgl. *Der Heilige Geist und Christus*, 55 vlg.; *Nacklänge zu meinem Artikel “Der Heilige Geist und Christus.”* Liturgischen Leben, III, 1936, 206

<sup>261</sup> Ibid., 184-185, vgl. 16.

<sup>262</sup> Ibid., 59 vlg., 65 vlg., 87.

<sup>263</sup> Ibid., 120.

<sup>264</sup> Ibid., 121, vgl. 130.

<sup>265</sup> Ibid., 125.



*waarlik* Christus se vlees en sy liggaam, hoewel hy as individu nie *die* liggaam van Christus is nie.<sup>266</sup> Die mensheid van Christus en die Kerk is nie twee geskeie realiteite nie, maar een en dieselfde. Tog is daar ’n verskil tussen die mensheid van Christus en die Kerk. Die mensheid van Christus beklee die funksie van bemiddelaar van die genade aan die Kerk, en kan

daarom die Hoof van die liggaam heet.<sup>267</sup> Saam vorm Christus en die Kerk egter één lewende geheel, één vlees.

Uit die idee van die fisiese eenheid met Christus vloeï vanself die idee voort dat die Christen werklik Christus geword het. Die heilbrengende mensheid van Christus het hom op so ’n wyse met die gelowige verenig, dat die eenheid tussen die verheerlikte Christus en die gelowige inniger is as die eenheid tussen liggaam en siel.<sup>268</sup> Deur bemiddeling van die mensheid van Christus vloeï die volheid van die Godheid wat in Christus is, op die gelowige oor. Hy word *een Gees* met Christus.<sup>269</sup> Daardeur is Christus en die gelowige één liggaam en één Gees. Pelz sien dit as ’n “personele” eenheid: Christus en die gelowiges vorm tesame die Tweede Persoon van die Triniteit.<sup>270</sup> Die Christen vorm gevolglik “eine reale Darstellung des Gottmenschen”. By die doop word hy inderdaad Christus. Hy bly weliswaar nog wat hy tevore was, ’n geskape persoon, maar hy kom in so ’n reële verbinding met Christus dat hy ’n bestanddeel van Christus word. Voortaan bestaan hy in die tweërlei hoedanigheid: enersyds as geskape persoon, andersyds as deel van die Tweede Goddelike Persoon.<sup>271</sup> In hierdie laasgenoemde hoedanigheid mag hy homself “Christus” noem en in die naam en hoedanigheid van Christus spreek. Omdat hy daarnaas ook nog geskape persoon bly, kan daar heelwat teenstrydige uitsprake gedoen word wat almal van hom geld.<sup>272</sup> Daar is ’n *communicatio idiomatum* tussen Christus en die gelowige, en dit gaan so ver dat Pelz kan sê: “Denn im einzelnen Christ steht uns tatsächlich der ganze Christus gegenüber ... Wie also die Zweite göttliche Person sichtbare Gestalt gewonnen hat im Menschen Christus, so gewinnt der erklärte Christus sichtbare Gestalt in jedem einzelnen Christ.”<sup>273</sup> Christus verskyn in tweërlei gestalte onder ons: in die eucharistiese verskyningsvorm onder die gestaltes van brood en wyn, en in die mistieke verskyningsvorm – in die gestalte van ’n reële mens.<sup>274</sup>

Die onderskeiding tussen hierdie tweërlei verskyningsvorm van Christus toon ons nie alleen hoe realities Pelz die Christus-wording van die gelowige – vergelykbaar by die transsubstansiasie – sien nie, maar dit toon ons ook hoe hy worstel om te ontkom aan die

---

<sup>266</sup> Ibid., 127.

<sup>267</sup> Ibid., 129, vgl. 35-36.

<sup>268</sup> Ibid., 131.

<sup>269</sup> Ibid., 137.

<sup>270</sup> Ibid., 141.

<sup>271</sup> Ibid., 51, 188.

<sup>272</sup> Ibid., 189, 190.

<sup>273</sup> Ibid., 191, 192.

<sup>274</sup> Ibid., 79.

beskuldiging dat die eucharistie eintlik onnodig is as Christus tog reeds blywend somaties in die geregverdigde aanwesig is. Deur hierdie onderskeiding trag Pelz naamlik om duidelik te maak dat 'n bepaalde vorm van liggaamlike teenwoordigheid in die gelowige blywend is, terwyl 'n ander soort liggaamlike teenwoordigheid tydelik is, en net so lank duur as wat die elemente in die kommunikant bly voortbestaan. Om die oorbodigheid van die eucharistie te voorkom, skryf hy daaraan 'n taak toe tot behoud van die geestelike lewe van die Christen en 'n taak om die fisiese eenheid met Christus groter

te maak as wat dit deur die blywende teenwoordigheid van die verheerlikte mensheid reeds is.<sup>275</sup> Daarmee kan Pelz egter hoogstens 'n relatiewe noodsaaklikheid vir die eucharistie waarborg. Die fisiese Christus-ording is so groot, dat die fisiese gemeenskap wat in die eucharistie plaasvind, noodwendig moet verbleek.

Pelz spits die eenheid tussen Christus en die Christen nog verder toe: omdat die Christen 'n deel is van die Tweede Goddelike Persoon, kan alles wat hy in stand van genade verrig, aan Christus toegeskryf word. *Christus* leef in die gelowiges (Gal. 2: 20). *Hy* ly in hulle (Kol. 1: 24). Selfs die onvolmaakthede van die Christene in stand van genade kan aan Christus toegeskryf word – solank dit maar geen sonde is nie. Slegs die sonde kan nie aan Christus toegeskrywe word nie, maar is die vrug van die vrye wil van die Christene.<sup>276</sup>

Ten slotte gaan Pelz nog so ver dat hy dit moontlik ag dat Christus in die Christen aanbid kan word. As geskape persoon word die Christen natuurlik nie aanbid nie, maar Christus kan in hom aanbid word, omdat hy “irgendwie” Christus is.<sup>277</sup> Daarmee is die uiterste punt van die identifikasie van Christus en die gelowige bereik.

\* \*  
\*

Pelz sien dus net soos Cerfaux en Durwell die mensheid van Christus agter die benaming “liggaam van Christus” staan. Net soos hulle lê hy die verband tussen die mensheid en die mistieke liggaam van Christus deur middel van die leer van die causalitas efficientiae. Maar daarby eindig die ooreenkoms dan ook eintlik. Nóg Cerfaux, nóg Durwell ken 'n somatiese teenwoordigheid van die verheerlikte Christus in die geregverdigde.<sup>278</sup> Dit is Pelz se onjuiste opvatting oor die causalitas efficientiae wat dit vir hom moontlik gemaak het om so 'n leer van

---

<sup>275</sup> Ibid., 80-81, vgl. 47-49.

<sup>276</sup> Ibid., 159, 160, 161.

<sup>277</sup> Ibid., 51.

<sup>278</sup> Al spreek Cerfaux ook van 'n “contact de présence” tussen Christus en die gelowiges, en van die liggaam van Christus as “la cause mystiquement présente” (a. w., 169, 259), is dit duidelik dat hy dit verstaan as 'n geestelike kontak met die liggaam van Christus wat in die hemel is (170, 171), sodat hy ook die in-Christus-wees ver staan van 'n deel in die genade van Christus (168). Van 'n somatiese teenwoordigheid van Christus buite die eucharistie om spreek Cerfaux nêrens nie. Durwell gaan uitdruklik op die vraag in, en sê dat die vereniging met die mensheid van Christus geskied deur die Heilige Gees en deur die geloof (a. w., 208, 212/213, 240). Christus is nie liggaamlik in ons teenwoordig nie, maar deur die Gees. Daarom heet die gelowiges ook die tempel van die Heilige Gees, nie die tempel van Christus nie (240). Vgl. ook de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 121.

die verregaande intimiteit met Christus op te bou.

Intussen kan 'n mens egter die vraag stel of Pelz se foutiewe opvatting van die causalitas efficientiae werklik so vreemd moet heet. Is dit so 'n groot stap vanaf die transsubstansiasieleer na die idee van die noodsaak van die werklike, fisiese teenwoordigheid van Christus se mensheid ook elders waar dit “fisies” moet werk? Ons aanvaar graag die uitleg wat Holzer en Tschipke ons van die leer van die mensheid van Jesus as instrumentum coniunctum by Thomas gee, en in die lig daarvan moet ons ook die ontwikkeling by Weigl-Kastner-Pelz as foutief brandmerk, as 'n

afwyking van die normale leer. Maar dit word uit die uiteensettings tog nie duidelik waarom Christus dan fisies teenwoordig moet wees in die eucharistie nie. As die instrumentele werksaamheid van die mensheid van Christus deur God oral aangewend kan word waar Hy dit nodig ag, ook sonder die daadwerklike teenwoordigheid van die mensheid van Christus op die plek, waarom moet Christus se mensheid dan nog op die altaar fisies teenwoordig wees? Word die eucharistiese teenwoordigheid dan 'n soort toegif, 'n donum superadditum wat slegs relatief is en iets ekstra toevoeg aan die gemeenskap met God wat ook daarsonder ewe goed volmaak is? Dit is tog nie die leer van die Rooms-Katolieke Kerk nie. Die eucharistie is vir Rome tog *die* sakrament, die eintlike sakrament waaromheen alle ander sakramente gegroepeer is.<sup>279</sup> Die eucharistie kan alleen dan die “Subsistenzgrund der Kirche”<sup>280</sup> heet, en die verband tussen die eucharistie en die Kerk kan alleen dan so toegespits word as wat dit meermale in die Rooms-Katolieke teologie geskied,<sup>281</sup> wanneer die idee van die reële teenwoordigheid van Christus liggaamlik en geestelik in die eucharistie die volle aksent kry. Grabmann wys in sy boek oor die ekklesiologie van Thomas van Aquino op die feit dat Thomas alleen in die fisiese kontak van Christus met sy lede die Hoofskap van Christus ten volle gerealiseer kon sien: “Damit die Christo eigentümliche gratia capitis in extensivstem und intensivsten Masse wirksam und tätig sein kann, dazu ist eine reale Verbindung der Glieder mit dem Haupte notwendig. Diese reële Verbindung zwischen dem Haupte und den Gliedern ist gegeben durch die heilige Kommunion.”<sup>282</sup> Dit is wel waar dat die doop die mens reeds by Christus inlyf, maar “diese Vereinigung in der von Christo intendierten Innigkeit wird erst durch die heilige Kommunion ermöglicht und verwirklicht.”<sup>283</sup> Die ander sakramente bestaan slegs by grasia van die eucharistie, en daarom kan daar sprake wees van 'n *heilsoodsaklikheid* van die eucharistie.<sup>284</sup>

Hier bly 'n dilemma in die Rooms-Katolieke teologie: óf die transsubstansiasie is 'n “mirakel” wat wesenlik niks meer sê oor die fisiese werking van Christus nie, óf die transsubstansiasieleer vorm die oorgang na die idee dat die somatiese kontak met Christus noodsaaklik is vir die heil. Indien die laaste weg opgegaan word – wat inderdaad die geval is –

---

<sup>279</sup> Vgl. Anger, a. w., 156, 167, 174 vlg.; Mura, a. w., 190.

<sup>280</sup> M. Grabmann, a.w., 267.

<sup>281</sup> Vgl. o. a. by Scheeben, *De Mysteriën van het Christendom*, par. 77, veral 627; par. 78, 628 vlg. Die eucharistie is die hart van die Kerk (628) en rondom die misterie van die eucharistiese Christus word die gelowiges gegroepeer wat deel in die substansiële gemeenskap met Christus – dit is die Kerk (631). Die verwantskap tussen die idees van Scheeben oor die verhouding van eucharistie en Kerk en die van de Lubac uit ons tyd is inderdaad opvallend.

<sup>282</sup> Grabmann, a. w., 280/281.

<sup>283</sup> Ibid., 282.

<sup>284</sup> Ibid., 282; vgl. Anger, a. w., 163; Mura, a. w., 184.

dan is dit nie duidelik waarom die kontak slegs tydelik moet wees, of waarom die mensheid van Christus nie ook in die ander sakramente en met name in die doop, teenwoordig behoort te wees nie. Dit is nie toevallig dat die idee van die Dauergegenwart oor die eucharistieleer heen sy verspreiding gevind het nie. Dit is ook nie vreemd dat die vraag of Christus ook na sy verheerlikte menslike natuur in die geregverdigde

woon, tot in ons tyd en onuitgemaakte saak vir Rome gebly het nie. Eers in die ensikliek “Mediator Dei” van Pius XII (1947) word die leer met beslistheid verwerp.<sup>285</sup> Voor die tyd was dit nog ’n saak wat deur die teologie uitgemaak moes word. Selfs by ’n teoloog soos Mersch hoor ons dan nog klanke deurklink van en soort “ubivolipraesens” wat, konsekwent geneem, eintlik op die leer van die Dauergegenwart moet uitloop.<sup>286</sup> En die feit dat dogmatici soos Schmaus en Krebs die publikasie van die werk van Pelz verwelkom het, laat ons vermoed dat die opvattinge oor die Dauergegenwart nie so uitgemaak was as wat dit sou lyk by die verwerping van die werk van Pelz nie.

Wat eintlik in die werk van Pelz afstoot, is egter nie die foutiewe opvatting in sake die causalitas efficientiae nie, maar sy toespitsing van die eenheid tussen Christus en die gelowige tot ’n somaties-fisiese eenheid. Daarmee trap Pelz beslis buite die spoor van die tradisionele Rooms-Katolieke leer. Tog stel ons ook hier die vraag of sy opvattinge nou werklik *prinsipieel* van die tradisionele standpunt verskil, óf slegs *gradueel*. Die diviniserende genade wat deur Rome altyd as en fisiese krag opgeneem word, word deur Pelz alleen maar daarin toegespits dat hy Christus ook in sy menslike natuur as Ongeskape Genade in die siel teenwoordig laat wees. Maar Pelz dink tog ook nie anders daarvoor as dat dit om die *verheerlikte* menslike natuur gaan nie, om Christus as die *pneumatiese Christus*. Die vraag is of hy meer fisies dink as ander Rooms-Katolieke teoloë wanneer hulle spreek oor die lewe in die pneumatiese Christus soos in en element of en sfeer, of van die eenheid met Christus as ’n fisies-aksidentele eenheid. Die feit dat Przywara die idees van Pelz in verband bring met die teologie van Scheeben, al is dit dan ook so dat Pelz die teologie van Scheeben gevaarlik toespits, is in die verband insiggewend.<sup>287</sup> Agter die werk van Pelz staan die hele Rooms-Katolieke genade-realisme wat die mense tot “consortes divinae naturae” in letterlike sin wil maak.<sup>288</sup> Pelz se werk is wel ontsporing, maar en ontsporing omdat hy die konsekwensies van bepaalde gedagtes in die Katolieke teologie getrek het, sonder om die balans daarby te bewaar. Dit is ook nog en vraag of die werk van Pelz in so en sterk mate die misnoë van Rome sou opgewek het, as dit nie in so ’n populêre en gemoedelike toon

---

<sup>285</sup> “Pari que diligentia curate, ne false comment eo rum propagator, qui perperam reputing ac docent human am Christi natura clarificatam reapse ac semper praesentia sua in “iustificatis” habitare.” Ens. Mediator Dei, 201 (Ecclesia Docens, Hilversum, 1948, 137.)

<sup>286</sup> Vgl. *La Théologie du Corps Mystique*, I, 277, 278.

<sup>287</sup> E. Przywara, *Corpus Christi mysticum, Eine Bilanz*, Zeitschr. Aszese und Mystik, XV, 1940, 197.

<sup>288</sup> Veral die leer dat die gelowiges in dieselfde genade deel wat Christus se mensheid tot die mensheid van die Logos gemaak het, is ’n belangrike invalspoort vir hierdie idee. Is dit die rede waarom Pius XII tesame niet die idee van die Dauergegenwart ook die idee afwys dat “unam ac numero eamdem ... gratiam coniungere Christum cum Mystici eius Corporis membris?” (Mediator Dei, 201).

geskryf was nie. Binne die veilige omhulsel van die wetenskaplike terminologie sou dit miskien ewe min as die werke van Weigl, Kastner en Haugg veroordeel geword het.

## HOOFSTUK II

### DIE EENHEID ONDERLING

#### I

Die vorige hoofstuk het ons duidelik genoeg getoon dat die hoofaksent by die spreke oor die corpus Christi vanuit die “mistieke interpretasie” met alle beslistheid op die eenheid met Christus gelê word. Volgens hierdie beskouing gaan dit in die uitspraak dat die Kerk die liggaam van Christus is, allermens alleen maar om die aanwending van die Hellenistiese vergelyking op ’n verheewener vlak. In die benaming *corpus Christi* word die Kerk nie in die eerste plek geteken as ’n harmonies-geordende totaliteit waarin verskillende funksies uitgeoefen word tot nut van die geheel nie, maar as ’n organiese, lewende geheel wat met Christus verbonde is en deur Hom beheers en deurleef word. Die mistieke liggaam as Christusorganisme, as verlenging van die inkarnasie en voortsetting van wat Christus is op ’n ander vlak, as die volheid en die ontplooiing van die Christus-lewe – dit is die voorstelling van die liggaam van Christus wat hier op die voorgrond staan.

Die idee van die onderlinge eenheid van die gelowiges kom daarmee vanself op die tweede plek te staan. Dit is egter daarby nie so dat dit iets sekondêrs word, iets van die agtergrond nie, maar juis op die basis van die eenheid met Christus val daar ’n nuwe lig op die gedagte van die onderlinge eenheid wat in die benaming *corpus Christi* opgesluit lê. Op die wyse kry ook die idee van die onderlinge eenheid die volle aksent, maar dit is ’n onderlinge eenheid wat berus op en gebore is uit die eenheid met Christus.

Klaus het eenmaal ’n definisie gegee van wat hy as die grondwaarheid van die corpus Christi-leer sien, en ons kan seker sê dat hy met die definisie uitdrukking gee aan die diepste motiewe wat verweef lê in die kyk op die corpus Christi vanuit die mistieke interpretasie. Dit is vir hom “die wesenhafte, innere, lewendig-organiese Verbindung des einzelnen Menschen mit Christus, und durch Christus aller untereinander.”<sup>1</sup> Die onderlinge eenheid is ’n wesenselement van die liggaam van Christus. Dit hoor ons by al die teoloë wat die corpus Christi vanuit die eenheid verstaan, telkens weer beklemtoon. Vir Mensch is die mistieke liggaam ’n misterie van eenheid, en in daardie misterie lê die onderlinge eenheid van die gelowiges ingebed.<sup>2</sup> Ook Wikenhauser wat so sterk die eenheid

---

<sup>1</sup> A. Klaus, Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern, Theol. und Glaube, XXVIII, 1936, 408. Vgl. ook Haugg, a. w., 60

<sup>2</sup> Vgl. *Le Corps Mystique* I, XXI en 3: “L’incorporation dans le Christ est, avant tout, une œuvre d’unité: unité de tous les hommes avec Dieu, unité de tous les hommes entre eux, unité qui s’effectue par l’union de tous les hommes avec le Christ »

met Christus op die voorgrond stel en telkens verklaar dat die onderlinge eenheid daaraan ondergeskik is, spreek in duidelike taal juis oor die wonder van hierdie eenheid van die gelowiges in die mistieke liggaam.<sup>3</sup> Dit is selfs so dat die idee van die onderlinge eenheid wat in die beeld van die liggaam opgesluit lê, chronologies by Paulus voorafgaan aan die idee van die eenheid met Christus, al is dit so dat dit reeds in die beginstadium ondervang en gedra word deur die idee van die eenheid met Christus.<sup>4</sup> Sonder die waarheid van die onderlinge eenheid kan die prediking van Paulus oor die liggaam van Christus dan ook nooit ten volle verstaan word nie. Veral Cerfaux wys in sy ontleding van die ontwikkeling wat die gebruik van die beeld volgens hom by Paulus ondergaan het, telkens op die rol wat die moment van die onderlinge eenheid daarin speel, en hy kom tot die gevolgtrekking dat die moment tot in die finale stadium van Paulus se gebruik van die beeld essensieel bly.<sup>5</sup> Dit is 'n komplement van die eenheid met Christus. Die een moment van die eenheid kan sonder die ander nie bestaan nie. Die eenheid wat in die benaming liggaam van Christus uitgedruk is, is wesenlik 'n tweevoudige eenheid, naamlik "l'union mystique des fidèles avec le Christ, et l'union mystique qui en découle, celle des fidèles entre eux."<sup>6</sup>

Gepaard aan die waarheid van die eenheid met Christus, was dit hierdie waarheid van die onderlinge eenheid wat in die jare na die Eerste Wêreldoorlog verantwoordelik was vir die aantreklikheid van die corpus-Christi-idee. Uit die puin van die oorlog het 'n nuwe gemeenskapsverlange opgebloeï.<sup>7</sup> Die subjektiwisme en individualisme van vroeër was ten volle uitgedien. Daar moes van vooraf begin word om die mens weer as gemeenskapsweise te verstaan en te waardeer. Op allerlei gebiede – tot in die wetenskap en die internasionale politiek – kom die gemeenskapsidee sy regte opeis. Die isolasie en die „Ich-Einsamkeit” word aangevoel as 'n armoede wat so spoedig moontlik in die vergetelheid moet raak. Dit is geen wonder dat ook in die Kerk die gemeenskapsbewussyn 'n kragtige herlewing ondervind nie. Die waarhede van die broederskap van die gelowiges en die eenheid in Christus, die gemeenskap waartoe die evangelie die mens oproep, kom met 'n brandende erns die aandag opeis. Die verontrustende belydenis van die eenheid van die Kerk word in die verskeurde Christendom as 'n aantygning gevoel. In die Protestantisme bloei die ekumeniese beweging, en in die Katolisisme ontstaan 'n nuwe “kerklike beweging” wat vervul is van die verlange na die gemeenskap en die eenheid van alle Christene in die skoot van die Moederkerk.<sup>8</sup>

Die nuwe “kerklike beweging” wou die Kerk weer gaan verstaan as 'n

<sup>3</sup> Vgl. Wikenhauser, *Die Kirche*, 88 vlg., 98 vlg., 129

<sup>4</sup> Vgl. P. Benoit, *L'Horizon Paulinien de l'Épître aux Éphésiens*, *Revue Biblique*, 46, 1937, 359; vgl. *ibid.*, resensie op die werk van Wikenhauser, *Revue Biblique* 47, 1938, 118-119.

<sup>5</sup> Vgl. Cerfaux, a. w., 186-187, 189, 201 vlg., 288-289. Die formule liggaam van Christus “reste la vieille et essentielle figure de l'unité de l'organisme spirituel formé, par les chrétiens.” (289)

<sup>6</sup> Goossens, a. w., 63/64.

<sup>7</sup> Vgl. J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, *Scholastik* X, 1935, 1 vlg.

<sup>8</sup> Vgl. M. J. Congar, *Autour du nouveau de l'ecclésiologie*, 9; W. Goossens, a. w., 7-9; H. van der Linde, *Perspectieven van een oecumenisch kerkbegrip*, in Jubileumbundel, aangebied aan G. Kreling, Nijmegen—Utrecht, 1953, 13 vlg., *ibid.*, Rome en de Una Sancta, Nijkerk, 1947, 9 vlg., 215 vlg.

gemeenskap, nie 'n aggreëaat van individue nie. Die organiese en vitale in die Kerk kom weer na vore en soek uitdrukking. Skerp teken Romano Guardini die omwenteling deur te sê dat die “ek-en-my-Skepper” wat tiperend was vir die individualisme van vroeër, nou plek moet maak vir die kosmiese wydte van die Kerk wat aarde en hemel omspan. Teenoor die eensydige klem op die Kerk as heilsinstituut wat die enkeling die verlossing deelagtig moet maak, staan die Kerk as 'n lewensgemeenskap waarvan die enkeling 'n lewende deel is, omdat dit vlees van sy vlees en bloed van sy bloed is, “Fülle aus der ich lebe.”<sup>9</sup> En die verwyt klink teenoor die vorige eeu dat dit op die individu gerig was, en tog die individu alleen gelaat het; dat dit die organisasie uitgebou het, maar geen organiese lewe geskep het nie.<sup>10</sup> Daarteenoor wil die nuwe geslag in die idee van die corpus Christi mysticum die Kerk sien gestalte kry as één lewende organiese gemeenskap.<sup>11</sup> In die begrip kon terselfdertyd die gemeenskapsidees wat die lug gevul het, opgeneem en “Christelik” gevul word. Die hele sosiologiese verstaan van die mens, en veral die vormgewing wat Max Scheler aan hierdie gemeenskapsidee gegee het, het aansteeklik gewerk, en kon binne die “mistieke” kontoere van die begrip *corpus Christi mysticum* opgeberg word.<sup>12</sup> Daarby het veral die “organiese” en die “biologiese” die denke gevul. Die lewenshonger wat in die jare na die oorlog oral in die vitalisme van allerlei slag tot openbaring gekom het, kon ook hier in die beklemtoning van die eenheid van lewe met en in Christus op 'n hoër vlak 'n weerklank wakker roep. Soos die idee van die organiese eenheid – dit het ons in die vorige hoofstuk gesien – die verstaan van die verhouding tussen Christus en die gelowiges beheers het, so het dit ook die verstaan van die verhouding tussen die gelowiges onderling gaan beheers.

Vanuit hierdie vitale kategorieë gedink, is die eenheid van die mistieke liggaam dus die eenheid van 'n lewende organisme waarvan alle dele inherent verbonde is deur dieselfde lewensbeginsel. Die toebehoort aan Christus en die deelname aan die stroom van Goddelike lewe wat uit Hom voortvloei, beteken vir die lidmate van Christus ook 'n onderlinge verbondenheid. Die “wesenhafte, innere, lebendig-organische Verbindung” waarvan Klaus in sy definisie gewag maak, is 'n verbondenheid wat opkom uit die eenheid met Christus, 'n eenheid “qui s'effectue par l'union de tous les hommes avec le Christ.”<sup>13</sup> Die mistieke liggaam is die gemeenskap van diegene wat deel in die lewe van God wat in Christus tot ons neergedaal het, die broeder-gemeenskap van hulle wat burgers van die hemelse Jerusalem is, van hulle wat in Christus tot die “een mens” geword het. Die mistieke liggaam is die realiteit van die medegedeelde lewe van God op aarde, dit is sy uitgebreide lewe. Daarmee is die wesenlike eenheid en enigheid van die liggaam van Christus gegee. In die

<sup>9</sup> R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, 33, vgl. 4, 11, 74 vlg.

<sup>10</sup> Mayer-Pfannholz, a. w., 31.11

<sup>11</sup> Vgl. M. Gierens, *Die Idee vom Corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee*, Zeitschr. Aszese und Mystik, V, 1930, 312 vlg.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Vgl. E. Przywara, *Corpus Christi mysticum, Eine Bilanz*, Zeitschr. Aszese und Mystik, XV, 1940, 197-198; A. Jongen, *Corpus Christi mysticum*, Protestantische Rundschau, XVIII, 1941, 84; L. Bouyer, *Ou en est la théologie du Corps Mystique?*, 321.

<sup>13</sup> Mersch, *Le Corps Mystique* I, 3.



skenking van sy eie lewe sluit God die mense tot 'n eenheid saam.<sup>14</sup> Ons sou dus kan sê dat die onderlinge eenheid opkom uit die gemeenskaplike deelname aan dieselfde heil in Christus, mits ons dit maar nie verkeerd verstaan nie. Dit is naamlik volgens hierdie teoloë nie so dat die eenheid van die mistieke liggaam die produk sou wees van die afsonderlike toebehoort van 'n aantal individuele lede tot Christus nie.<sup>15</sup> Die teenoorgestelde is eerder waar: dieselfde heil word die deel van almal afsonderlik wanneer hulle opgeneem word in die eenheid van die gemeenskap van die mistieke liggaam. Daarby word die liggaam van Christus dan gedink as 'n realiteit wat sy bestaan het vóór en onafhanklik van die aantal afsonderlike lede wat daartoe behoort.<sup>16</sup> Verbondenheid met die liggaam van Christus beteken vir die individu die intrede in 'n reeds bestaande organisme. Die liggaam van Christus is vir sy bestaan nie afhanklik van die afsonderlike lede nie; die afsonderlike lede is vir hulle lewe afhanklik van die reeds bestaande liggaam.<sup>17</sup> Dit is éérs 'n geheel, 'n lewende organiese geheel, en daarna is dit ook nog die totaal van die aantal lede wat in die liggaam tot een verbind word. Netso is ook die eenheid van die mistieke liggaam nie eers die produk van 'n aantal lede wat saamverbind is nie, maar is iets wat *objektief* bestaan, voor alle individuele lede in wie die eenheid konkreet tot uitdrukking moet kom. Die eenheid van die mistieke liggaam is die eenheid van 'n organisme wat nie eers een word deur die verbinding van 'n aantal los stukke nie, maar 'n inherente eenheid besit.<sup>18</sup>

Hierdie siening op die Christelike eenheid hang saam met die hele onderbou van die eenheid met Christus soos ons dit in die vorige hoofstuk leer ken het: die denke vanuit die inkarnasie. In die inkarnasie is die menslike natuur opgeneem in die Goddelike lewe, vergoddelik en gered. Daarmee is in die Persoon van Jesus Christus vir eens en vir goed 'n vaste punt in die verhouding tussen God en mens gegee. Die verhouding kan nooit weer langs 'n ander patroon ontwikkel as wat in die inkarnasie tot openbaring gekom het nie. Die heil vir die hele menslike geslag is geleë in die voortsetting van die inkarnasie, in die vervollediging van die eenmaal-gegewe eenheid tussen God en mens in Christus. Hierdie vervollediging bestaan daarin dat wat "urbildlich" en as sodanig reeds intensief volmaak in die inkarnasie aanwesig is, ekstensiewe uitbreiding oor die menslike geslag ontvang, maar dan so, dat die menslike geslag saamgetrek word rondom die kern van die eenheid tussen God en mens, die inkarnasie.<sup>19</sup>

Die inkarnasie is die punt waar God die volle maat van sy heilbrengende

<sup>14</sup> Vgl. Congar, *Chrétiens désunis, Principes d'un "oecumenisme" catholique*, Paris, 1937, 59-64, 67 vlg.

<sup>15</sup> 15 K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 44 vlg.; Jürgensmeier, a.w., 24; J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg, 1927, 242/243.

<sup>16</sup> Vgl. Adam, a. w., 44 vlg., en Cerfaux, a. w., 166, 173, 290.

<sup>17</sup> Vgl. A. Hulsbosch, *De Kerk in het Nieuwe Testament*, in *Genade en Kerk*, Utrecht-Antwerpen, 1953, 216. So sê ook Mersch dat die Christendom een liggaam is, "elle n'a qu'un souffle vital, elle n'a qu'un Esprit animateur. Qui y entre, s'insere dans une unité déjà faite, comme une greffe dans une vivant." *Le Corps Mystique* I, 150. Vgl. ook *La Théologie du Corps Mystique* II, 214; Jürgensmeier, a. w., 24.

<sup>18</sup> Vgl. Congar, *Esquisses sur le mystère de l'Église*, 51.

<sup>19</sup> Vgl. Broutin, a. w., 33.

genadekragte op die mensheid uitgestort het. Omdat Christus die tweede Adam is in Wie die ganse menslike geslag begrepe is, is alle mense virtueel reeds in Hom tot 'n eenheid saamgesluit en met God verenig. Ons het vroeër reeds hoor spreek van die inkarnasie as 'n *concorporatio*, wat inhou dat die ganse menslike geslag op een of ander wyse deur die Logos aangeneem is in die menslike natuur van Christus. Daardeur is die mensheid objektief reeds verbind tot een liggaam. En vanweë hierdie objektiewe eenheid van God en mens en alle mense onderling in die Persoon van Jesus Christus, kan die Kerk gesien word as 'n organiese gemeenskap wat met die inkarnasie gegee is. Die mistieke liggaam van Christus bestaan dus eintlik vanaf die oomblik dat die Woord vlees geword het. Reeds op daardie oomblik is die mistieke liggaam 'n realiteit, 'n geheel, al is dit ook nog net in die Persoon van Jesus Christus gerealiseer, en al is dit slegs virtueel 'n eenheid wat die ganse mensheid omvat.<sup>20</sup> Die eenheid is in Christus daar, objektief, onomstootlik, vlees en bloed.

Wat virtueel en in kiem in die inkarnasie gegee is, word in realiteit gebring wanneer die individue uit die menslike geslag deur die werwende krag van die gratia Christi inbetrek word in die Godverbondenheid wat in Christus bestaan.<sup>21</sup> Hulle word dan opgeneem in die lewensgemeenskap met Christus, word met Hom tot een mistieke Persoon. Daardeur word die fundamentele eenheid wat in die inkarnasie geponeer is, geratifiseer, en die mistieke liggaam word een lewende, organiese geheel. Die mistieke liggaam is op hierdie wyse wesenlik 'n realiteit wat nie ontstaan deur die saamsluiting van 'n aantal lede nie, maar 'n grootheid wat voorafgaan aan die subjektiewe verbondenheid met Christus.<sup>22</sup> Die eenheid van die mistieke liggaam is die ekstensiewe ontplooiing van die intensief volmaakte eenheid van die Seun van God. Soos die inkarnasie beteken dat die "organisme" Jesus Christus as 'n volmaakte eenheid in Homself bestaan, so beteken die voortgesette inkarnasie dat die saamgestelde organisme, die mistieke Christus, die Groot-Christus, 'n volmaakte inherente eenheid besit.<sup>23</sup> Die onderlinge eenheid van die Christene is die eenheid van die Meester self.<sup>24</sup> Wanneer daar gespreek word oor die *mistieke Christus*, die *nuwe*

<sup>20</sup> Vgl. K. Adam, a. w., 48, 49; H. de Lubac, *Catholicisme*, 15 vlg.; J. Tyciak, a. w., 17 vlg. Veral Mersch spreek dikwels oor die realiteit van die mistieke liggaam reeds in die inkarnasie as sodanig, en oor die volkome eenheid wat Christus in sy Persoon vir ons beteken, omdat Hy *unus de Trinitate et unus humanitatis* is, vgl. *La Théologie du Corps Mystique*, I, 239, 288. "Par l'incarnation, une nouvelle espèce humaine est constituée, ou plutôt, un renouvellement de l'espèce: l'humanité divinisée (ibid., 273); J'incarnation, par conséquent, est aussi ce qui divinise, vivifie et unifie l'humanité" (Le Corps Mystique, I, 254, vgl. 225). Vgl. ook J. Ranft, a. w., 203.

<sup>21</sup> Vgl. Wikenhauser, *Die Kirche*, 123; Ranft, a. w., 203; Tyciak, a. w., 19.

<sup>22</sup> Vgl. De Lubac, *Catholicisme*, 16. Die adopsieleer waarmee ons in die vorige hoofstuk kennis gemaak het, is uiters geskik om hierdie idee te illustreer. Die lede van Christus word opgeneem in Sy Persoon, vorm saam met Hom die een Seun van God. Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 198, 199 en spesiaal in verband met die eenheid, ibid., 259 vlg. veral 264. Ook die ouere werk van A. D. Sertillanges, *L'Église*, 5 Paris, 1921, I, 90.

<sup>23</sup> Jürgensmeier, a. w., 25: „Zooals de Christus, geboren uit de reinste der Maagden, slechts één is, zoo ook de nieuwe Christus. Deze is niet één ten gevolge van uiterlijke samenvoeging, maar vormt een strikte innerlijke eenheid. Hij is de ééne "nieuwe mensch", waarin Christus leeft en werkt, het ééne Hoofd en de vele ledematen, organisch verbonden tot de eenheid van het mystieke Lichaam."

<sup>24</sup> Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 185; vgl. Soiron, a. w., 179.

*mens, die een man in Christus, die volmaakte man in Christus* en dergelike begrippe meer, dan kan die eenheid wat daarmee uitgedruk word, alleen ten volle verstaan word, as ons dit sien as 'n eenheid wat nie eers ontstaan wanneer die verskillende lede met Christus verenig word nie, maar as 'n objektiewe eenheid wat in die inkarnasie gegee is en vandaar uit wyer uitgroei deur die opname van nuwe individue in die reeds bestaande eenheid. Vandaar word dit ook duidelik hoedat iemand soos de Lubac vanuit die idee van die katolisiteit en kollektiwiteit van die heil in Christus ongemerk kan oorgly op die idee van die onderlinge eenheid van die gelowiges.<sup>25</sup> Die onderlinge eenheid lê ingebed in die inkarnasie as universele prinsipe van die heil.

Op hierdie wyse word die innigste verband gelê tussen die heil en die onderlinge eenheid, tussen die *lewe* wat Christus in die mensheid bring, en die *eenheid* wat hy in die mistieke liggaam bewerk. Daarom is dit nie alleen moontlik dat die uitdrukkings wat die eenheid met Christus binne die mistieke liggaam aandui, terselfdertyd sien op die onderlinge eenheid van Christene in die Christus-organisme nie (vergelyk die uitdrukkings *mistieke Christus, een man in Christus*, ensovoorts), maar Christus self aandui as die prinsipe van die eenheid soos Hy die prinsipe van die lewe is.<sup>26</sup> De Lubac spreek van die vertikale lyn (die eenheid met God) en die horisontale lyn (die eenheid onderling) wat in die heil in Christus beslote is, wat nie geskei mag word nie.<sup>27</sup> Die heil en die eenheid is onlosmaaklik verbonde. Is dit die hoogste uitspraak oor die eenheid van die gelowiges met Christus dat hulle saam met Hom een lewende organisme vorm, waarvan Hy die Hoof is en hulle die lede, dan is dit terselfdertyd die hoogste uitspraak oor hulle onderlinge eenheid:<sup>28</sup> hulle is een ras, een nuwe mens, een man in Christus, maar nog meer as dit alles: hulle is Christus self. Hulle eenheid is die eenheid van Christus, en soos Christus nie verdeel kan word nie (Christus divisus est? – 1 Kor. 1: 13), so kan die mistieke liggaam van Christus nie verdeel word nie.<sup>29</sup>

Ons het in die vorige hoofstuk daarop gewys dat die organiese eenheid met Christus gedink word as 'n eenheid met die mensheid van Christus. Ook hier word die beginsel deurgevoer. Hoofgedagte is dan: die mensheid van Christus vorm die kern van die mistieke liggaam. Deur die inlywing in die mensheid van Christus vorm die lede van Christus met Hom tesame 'n hegte organiese eenheid wat sinvol “die erweiterte Menschheit Jesu” kan heet.<sup>30</sup> Veral die teoloë wat die organisme-gedagte gekombineer het met die idee van die Dauergegenwart kan besonder sterk die aksent op die reële en fisiese eenheid van die mistieke liggaam lê.<sup>31</sup>

Ons kom later terug op die vraag hoe hulle die eenheid voorstel.

<sup>25</sup> Vgl. de Lubac, a. w., 17 vlg.

<sup>26</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique* I, 162, 163; La Théologie du Corps Mystique, II, 212 vlg., veral 216.

<sup>27</sup> De Lubac, a. w., 18.

<sup>28</sup> Vgl. Jürgensmeier, a. w., 24-25; Sertillanges, a. w., I, 93; Soiron, a. w., 179; Wikenhauser, a. w., 98; Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 297 vlg., Congar, *Chrétiens désunis*, 63.

<sup>29</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 187 vlg.

<sup>30</sup> J. Vetter wys in sy uiteensetting van die corpus-Christi-leer van Augustinus herhaaldelik op hierdie gesigspunt, vgl. a. w., 38, 57, 66. Vgl. ook Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, II, 213.

<sup>31</sup> Vgl. Kastner, a. w., vierde druk, 114, 122, eerste druk, 170 en 175, 191; Haugg, a. w., 193. Pelz bied ook hier die finale stadium van die gedagtegang: die Christene kan wel nog onderskei word, maar “sie sind nicht getrennt, weder von Christus noch einer vom andern. Das, was diesen zu einer realen Einheit verknüpften Menschen den Charakter des Leibes Christi verleiht, ist die Tatsache, dasz alle zusammen in ahnlicher, ja noch vollkommener Weise von der Zweiten Person Gottes durchflutet werden und ihr Instrument sind, wie unser Leib von der Seele durchflutet wird und ihr Instrument ist.” (a. w., 131).

## II

Oor die organiese eenheid van die mistieke liggaam word in dieselfde ontologiese kategorieë gedink as wat die geval is by die organiese eenheid met Christus. Soos ons in die vorige hoofstuk kon spreek van 'n ontologiese eenheid met Christus wat deur hierdie teoloë geleer word, so kan ons hier spreek van 'n ontologiese eenheid *in* Christus, van 'n ontologiese eenheid van die mistieke liggaam. Daarmee word dan veral bedoel dat die eenheid van die mistieke liggaam as 'n eenheid van fisiese aard gesien word, in teenstelling tot die morele eenheid wat die resultaat is van die vereniging van 'n aantal persone wat dieselfde doel nastrewe.<sup>32</sup> Die ontologiese eenheid is die resultaat van die organiese verbondenheid met *Christus*, waardeur Hy ontologies in die hele organisme teenwoordig is as die beginsel van lewe en eenheid, en – in die nouste verbondenheid met die aard van die teenwoordigheid van Christus – die ontologiese teenwoordigheid van die *Heilige Gees as die Siel* van die mistieke liggaam, terwyl uit hierdie teenwoordigheid die derde rede vir die ontologiese verbondenheid voortvloei: die vergoddeliking van die lede waardeur almal *dieselfde natuur deelagtig* word. Deur hierdie ontologiese allure word die eenheid van die mistieke liggaam gestempel tot 'n deelname aan die eenheid van die Triniteit self.

Dat die Heilige Gees die Siel van die mistieke liggaam heet, is in dié verband van die grootste belang. Daar is volgens die algemene consensus onder die Rooms-Katolieke teoloë vernaamlik twee redes waarom die naam aan die Gees toegeken word: eerstens omrede van die mededeling van die Goddelike genadelewe, tweedens omrede van die verenigende werking wat die Heilige Gees onder die lede van die liggaam uitoefen.<sup>33</sup> Die Gees is die mistieke band wat die lede met Christus die Hoof en onderling verbind. Soos die Gees die Godheid en mensheid in die Persoon van Christus tot 'n eenheid verbind het, so verbind Hy ook die Kerk tot 'n eenheid.<sup>34</sup> Dit is die Gees wat by die doop die deel van die lidmate word, wat hulle saamsmelt tot “eine Einheit überirdischer Art.”<sup>35</sup> Die Gees is die realiteit van die eenheid van die mistieke liggaam. Soiron bring dit op 'n besondere wyse na vore deur te sê dat die Heilige Gees en die *gratia capitis Christi* identies is. Almal wat dus aan Christus verbind is deur die deelname aan die *gratia capitis*, is deur die Heilige Gees self aan Christus verbind. Dit beteken dat die Gees die objektiewe eenheid is wat tussen die Hoof en die lede enersyds, en die lede onderling andersyds, bestaan.<sup>36</sup> Word

---

<sup>32</sup> Vgl. J. Ranft, aw., 203.

<sup>33</sup> Vgl. o. a. E. Mura, a. w., 215, 216; Goossens, a. w., 49 vlg.; Seb. Fraghi, a. w., 29, 31.

<sup>34</sup> Broutin, a. w., 42; Congar, *Chrétiens désunis*, 67 vlg.

<sup>35</sup> Wikenhauser, *Die Kirche*, 98, vgl. 92-93.

<sup>36</sup> Soiron, a. w., 179, 182, 183.

die eenheid van die gelowiges op hierdie wyse geobjektiveer in die Heilige Gees, dan is dit soveel te duideliker dat dit hier gaan om 'n eenheid wat nie die produk van die vereniging van die lede is nie, maar 'n eenheid wat voor alle individuele lede bestaan.<sup>37</sup>

Dit word nog duideliker as ons meermale hoor spreek van die Heilige Gees as die konsubstansiële liefde van die Vader en die Seun.<sup>38</sup> Die Heilige Gees is die band van liefde tussen die Vader en die Seun en verbind Hulle in Hulle gemeenskaplike spirasie. Deurdat God nou Homself as die Ongeskape Genade aan die mens meedeel, kom die Triniteit in die siel woon. Maar omdat die inwoning in die harte per appropriasie spesiaal aan die Heilige Gees toegeskrywe word, is die weg geopen vir die gedagte dat die Heilige Gees as die substansiële eenheidsband tussen die Vader en die Seun ook die eenheidsband tussen die lede van die mistieke liggaam is.<sup>39</sup>

Vanhier uit word dit moontlik om te spreek oor die eenheid van die mistieke liggaam as 'n deelname aan die eenheid van die Triniteit. Dit is 'n gedagte wat met groot liefde deur die Rooms-Katolieke teoloë uitgewerk word. Veral word daarby graag uitgegaan van die woorde van Christus in Joh. 17: 11, 21, 22, 23 waar herhaaldelik die bede deur Christus uitgespreek word dat die dissipels één mag wees “soos Ons”. In sy ontleding, van hierdie gedeeltes wys Mersch daarop dat die eenheid van die Triniteit 'n absolute eenheid is, 'n eenheid van natuur. Deur die inkarnasie dra Christus 'n gelykenis van die trinitariese eenheid oor op diegene wat by Hom geïnkorporeer word.<sup>40</sup> Die eenheid van diegene wat by Christus ingelyf is, is dus 'n eenheid van deelname aan en afbeelding van die eenheid waaraan die Goddelike Persone deel het deur Hulle besit van dieselfde natuur.<sup>41</sup> Die Gees lyf by Christus in, en in die eenheid met Christus neem die ledemate deel aan die verhouding van ewige Seunskap wat die Seun teenoor die Vader het. Daardeur word hulle ingetrek in die “solidarité d'origine”, die *circumincessio*, die ewige gemeenskap waarin die Drie Goddelike Persone in Mekaar oorgaan en Mekaar deurdring.<sup>42</sup> Op hierdie wyse is die mistieke liggaam nie net die uitbreiding van die intertrinitariese lewe nie, maar ook van die intertrinitariese gemeenskap. Daarom is die mistieke liggaam wesenlik een en enig.<sup>43</sup> Hierdie eenheid is geen eenheid van administrasie nie, maar die eenheid van die medegedeelde Triniteitslewe, “l'unique effusion d'amour et de vie

<sup>37</sup> L. Malevez, *Quelques enseignements de l'encyclique "Mystici Corporis Christi,"* Nouv. Rev. Theol. 67 (2), 1945, 397. C. Journet, *L'Église die Verbe Incarné*, II, 548 spreek van 'n “unité suprasubjective de l'Église.”

<sup>38</sup> Dit is 'n gesigspunt wat reeds by Augustinus sterk na vore kom, vgl. F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 133-134, 169.

<sup>39</sup> Broutin, a. w., 20-21; Malevez, *Quelques enseignements*, 397. Vgl. ook Vetter, a. w., 60 oor dieselfde gedagtes by Augustinus, en die Anglikaan, E. L. Mascall, *Corpus Christi*, London, 1953, 9.

<sup>40</sup> Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 263, vgl. B. Welzel, a. w., 36 vlg.

<sup>41</sup> Mersch, *ibid.*, ald.; Congar, *Chrétiens désunis*, 59, 70 vlg.; J. Tyciak, a. w., 109; F. M. Catherinet, *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, *La Vie Spirituelle*, 16, t. XXXIX, 1934, 113.

<sup>42</sup> Broutin, a. w., 19; Mersch, *Le Corps Mystique*, 264, *La Théologie die Corps Mystique*, II, 64 vlg.; Vgl. L. M. Dewailly, *Lui en -nous, nous en Lui*, *La Vie Spirituelle*, 21, t. LX, 1939, 25-26; D. Buzy, *La Circumincession en Dieu et dans les fidèles*, *La Vie Spirituelle*, 20, t. LV, 1938, 254 vlg.

<sup>43</sup> Vgl. Congar, *Chrétiens désunis*, 59-64, 67 vlg.

éternelle qui, du Père, par le Fils, dans l'Esprit, fait que ceux du Christ sont un dans le Christ, par Dieu.”<sup>44</sup>

As die Heilige Gees die konsubstansiële liefde tussen die Vader en die Seun is, en Hy kom die Kerk vervul, dan is die eenheidsband van die Kerk die Goddelike liefde self. In hierdie liefde moet die diepste ondergrond van die Kerk gesien word, die liefde wat die Gees self is wat uit die Vader en die Seun uitgaan en die lede van Christus weer in die eenheid van die Vader en die Seun intrek. Op hierdie wyse word die mistieke liggaam met Christus verenig tot *unus Christus amans seipsum*.<sup>45</sup> Die Gees is die Liefde, en Hy bring ook die liefde waar Hy werk. Daarom is die liefde as geskape gawe ook die hoogste openbaring van die eenheid van die mistieke liggaam.<sup>46</sup> Weliswaar word die geskape genade nie sonder meer met die liefde gelykgestel nie, maar die liefde is tog bo alle ander deugde die kenmerk van die volmaaktheid, en die vergoddeliking beteken dat die liefde van God in die harte uitgestort word op so 'n wyse, dat daar 'n deelname ontstaan aan die Goddelike liefde self.<sup>47</sup> Hierdie deelname aan die intertrinitariese liefde beteken die “participatio divinae naturae”, die deelname aan die Goddelike natuur. Omdat al die lede van die liggaam op 'n geskape wyse die Goddelike natuur deelagtig word, kan gesê word dat hulle een en dieselfde nuwe natuur besit,<sup>48</sup> waardeur die eenheid van die mistieke liggaam ver bo enige morele eenheid verhef word. Journet spreek selfs van 'n “substansiële” eenheid van die mistieke liggaam wat die gevolg is van die inwoning van die Heilige Gees en die vergoddeliking, maar hy bedoel dit natuurlik nie in 'n absolute sin nie. Hy sê dan ook dat die eenheid van die mistieke liggaam metafisies gesien, slegs 'n aksidenteel eenheid is, maar geestelik of mistiek gesien, kan in 'n sekere sin van 'n substansiële eenheid gepraat word, omdat dit gaan om 'n eenheid van natuur.<sup>49</sup>

In verband met die deelname aan dieselfde natuur as grond vir die onderlinge eenheid staan ook die verenigende werking van die sakramente. Daarmee bedoel ons nie dat die sakramente – veral die doop en die eucharistie is hier in geding – nie ook waardeur word as 'n uiterlike eenheidsband, soos wat dit byvoorbeeld in die definisie van Bellarminus tot uitdrukking kom nie. Ons bedoel alleen dat die teoloë met wie ons hier te doen het, die sakramente as eenheidsfaktore veral waardeur *omdat*

<sup>44</sup> Mersch, *Le Corps Mystique*, 264.

<sup>45</sup> Die uitdrukking is van Augustinus, vgl. Hoffmann, a. w., 170. Dit is egter ryklik benut in die nuwe corpus-Christi-literatuur, onder andere deur de Lubac, *Catholicisme*, 283 wat daarin die samevatting sien van die “sosiale” karakter van die dogma van die Kerk, en Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, II, 216 vlg.

<sup>46</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 265 vlg.; K. Adam, *Ekklesiologie im Werden?* Theol. Quartalschrift, CXXII, 1941, 158.

<sup>47</sup> Vgl. Mersch, *Le Corps Mystique*, 266, 269.

<sup>48</sup> Vgl. Wikenhauser, *Die Kirche*, 102; Mersch, *Le Corps Mystique*, I, 193 vlg. Cerfaux druk dieselfde uit in sy opvatting van die identifikasie van al die afsonderlike gelowiges met die persoonlike liggaam van Christus waardeur almal 'n natuur ontvang wat identies dieselfde is. Alle verskille hou op om te bestaan, slegs die “liggaam van Christus” word in almal openbaar. “Nous sommes tous homme nouveau t unique dans le Christ, chacun devient un individu (mystiquement le même individu) de 'la race nouvelle que Dieu est en train de former.” (a. w., 189, vgl. 214, 250 ens.)

<sup>49</sup> Vgl. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II, 530 vlg.; *L'Esprit divinisateur de l'Église*, Nova et Vetera, XI, 1936, 67 vlg.

*hulle die genade meedeel*, en dus die innerlike, geestelike eenheid van mistieke liggaam bewerk.

Die doop bewerk die eenheid van die liggaam van Christus omdat by die liggaam van Christus, en daarom by Christus self inlyf.<sup>50</sup> Dit verlos die mens van die gevolge van die erfsonde, en stort hom 'n nuwe natuur in deur die bad van die wedergeboorte. Daardeur word hy vanuit 'n Adamskind tot 'n Christuskind,<sup>51</sup> en kry aandeel aan die genade, die een *gees*, wat produk is van die Heilige Gees.<sup>52</sup> In hierdie een gees al die lede van die mistieke liggaam (1 Kor. 12: 13), sodat Paulus oproep tot die bewaring van die een gees (Ef. 4: 3 en 4).<sup>53</sup>

Nog meer as die doop is die eucharistie die sakrament van die eenheid van die mistieke liggaam. Reeds Thomas het die *res sacramenti* van eucharistie die eenheid van die mistieke liggaam genoem. Dit is dus alleen maar die vrug van die genade wat by die eucharistie ontvang word nie, dit word self as die *res sacramenti* ontvang.<sup>54</sup> Hiermee is die innigste verband gelê tussen die eucharistie en die mistieke liggaam. Buitendien word die eucharistie in 'n besondere verband met die mistieke liggaam geplaas deur die leer van die heilsnoodsaaklikheid van die eucharistie en die voorstelling dat alle ander sakramente eintlik hulle bestaansreg daaraan dank dat hulle heenwys na die eucharistie of daarby aansluit.<sup>55</sup> Rondom die eucharistie is daarmee die hele bestaan van die Kerk saamgetrek en ook afgesien van die *res sacramenti* is die eucharistie daarmee 'n faktor van eenheid.

Op 'n besondere wyse kan die eucharistie vanuit die idee van die transsubstansiasie juis in verband met die uitdrukking *liggaam van Christus* gaan funksioneer as bewerker van die eenheid van die gemeente. Hier word spesiaal gebou op 1 Kor. 10 waar die idee van die eenheid van gemeente verbind word aan die gemeenskaplike deelname aan die één brood (vs. 17). Juis die gebruik van die woorde *liggaam van Christus* in vs. 16 in verband met die gemeenskap aan die liggaam van Christus in die awendmaal, én die gebruik van die woorde *één liggaam* in vs.17 in verband met die een liggaam wat die gemeente vorm, stimuleer Katolieke eksegeese wat hier 'n direkte kontinuïteit sien tussen die van die werklike liggaam van Christus en die eenheid van die mistieke liggaam wat daaruit resulteer.<sup>56</sup> Die reële liggaam van Christus, teenwoordig in die eucharistie, vorm op hierdie wyse die prinsipe van die eenheid van die mistieke liggaam.

<sup>50</sup> Vgl. Wikenhauser, a. w., 102, 121 vlg.; Anger, a. w., 139 vlg.; F. Cuttaz, *Baptême et notre incorporation au Christ*, La Vie Spirituelle, 16, t. XXXVIII, 19 5 vlg.; A. Vonier, *De Heilige Geest en Christus' mystiek lichaam*, Voorhout, 1936, 160

<sup>51</sup> Vgl. Pinsk, a. w., 41 vlg.; Haugg, a. w., 141 vlg.

<sup>52</sup> Goossens, a. w., 52, vgl. P. van Imschoot, art. *Geest, heilige*, in *Bijbelsch Woordenboek*, kol. 482-484.

<sup>53</sup> Goossens, a. w., 49 vlg., vgl. 54.

<sup>54</sup> Mura, a. w., 184; Garrigou-Lagrange, Préface by Mura, a. w., 7; Grabmann, a. w., 267 vlg.; Broutin, a. w., 114 vlg.

<sup>55</sup> Anger, a. w., 156, 243, vgl. 163; Mura, a. w., 184; J. McCarthy, *The Headship of Christ*, Irish Ecclesiastical Record, LI, 1938, 370 vlg.; Philips, *De Heilige Kerk*, Amsterdam—Mechelen, 1935, 126 vlg.

<sup>56</sup> Vgl. Cerfaux, a. w., 202 vlg.; de Lubac, *L'Église dans saint Paul*, 483, ibid *Méditation sur l'Église*, 120 vlg.; Hulsbosch, a. w., 241-243; M. Gierens, *Eucharistie und Corpus Christi mysticum*, Theol.-Prakt. Quartalschrift, 86, 1933, 536 vlg.

Met hierdie realisme hang natuurlik ook weer op hierdie terrein al die problematiek saam waarvan ons reeds in die vorige hoofstuk kennis geneem het. As die werklike liggaam van Christus die noodsaaklike prinsipe vir die eenheid van die mistieke liggaam vorm, en die kontak daarmee nie alleen heilsnoodsaaklik is omdat dit met Christus verenig nie, maar ook met sy liggaam, die Kerk, dan is die praesentia realis ook hier, net soos ons dit tevore opgemerk het, 'n gemaklike oorgang tot die beskouing dat die eenheid van die mistieke liggaam teruggaan op die werklike teenwoordigheid van Christus in al die lede (Dauergegenwart). Die algemene leer ruim ook vir die teenwoordigheid van Christus in die mistieke liggaam as grond vir die ontologiese eenheid 'n plek in, maar dan is Christus in die liggaam soos die Triniteit daarin woon: deur die Gees. Die aanhangers van die leer van die blywende teenwoordigheid van Christus ook na sy mensheid in die liggaam meen egter dat hulle die eenheid veel meer reël kan dink, omdat hulle dit werklik as 'n fisiese eenheid kan voorstel. Die idee is dan dat almal wat werklik deel in die fisiese (verheerlikte) liggaam van Christus, tot die innigste eenheid saamgesluit is deur die een liggaam waaraan almal deel het. So beklemtoon Weigl dat die onderlinge eenheid van die gelowiges volgens sy interpretasie van Cyrillus "schon irgendwie eine naturhafte" is, omdat hulle almal deel het aan die een liggaam wat hulle met Christus, met God, en met mekaar verbind.<sup>57</sup> Ook hier gee Pelz weer die verste konsekwensie. Vir hom is die liggaamlike eenheid tussen Christus en die gelowiges so groot, dat ook die gelowiges onderling saam vergroei is tot een liggaam. In die liggaam kan daar wel nog tussen die gelowiges onderskei word, maar hulle is nie meer geskeie nie.<sup>58</sup> Die verheerlikte Christus is ook na sy liggaam op die wyse van 'n siel in die geheiligdes teenwoordig, en Hy gaan met hulle 'n soortgelyke verbinding aan as die siel met die liggaam. Soos die twee geeste, die Godheid van Christus en sy menslike siel, één kon word, so kan die verheerlikte mensheid van Christus ook werklik met die duisende siele van die lede van die mistieke liggaam één word, en saam slegs een Persoon vorm.<sup>59</sup> Die resultaat hiervan is dat ook die Christene onderling *in mekaar* is. Christus is immers in elkeen van hulle, en elkeen van hulle is in Christus. Met die inwoning van Christus in die siel kom dus eintlik ook al die gelowiges wat in Hom is, in die siel woon, sodat al die heiliges, lewend en gestorwe, veral ook Maria, in elke siel in die mistieke liggaam teenwoordig is. Met blydschap roep Pelz uit dat dit 'n heerlike lig werp op die woorde van Luk. 17: 21: "Die koninkryk van God is binne in julle".<sup>60</sup>

### III

Samevattend kan ons dus sê dat dit blyk dat die eenheid van die mistieke liggaam volgens hierdie teoloë nie die resultaat is van die toebehoort

---

<sup>57</sup> Weigl, a. w., 312 vlg., veral die samevatting 315/316.

<sup>58</sup> Pelz, a. w., 131.

<sup>59</sup> Ibid., 131-132.

<sup>60</sup> Ibid., 132.



aan Christus van 'n aantal lede nie, dat dit met ander woorde nie a posteriori ontstaan nie, maar a priori gegee is in die organisme van die mistieke liggaam wat in die inkarnasie in kiem gegee is, dat dit verder sy objektiwiteit dank aan die sakramente waardeur daardie inkarnasie-organisme uitgebou word, en aan die Ongeskape Genade (die Heilige Gees) wat as God self, een en ondeelbaar is. Daarby is dit egter ook ten volle duidelik dat die eenheid van die mistieke liggaam hiermee gebaseer word op die deelname aan die *heil*. Die organiese eenheid veronderstel verbondenheid met die organisme, anders kan die lewensprinsipe nie die eenheidswerking uitoefen nie. Al die eenheidsfaktore wat genoem is, is geestelike faktore wat die gemeenskaplike deelname aan die genade op een of ander wyse meebring, uitgesonderd die sakramente. Van die sakramente geld dit egter ook dat hulle, in soverre hulle die heil meedeel en aan Christus verbind, die mense in die genade-organisme van die mistieke liggaam insluit.

Maar as dit waar is, dan blyk dit dat by hierdie spreke oor die eenheid van die mistieke liggaam uitgegaan word van die noodsaaklike verband tussen die mistieke liggaam en die genade. Mistieke liggaam en die deel-hê in die genade val saam, lidmaatskap aan die mistieke liggaam is dieselfde as die genade-gemeenskap met Christus. Opname in die organisme van die liggaam van Christus beteken deelname aan die lewe van Christus. Daarby is die bedoeling nie dat die verhouding omgekeer moet word, en gesê moet word dat deelname aan die genade die individuele lede saamsluit tot die mistieke liggaam, asof die mistieke liggaam die produk sou wees van die afsonderlike deelname aan die genade by 'n aantal losstaande mense nie. Tog kom dit daarop neer dat die mistieke liggaam gesien word as die versameling van diegene wat lewendig gemaak is deur die Gees en deur Hom verenig word in één liggaam, kortom: die versameling van diegene wat die lewe van Christus lewe.<sup>61</sup> Hoe sterk die klem ook al daarop val dat die mistieke liggaam vóór die individuele lede bestaan, die mistieke liggaam is wesenlik tog die somtotaal van diegene wat met Christus verenig is deur die genade, die *communio sanctorum*.<sup>62</sup> Dit beteken dat die mistieke liggaam almal omvat wat op aarde, in die vaevuur en in die hemel deur die band van die Christus-lewe verbind word tot een geheel, dat hulle vir mekaar kan intree en mekaar in wedersydse liefde dien met hulle gawes.<sup>63</sup>

In die verband hoor ons dan meermale besondere klem lê op die individuele deelname aan die heil. Waar uitgegaan word van die innige verband tussen die mistieke liggaam en die genade, is dit begryplik. Die genade is as geskape genade altyd iets individueels, al word dit in kommunale verband ontvang, en al is dit die ongedeelde *gratia Christi* wat al die lede omvang, omdat dit altyd individueel ontvang word.<sup>64</sup> So

<sup>61</sup> Vgl. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I, 60, II, 196; *Morale et Corps Mystique*, II, 9.

<sup>62</sup> Vgl. Grossouw, In *Christus*, 2 Utrecht, 1946, 86 vlg.; Congar, *Le Corps Mystique du Christ*, 136; *Chrétiens désunis*, 62-63.

<sup>63</sup> Vgl. K. Jüssen, *Sanctorum Communio*, Theologie und Seelsorge, 1944, 43, 44; E. Mura, *La Communion des Saints*, *La Vie Spirituelle*, 16, t. XLI, 1934, 123-138; Wagner, a. w., 49.

<sup>64</sup> Vgl. L. Malevez, *Quelques enseignements*, 396; J. Leclercq, a. w., 121 vlg.

word dit moontlik om te gaan spreek oor die mistieke liggaam as gevorm deur die totaal van die lede van Christus wat lewendig gemaak is deur die Gees. Wikenhauser spreek van die mistieke liggaam as *geskep* deur die mistieke eenheid van die gelowiges met Christus.<sup>65</sup> Dit is die totaal van die gedooptes wat elkeen in 'n mistieke lewenseenheid met Christus getree het, wat *saamgroei* tot 'n mistieke eenheid, die liggaam van Christus,<sup>66</sup> omdat die ontvangs van die Gees hulle *saamsluit* tot die mistieke Christus.<sup>67</sup> Die “een nuwe mens” is dus vir Wikenhauser die gesamentlik tot eenheid verbonde som van Christus-gelowiges<sup>68</sup> wat elkeen Christus aangetrek het, sodat dit die somtotaal van die verlostes kan heet.<sup>69</sup> En Lippert maak die volgende bewering: “Die Gegenwart Christi in der Kirche ist zu allererst eine Gegenwart in der einzelnen Seele, und sobald er in einer Vielzahl einzelnen Seelen gegenwärtig geworden, werden diese Vielen ohne weiteres zu einer Einheit in ihm, zur Kirche, als der in ihm begründeten seelischen Verschmolzenheit mehrere Seelen.”<sup>70</sup> Die basering van die leer van die mistieke liggaam op die uitdrukkings *in Christus* en *Christus in julle* bevorder hierdie klem op die aandeel van die individuele lede van die mistieke liggaam in die genade. Selfs Cerfaux wat so doelbewus vooropstel dat die liggaam van Christus 'n geheel is wat aan die individuele lede voorafgaan, sien die mistieke liggaam tog as die nuwe volk, die totaal van enkelinge wat individueel met die persoonlike liggaam van Christus geïdentifiseer is.<sup>71</sup> Ook Goossens werk met begrippe soos “le corps que constitue l'ensemble des chrétiens,” of “le corps que forment les chrétiens,” waar *Christene* blykens die verband sterk bepaald verstaan word as mense wat deel in die pneumatiese lewe van Christus.<sup>72</sup> Soos Tyciak dit uitdruk: “Weil wir nun Glieder sind, weil wir ganz wesenhaft Sein Leben atmen und vom Herrn durchlebt werden, deshalb sind wir auch *ein Leib in Christus*.”<sup>73</sup>

Dit sou onjuis wees om in dergelike uitsprake 'n individualistiese trek te konstateer, soos – dit sal ons nog later bespreek – Koster gedoen het. Maar dit is seker juis om in dergelike uitsprake 'n erkenning te sien van die feit dat die mistieke liggaam wesenlik die *communio sanctorum* is, die vergadering van diegene wat Christus óók individueel ken. Die individu kom daarmee nie op die eerste plek te staan nie, maar die individu is noodsaaklik opgeneem in die heil. Dit is nie om 't ewe of die individu deel in die heil of nie. Verbondenheid met die liggaam van Christus is onafskeidelik verbonde met die deelname aan die genade van Christus. Ons sou kon spreek van 'n gelyke aksent op die gemeenskap en die individu. Cerfaux wys daarop dat Paulus die onderskeid tussen individuele mistiek

---

<sup>65</sup> Wikenhauser, *Die Kirche*, 101.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 158, vgl. 98.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>70</sup> P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Freiburg i. Br., 1931, 227.

<sup>71</sup> Vgl. Cerfaux, a. w., 189, 190. Vgl. ook Durwell, a.w., 207: “Retenons que le peuple nouveau est constitué par l'ensemble de ceux qui par l'Esprit et par la foi se rattachant au corps du Christ.”

<sup>72</sup> Vgl. Goossens, a. w., 59, 61.

<sup>73</sup> Tyciak, a. w., 106 vgl. 108.

en gemeenskapslewe nie ken nie: die individuele lewe is steeds ingebed in die gemeenskap, en die gemeenskap stulp uit in die individuue.<sup>74</sup>

Op hierdie wyse word die onderlinge eenheid van die gelowiges dus gedra deur hulle gemeenskaplike lidmaatskap aan Christus, dus deur innerlike faktore wat die lidmate individueel raak. Dit staan by die eerste oogopslag ver weg van die poging van Bellarminus om die eenheid van die Kerk te bepaal sonder enige verwysing na die “virtus interna”. Hoe die weg vanaf hierdie verstaan van die innerlike eenheid met en in Christus gevind sal word na die sigbare, Rooms-Katolieke Kerk, sal ons in die volgende hoofstuk nader ondersoek.

---

<sup>74</sup> Cerfaux, a. w., 166. Vgl. ook H. de Lubac, *Catholicisme*, 283 vlg

## HOOFSTUK III

### MISTIEKE LIGGAAM EN KERK

#### I

In die voorafgaande hoofstukke het ons kennis gemaak met 'n verstaan van die corpus Christi vanuit die genade en die heil. Volgens hierdie siening is die liggaam van Christus die lewende organisme waarvan Christus die Hoof is, en waarvan alle mense wat met Christus en met mekaar verbonde is deur die deelname in die Goddelike lewe, die lede uitmaak. As die mistieke Christus, as voortsetting van die inkarnasie, as organisme geïdentifiseer met die persoonlike liggaam van Christus, as “liggaam” deurdring met die Christus-lewe en betrek in die beweging van die Goddelike circumincesso, is die mistieke liggaam volgens hierdie beskouing wesenlik die versameling van alle lewende lidmate van Christus.

Uit hierdie opvatting van die corpus Christi is die vernuwing in die kerklike bewussyn wat na die Eerste Wêreldoorlog ingetree het, gevoed. Wie immers oor die mistieke liggaam spreek, spreek ook oor die Kerk. Reeds die feit dat Paulus eenvoudig liggaam van Christus en Kerk identifiseer (Kol. 1: 24, Ef. 1: 22-23), maak die ontmoeting tussen die begrippe *Kerk* en *mistieke liggaam*, in watter sin hulle ook opgeneem word, onontwykbaar. Die gevolg is dat alles wat van die mistieke liggaam gesê kan word, ook vir die Kerk moet geld, en omgekeerd. Waar die mistieke liggaam dus in die nuwe tyd verstaan is as die lewende Christus-organisme, is dit verklaarbaar dat ook die Kerk deur die jonger geslag weer gesien wil word as die voortlewende Christus, as *le Christ répandu*, as die heilige Godsvolk wat met Christus verbonde is tot één mistieke Persoon.

In baie werke wat oor die mistieke liggaam handel, word die terme mistieke liggaam en Kerk eenvoudig afwisselend gebruik om dieselfde grootheid aan te dui: die gemeenskap wat deel in die lewe van Christus. By sommige teoloë kom die leer van die mistieke liggaam hoofsaaklik neer op 'n uiteensetting van die intieme lewensverhouding wat daar deur die deelname in die Goddelike genade tussen die gelowige enkeling en Christus tot stand kom, en die vernaamste vraag wat dan aan die orde kom, is die vraag na die aard van die eenheid met Christus.<sup>1</sup> Dan is dit nie altyd ewe duidelik dat dit in die leer om die Kerk gaan nie. Sodra die verhouding tot Christus egter kollektiewe kontoere aanneem, is dit onontwykbaar om oor die mistieke liggaam as 'n gemeenskap wat onderling verbonde is, te gaan spreek. Waar dit gebeur, dring die woord *kerk* hom

---

<sup>1</sup> Vgl. o. a. Mersch, *Le Corps Mystique* I, XXV—XXVI en II, 375-377.

vanself op. In sommige gevalle kan die woord bloot uit aanpassing by die Bybelse spreekwyse gebruik word, sonder dat die bedoeling om oor die Kerk te spreek, bewus aanwesig is, maar in die meeste gevalle is die bedoeling tog om die Kerk as die mistieke liggaam te verstaan, en dus op die Kerk oor te bring wat van die mistieke liggaam gesê is. Die gevolg is dat daar uitsprake oor die Kerk gemaak word, en definisies van die Kerk gegee word wat die Kerk konsekwent vanuit sy innerlike lewe en onsigbare verbondenheid met Christus aandui. Daar word oor die Kerk gespreek vanuit die hart van die dogmatiek, vanuit die leer van die regverdiging en die verlossing. Mersch kan selfs alle dogmatiese loci laat uitloop op die groot misterie van eenheid, die misterie van die mistieke liggaam en die Kerk. Want die eenheid met Christus waaroor Mersch handel, kan tog niks anders wees as die Kerk self nie, al is dit dan ook die Kerk onder die gesigspunt van mistieke liggaam.<sup>2</sup> Die Kerk waaroor hier dan gehandel word, is die Kerk wat van voor die koms van Christus af bestaan, die Kerk wat al die verlostes vanaf Abel omsluit en die lewende Christus-organisme is.<sup>3</sup> Oor hierdie Kerk spreek Wikenhauser as hy sê: “Die Kirche ist ... die *mystische Einheit aller Christus-gläubigen*,” of: “Nach Paulus ist die Kirche die (mystisch-sakramentale) Gemeinschaft der Christen unter sich und mit Christus.”<sup>4</sup> Dit is dieselfde Kerk waarvan Marmion sê: “Ce corps, c'est L'Eglise; ce sont les âmes qui, par la grâce, vivent de la vie du Christ,”<sup>5</sup> of waarvan hy sê dat Christus die Kerk liefgehad het en Hom daarvoor oorgegee het, die Kerk wat die Ryk is van diegene wat die mistieke liggaam vorm.<sup>6</sup> Jürgensmeier skryf: “De Kerk, als geheel van de geloovigen, van vele afzonderlijke personen, wordt met Christus één Lichaam; de afzonderlijke personen zijn de ledematen, te samen vormen ze het Lichaam van Christus.”<sup>7</sup> Lidmaatskap aan die Kerk, aan Christus en aan die mistieke liggaam val volgens hom saam.<sup>8</sup> Ook Haugg gee ’n behartenswaardige definisie van die Kerk: “Unter Kirche ist demnach die Gesamtheit aller lebendigen Glieder Christi zu verstehen, die in den ständigen Kreislauf übernatürlicher Gnade eingeschaltet sind, die vom Haupt zu den Gliedern und von den Gliedern zum Haupt und von Glied zu Glied geht ... Die Kirche ist Gemeinschaft der Glieder Christi.”<sup>9</sup> Die Kerk word meermale gelykgestel met die mistieke Christus,<sup>10</sup> en waar die mistieke Christus verstaan word as Christus saam met almal wat met Hom verenig is deur die deelname in sy gratia capitis, sy opstandingslewe en sy Heilige Gees, moet ook die Kerk verstaan word as die lewende organisme wat gevorm word deur die lewende lidmate van Christus.

<sup>2</sup> Vgl. *La Théologie du Corps Mystique*, II, 197.

<sup>3</sup> Vgl. *Le Corps Mystique* I, 190, 201, ens. en 187, 189 ens. waar die Kerk gelyk-gestel word aan die één nuwe mens, die een man in Christus, die mistieke Christus en Christus sonder meer. Vgl. ook *La Théologie du Corps Mystique*, II, 197.

<sup>4</sup> Wikenhauser, *Die Kirche*, 98.

<sup>5</sup> Marmion, *Le Christ Vie de l'âme*, 114.

<sup>6</sup> *Christus in zijne Mysteriën*, Lier, 1922, 336.

<sup>7</sup> Jürgensmeier, a. w., 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>9</sup> Haugg, a. w., 186. Vgl. in hierdie verband ook Tyciak, a. w., 103, 104, 129 en Mayer-Pfannholz, a. w., 24.

<sup>10</sup> Vgl. Wikenhauser, *Die Kirche*, 98 vlg.; Malevez, a. w., 30, 31; Soiron, a. w., 71, 174 en dikwels.

As dit alles in erns bedoel is, as die Kerk op hierdie wyse gelykgestel word aan die liggaam van Christus as die gemeenskap van diegene wat die lewe van Christus lewe, dan is die konsekwensie vir die kerkbegrip dat dit heeltemal geestelik gekonstrueer word, dat die wese van die Kerk as die deelname in die genade gesien word. Die Kerk is dan die *congregatio fidelium*, die *coetus bonorum* of *communio sanctorum*. Die klem word gelê op die Kerk as die volk wat verlos is, die Israel van die Nuwe Verbond.

By hierdie toedrag van sake dring die vraag wat die verhouding van die mistieke liggaam tot die sigbare, hiërargiese Kerk van Rome is, hom onweerstaanbaar aan ons op. Is dit so dat hier sprake kan wees van 'n identiteit van die mistieke liggaam wat vanuit die genade verstaan word, met die Rooms-Katolieke Kerk? Is die "Kerk" wat in die bostaande uitsprake eenvoudig aan die mistieke liggaam gelykgestel word, die sigbare Kerk van Petrus? Is dit moontlik om so 'n vergeestelike kerkbegrip te rym met die tradisionele Rooms-Katolieke ekklesiologie?

Hierdie vrae is des te dringender, omdat die vernuwing in die kerklike bewussyn wat in die twintiger jare in die Katolieke Kerk aan die opkom was, hom graag geklee het in die gedaante van 'n herontdekking van die vergete waarhede van die Kerk as die liggaam van Christus waaruit die oer-Christendom geleef het. In reaksie teen die eensydige ekklesiologie wat sedert die Reformasie opgekom het, en waarin die klem op die sigbare faktore allesbeheersend was, word teruggegryp op die feit dat die wese van die Kerk nie in die sigbare geleë is nie, maar in die onsigbare verbondenheid van die Kerk met Christus. Teenoor die oorheersing van die apologetiese en historiese elemente in die ekklesiologie, wil die nuwe geslag die heerskappy van die dogmatiese en geestelike elemente stel; teenoor die klem op die Kerk as die enigste ware heilsinstituut, die lerende Kerk wat onfeilbaar in alle dinge kan beslis, die regerende Kerk wat die absolute onderwerping van sy lede eis, wil hulle 'n kerkbegrip skep wat gevul is met die laaiende bewuswording van die leke, wil hulle die Kerk weer sien as die *volk* wat deel in die heil.<sup>11</sup> Hulle wil die Kerk nie meer sien as 'n uiterlike, maatskaplike organisasie nie, maar as "lebendiger Organismus von innen her."<sup>12</sup> Die Kerk mag ook nie slegs as *pouskerk* beskou word nie, want wie in die Kerk nie meer kan sien as 'n pouskerk nie, bly staan by 'n tydgebonde apologetiese visie op die Kerk waarin die diepste wese van die Kerk onaangeraak bly. Vir die jonger geslag is die Kerk meer as "Organisation, Verwaltungskörper, Verein zur Förderung der Christusgedanken und Christusgnade"; die Kerk is 'n organisme, 'n lewende wese, 'n Persoon.<sup>13</sup>

Dit is simptome vir die teologiese klimaat in die Katolieke wêreld na die afloop van die Eerste Wêreldoorlog dat die groot figuur van Johann

<sup>11</sup> Vgl. J. A. Jungmann, *L'Église dans la vie religieuse aujourd'hui*, 341; Mayer-Pfannholz, a. w., 32.

<sup>12</sup> Haugg, a. w., 10. Die teenstelling organisasie — organisme word volledig uitgewerk by H. Pope, *The Mystical Body of Christ* in C. Lattey e. a., *The Church. Papers from the Summer School of Catholic Studies*, Cambridge, 1927, 57-90, en dit beheers ook die werkie van Welzel, *Eucharistie en Mystiek Lichaam van Christus*, vgl. 12 vlg., 28, 36 en dikwels.

<sup>13</sup> Vgl. Haugg, a. w., 195.

Adam Möhler weer soveel belangstelling opgewek het. Dit was immers Möhler wat in die twintiger jare van die vorige eeu gepleit het vir 'n verstaan van die Kerk as 'n organisme waarin die lewe van Christus vloei, en wat veral in sy eerstelingwerkie, *Die Einheit in der Kirche* (1825) die Kerk wou benader vanuit die mistieke dieptes van die Goddelike lewe wat daarin te vinde is.<sup>14</sup> Dit is bekend dat Möhler die invloed van die Romantiek en die Protestantse teologie van Schleiermacher en Neander ondergaan het,<sup>15</sup> en dat dit gedeeltelik daaruit is dat sy klem op die onsigbare en organiese lewe in die Kerk gebore is. Die Kerk is vir Möhler 'n kollektiewe organisme wat ge-animeer word deur die lewende en persoonlike Gees wat oor ruimte en tyd heen almal tot een en dieselfde lewe saam verbind. Die Kerk is die stroom van die lewe van die Gees wat deur die eeue vloei en alle geslagte verenig. Die lewende tradisie wat die Gees tot prinsipe het, vorm die gemeenskapsband wat alle lede van die organisme, die liggaam van Christus, omsluit. Gevolglik is die wese en die eenheid van die Kerk vir Möhler primêr in die innerlike en geestelike geleë. Die uiterlike bande van eenheid, die sigbare hiërargiese inrigting van die Kerk, die kultus en die dogma, ja selfs die Heilige Skrif is die uiterlike vorm waarin die innerlike lewe van die Gees hom openbaar.<sup>16</sup> Helderder as wat dit by Möhler geskied, is die primaat van die Gees in die Kerk nog nooit geproklameer nie. Die Christendom is vir hom wesenlik die lewe en die heerskappy van die Gees, en alles wat sigbaar word, is die manifestasie van die Gees. "Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur in sofern einen Werth, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird."<sup>17</sup> Ook die ampte van die Kerk het slegs betekenis in soverre hulle resultaat en uitdrukking van die innerlike lewe is. Die liefde van die gelowiges projekteer homself in die objektiwiteit van die kerklike ampte, sodat biskop en pous in laaste instansie die persoongeworde liefde van die gelowiges onderling is.<sup>18</sup>

Daar is meermale gewys op die goedkeuring wat van Oosters-Ortodokse kant aan *Die Einheit in der Kirche* geheg word, en die groot verwantskap tussen Möhler en die groot-teoloog van die Oosterse mistieke opvatting van die Kerk, Chomjakov.<sup>19</sup> Meer as enigiemand anders het Chomjakov tog die Kerk verstaan as 'n nuwe lewe met Christus en in Christus, onder

<sup>14</sup> Vgl. G. Rouzet, *L'unité organique du Catholicisme d'après Möhler*, Irenikon, XII, 1935, 335, 467 vlg.; Congar, *La Pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*, Irenikon, XII, 1935, 327.

<sup>15</sup> Rouzet, a. w., 330 vlg.; Congar, a. w., 325; P. Chaillet, *Centenaire de Moehler*, Rev. Apologétique, LXVI, 1938, 516 vlg., en ibid., *La Tradition vivante*, Rev. d. Sc. Phil. et Theol. XXVII, 1938, 171; H. Rondet, *Hégélianisme et Christianisme*, Rech. Sc. Rel. XXVI, 1936, 448vlg.

<sup>16</sup> Vgl. *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen, 1825, 25, 46, 56, 193, 196 ens. en Congar, *L'Esprit des Pères d'après Moehler*, La Vie Spirituelle, 20, Suppl. Apr. 1938, 6; J. Ranft, *La Tradition vivante. Unité et développement*, in *L'Église est une*, 102 vlg.

<sup>17</sup> *Die Einheit in der Kirche*, 46, vgl. 245.

<sup>18</sup> Ibid., 206.

<sup>19</sup> Vgl. N. von Arseniew, *Chomjakov und Möhler*, in *Die Ostkirche*, Sonderheft by die tydskrif *Una Sancta*, 1927, 89 vlg. Ook Congar, *La pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*, 32 vlg.; ibid., *La signification œcuménique de l'œuvre de Moehler*, Irenikon, XV, 1938, 123; S. Tyszkiewicz, *La théologie moehlérienne de l'unité et les théologiens pravo-slaves*, *L'Église est une*, 270 vlg.

die beheersing van die Heilige Gees.<sup>20</sup> Meer as enigiemand anders het hy die eenheid van die Kerk verstaan as 'n eenheid van geloof, 'n eenheid wat opkom uit die lewe van God self in die gelowiges, die eenheid van die genade waarin almal deel, die eenheid van die "sobornost", die gemeenskap, en nie die eenheid van 'n instituut nie.<sup>21</sup> Die begrippe *mag* en *outoriteit* is vir Chomjakov glad nie van toepassing op die Kerk nie, omdat dit in die Kerk om 'n entiteit van 'n ander orde gaan. Die Kerk is die lewe van die Gees in die siele, en die één Kerk wat op hierdie wyse saamgesnoer is, bestaan as 'n eenheid te midde van die verbrokkeling van die Christendom in talle konfessionele groepe.<sup>22</sup> Al gaan die parallel tussen Möhler en Chomjakow nie in al hierdie konsekwensies op nie, tog bly daar belangrike punte van ooreenkoms bestaan. Ook Möhler het die aspek van die Kerk as outoriteit en gesag op die agtergrond laat tree, en liever oor die Kerk as die innerlike lewe van die Gees gespreek. Die uiterlike faktore in die Kerk geniet by Möhler slegs by gracie van die innerlike faktore enige erkenning. Daarom kon Möhler ook 'n mate van teenstelling sien tussen die institutêre en die organiese in die Kerk: "Vom Begriff eines Instituts", skryf hy, "ist der Nebengedanke des Mechanismus nicht zu trennen; die Kirche ist aber ein lebendiger Organismus."<sup>23</sup>

Die opvallende belangstelling vir Möhler wat in die nuwe tyd ontwaak het, en dan veral die opvallende belangstelling vir *Die Einheit in der Kirche*, laat ons iets van die bewegende motiewe van die hernude belangstelling in die Kerk sien. Dit is opmerklik dat hierdie eerstelingwerk van Möhler wat in sy eie tyd blykbaar nie soveel aanklank gevind het as sy – volkome regsinnig-Katolieke – *Symbolik*<sup>24</sup> nie, na 'n eeu weer daarin geslaag het om die verbeelding beet te pak. Terwyl dit in sy eie tyd maar net twee drukke belewe het, naas die *Symbolik* wat in die een herdruk na die ander verskyn het, vind die derde druk eers in 1925 plaas. En nie net in Duitsland nie, maar ook in Nederland en Frankryk trek Möhler die aandag en verskyn nuwe vertalings van *Die Einheit in der Kirche*. Wie maar die vernaamste Rooms-Katolieke tydskrifte uit die twintiger en dertiger jare van ons eeu naslaan, kom altyd weer artikels oor Möhler teë. Verlaas in 1938 by die honderdjarige herdenking van sy sterfdag bereik hierdie belangstelling 'n hoogtepunt.

Die rede vir die herlewing van Möhler moet ongetwyfeld gesoek word in die groot ooreenkoms wat sy idees met die leidende gedagtes van die aanwassende corpus-Christi-teologie vertoon. Meer dan eens bring Erich

<sup>20</sup> Vgl. Congar, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, La Vie Intellectuelle, t. XXIX, 1934, 396.

<sup>21</sup> Ibid., 399 vlg., 402. Vgl. A., *L'unité de l'Église*, Irenikon, XIII, 1936, 79-80. Oor Chomjakov en die Oosterse idees oor die eenheid van die Kerk in die algemeen, vgl. G. Dejaifve, "Sobornost" ou Papauté, Nouv. Rev. Théol., LXXIV, 1952, 362, 364.

<sup>22</sup> Congar, *Pensée orthodoxe*, 406.

<sup>23</sup> *Die Einheit in der Kirche*, 197, vgl. P. Chaillet, *Le Principe mystique de l'unité in L'Église est une*, 194 vlg.

<sup>24</sup> Oor die interpretasie van Möhler was daar in die Katholieke teologie heelwat verskil. Meestal word aangeneem dat Möhler 'n ontwikkeling ondergaan het, waarvan die resultaat was dat sy *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, as 'n volledig regsinnige werk beskou kan word. Vgl. Congar, *Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler*, Rev. d. Se. Phil. et Théol. XXVII, 1938, 205 vlg. en die uitvoerige artikel van J. Geiselman, *Les aspects divers de l'unité et de l'amour*, in *L'Église est une*, 127-193.



Przywara hierdie belangstelling vir Möhler in verband met die problematiese van die nuwe denke oor die Kerk.<sup>25</sup> Ook die nuwe geslag het immers weer oog gekry vir die organiese lewe van die Kerk en die primaat van die Gees in die Kerk. Ook die nuwe geslag wil die Kerk nie sien as 'n organisasie en 'n instituut nie, maar as 'n Persoonlikheid, as die voortlewendende Christus sêlf. Die Kerk is vir hulle ook die gemeenskap wat deel in die Christus-lewe, nie in die eerste plek 'n maatskaplike liggaam wat op 'n uiterlike wyse sy lede saamsluit nie. Veral 'n woord-paar wat uit die sosiologie oorgeneem is, word herhaaldelik gebruik om die wese van die Kerk in onderskeiding van 'n maatskaplike liggaam duidelik te maak, die woord-paar *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*. Die *Gemeinschaft* word dan gesien as iets organies, iets lewends, iets wat nie uit dele nie, maar uit selle bestaan, wat nie deur samevoeging van buite af tot stand kom nie, maar deur groei van binne uit ontwikkel. Dit is 'n entiteit wat 'n doel op sigself is, nie 'n doel buite homself nastreef nie. Daarteenoor is die *Gesellschaft* iets meganies, dit word gevorm deur die vrye vereniging van 'n aantal persone met die oog op 'n bepaalde gemeenskaplike doel, dit is nie iets vitaals nie, maar iets rasideels.<sup>26</sup> Word hierdie onderskeiding op die Kerk van toepassing gemaak, dan is die Kerk wesenlik 'n gemeenskap, die mistieke liggaam van Christus wat die Gees tot 'n gemeenskapsprinsipe het, 'n organisme wat teenoor alle “gesellschaftliche” elemente staan soos die wese teenoor die vorm, soos die vitale teenoor die meganiese.

Nog gedurende die oorlogsjare (1915-1916) verskyn daar van die hand van die filosoof Max Scheler 'n opstel waarin hierdie teenstelling tussen die Kerk en die maatskaplike liggaam uitgewerk word, *Die Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg*.<sup>27</sup> Vir hom is die Kerk 'n bowe-staatlike en bowe-nasionale “Gesamtperson” wat in direkte teenstelling staan tot enige “Rechtsgesellschaft”. Die Kerk is die heilsryk wat opgebou is uit alle persone wat eendragtiglik in liefde verbind is. Dit omvat lewendes en dodes, mense en engele, en sluit *de jure* alle dele van die aarde in waar sulke persone voorkom.<sup>28</sup> Daarteenoor het 'n “Rechtsgesellschaft” geen gemeenskapsgees nie, dit bestaan alleen onder lewende mense, dit moet van

<sup>25</sup> Vgl. Przywara, *Corpus Christi mysticum, Eine Bilanz*, Zeitschr. für Asz. und Mystik, XV, 1940, 201; *ibid.*, resensie op die *Denkschrift* vir Möhler, Scholastik XV, 1940, 240-241. Vir die belangstelling van die nuwe geslag vir Möhler, vgl. G. Bardy, *L'unité dans l'Église*, Rev. Apologetique, LXVI, 1938, 367. In Duitsland verskyn *Die eine Kirche, Zum Gedenken J. A. Möhlers, 1838-1938*, Paderborn, 1939, versorg deur H. Tüchle, terwyl tegelykertyd 'n Franse uitgawe van dieselfde werk in Parys verskyn onder die titel *L'Église est une. Hommage à Moehler*. Vgl. verder Revue des Sc. Phil. et Théol., waarvan in die April-nummer van 1938 by die herdenking van die sterf-dag van Möhler drie belangrike artikels aan hom gewy word; ook Irenikon, Revue Apologétique en La Vie Spirituelle wy in 1938 spesiale artikels aan die herdenking van Möhler. 'n Lys van literatuur bied Congar, *Autour du renouveau de l'ecclésiologie*, La Vie Int., t. LXI, 1939, 17 n. 2.

<sup>26</sup> Vgl. A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche*, Augsburg, 1931, 23 vlg.; P. Lippert, *Die Gemeinschaft der Heiligen*, Stimmen der Zeit, Bd. 124, 1932/1933, 73 vlg.; J. Heller, *Die Soziologische Struktur der Kirche*, Hochland, XXIX, 1931/1932, II, 456 vlg. J. Folliet: *Présence de l'Église*, Lyon, 1949, 173 vlg.; P. Hendriks: *De Kerk als gemeenschap*, in Verslagboek van de Negende Limburgsche Studieweek, Heerlen, 1933, 15 vlg.

<sup>27</sup> Hochland, 1915/1916, I, 358 vlg., 682 vlg., II, 188 vlg., 257 vlg.

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, 390/391.

geslag tot geslag deur regsverdrae vernuwe word, en is in geen geval 'n natuurlike of bonatuurlike lewensgemeenskap nie. “Wer sähe nicht,” roep Scheler uit, “dasz “Gesellschaft” in diesem Sinne, gerade in den wesentlichsten Zügen das direkte Gegenteil der Kirche ist ? Hier die Idee einer künstlichen Vertragseinheit, dort die einer realen Einheit.”<sup>29</sup> Hierdie idees van Scheler het 'n groot invloed uitgeoefen. As Przywara later oor die ontwikkeling van die corpus-Christi-teologie in Duitsland terugkyk, dan sien hy in hierdie opstel van Scheler die beginpunt van die eensydige waardering vir die Kerk as gemeenskap en organisme,<sup>30</sup> en hy meen dat die hele corpus-Christi-rigting beslissend beïnvloed is deur die sosiologie en fenomenologie van Scheler, en dat selfs die voorliefde vir die teologie van Möhler, Scheeben en die Oosterse mistiek wat by die jonger geslag voorkom, in laaste instansie teruggaan op die invloed van Scheler.<sup>31</sup> Wanneer die nuwe geslag die kerkbegrip vanuit die corpus-Christi-idee wil gaan vernuwe, werk dit reeds met begrippe wat gevul is, nie met wat Paulus oor die liggaam van Christus gesê het nie, maar met gemeenskapsidees wat van Scheler oorgeneem is, en wat in 'n tyd wat gesmag het na eenheid en gemeenskap entoetiesme kon opwek.

Die gevaar hiervan is dat die Kerk dan so eensydig vanuit die genade en die innerlike lewe verstaan kan word, dat daar geen ruimte meer oorbly vir die visie op die Kerk as 'n sigbare organisasie wat aan tyd en ruimte gebonde is, 'n bepaalde juridiese karakter het en 'n *Rechtsgesellschaft* is nie. Vanuit Rooms-Katolieke standpunt gesien, is die degradering van die sigbare, hiërargiese opbou van die Kerk 'n aantasting van die Kerk in sy wese. Indien die jonger geslag alleen oog het vir die innerlike lewe in die Kerk, en die Kerk alleen wil verstaan as 'n gemeenskap, dan is dit 'n dringende vraag hoe hulle reg kan laat geskied aan die karakter van die Kerk as 'n histories-geworde Godstaat wat, toegerus met die twee swaarde, 'n volstreekte heerskappy oor die siele wil voer. Is dit moontlik om die Kerk konsekwent vanuit die genade te verstaan sonder om iets prys te gee van die tradisionele Rooms-Katolieke ekklesiologie?

Daar kan seker nie sprake wees van 'n doelbewuste degradering van die sigbare, hiërargiese Kerk deur die jonger geslag nie, maar in die merkwaardige belangstelling vir die jong Möhler en die beïnvloeding deur Scheler, in die eensydige klem op die innerlike faktore in die Kerk en die kontrastering van die innerlike faktore met die uiterlikheid van 'n maatskaplike liggaam, en ten slotte die vuur waarmee oor die Kerk as lewensgemeenskap gesprek word naas 'n opvallende swygsaamheid oor die Kerk as 'n sigbare instituut,<sup>32</sup> – al hierdie dinge laat vermoed dat die hiërargiese instelling van die Kerk vir die jonger geslag sterk op die agtergrond getree het. Miskien kan ons selfs sê dat die karakter van die Kerk as 'n liefdeskerk so sterk na vore getree het, dat die karakter

<sup>29</sup> Ibid., I, 391.

<sup>30</sup> Przywara, *Corpus Christi mysticum*, 197.

<sup>31</sup> Ibid., 200 vlg.

<sup>32</sup> H. J. H. M. Fortmann, *Kroniek van de dogmatische theologie*, Nedl. Kath. Stemmen, XXXVII, 1937, 107.

van die Kerk as regskerk noodwendig as hinderlik aangevoel moes word.<sup>33</sup> Die egte mistiek – in die historiese sin van die woord geneem – is nie in staat om tot ’n kerkbegrip te kom nie. Daarom is dit ook nie verbasingwekkend dat ons in die werke van mense soos Bleienstein, Kastner, Haugg en Pelz ’n visie op die mistieke liggaam vind waarin van die Kerk as ’n sigbare, hiërargiese gesagsinstituut geen sprake is nie. Die mistiek beoog steeds die direkte ontmoeting met Christus, die onmiddellike opgaan in Hom, en die Kerk wat as ’n instituut ’n mate van distansie skep, word bewus of onbewus tot ’n hindernis. As dit eenmaal sover is, kan iemand wel nog van die *Kerk* praat en skryf, en in die praktyk selfs daaronder die Rooms-Katolieke Kerk verstaan, omdat hy nou eenmaal in die kerk leef, maar *teologies* gesien, het hy vir die Kerk as instituut in die sin waarin Rome dit verstaan, geen ruimte meer oor nie. Selfs egter waar ons nie hierdie konsekwensies aantref nie, word die Kerk deurgaans vanuit die corpus-Christi-begrip so vergeestelik, dat die vraag in elk geval opkom hoe die verhouding van die Kerk as die *communio sanctorum* tot die hiërargiese regskerk gedink word.

## II

Dat daar in die meeste gevalle nie deur die teoloë met wie ons hier kennis gemaak het, uitvoerig oor die sigbare, hiërargiese instelling van die Kerk gehandel word nie, beteken nie dat hulle ’n kerkbegrip met suiwer geestelike trekke wil opbou nie. Dit is hulle doel om die innerlike lewe van die Kerk op die voorgrond te stel, maar hulle dink nie daaraan om te ontken dat die hiërargiese karakter van die Kerk of die primaat van die pous volgens die wil van Christus is nie. Hoeveel kritiese opmerkings daar ook gemaak word teen die klassieke locus de Ecclesia en die definisie van Bellarminus, die tradisionele ekklesiologie word tog nog gehandhaaf en vorm die agtergrond – al is dit dan ook maar die *agter*-grond – van die ekklesiologiese denke ook in die nuwe tyd. Dit is ’n vasstaande geloofsbesit waarvan niks ongeldig word wanneer die aksent vanaf die sigbare na die onsigbare verlê word nie.<sup>34</sup> Daarmee is egter nie gesê dat die verskuiwing in aksent nie skadelik kan werk vir die Katolieke ekklesiologie in sy geheel nie. Dit is moontlik dat die aksent op die onsigbare lewe van die Kerk so oorweldigend sterk gelê kan word, dat die bestaan van die Kerk as organisasie en instituut, teoreties altans, bedreig word. Dit is juis die moontlike gevare wat die oor-aksentuering van die Kerk as ’n organisme kan meebring, wat in die nuwe tyd soveel onrus in die Rooms-Katolieke teologie opgewek het.

Oor die algemeen kan ons sê dat die vernaamste werke oor die corpus Christi bewus blyke daarvan wil gee dat dit hulle nie te doen is om ’n visie op die Kerk waarby daar geen ruimte oorbly om die Kerk ook nog as ’n sigbare grootheid te verstaan nie. Daar is veral twee fundamentele weë waarlangs in die corpus-Christi-literatuur gepoog word om ’n verband tussen die liggaam van Christus as genadegemeenskap en die Kerk

<sup>33</sup> Vgl. in die verband die opmerkings by Feckes, *Het Mysterie der Hl. Kerk*, 288, en Przywara, *Corpus Christi mysticum*, 197.

<sup>34</sup> Vgl. A. Jongen, a. w., Prot. Rundschau, 1941, 35.

as 'n sigbare, hiërargiese grootheid te lê. In die eerste plek word eenvoudig gesê dat die liggaam van Christus as genadegemeenskap en *communio sanctorum* 'n sigbare gemeenskap is. In die tweede plek word tussen die mistieke liggaam as 'n genadegemeenskap en die Kerk as 'n sigbare, hiërargiese organisasie onderskei, en word harmoniërend te werk gegaan om aan te toon dat die twee in die allernouste verband met mekaar staan, en saam een en dieselfde grootheid vorm.

Wat die eerste betref, het ons reeds Malevez die suggestie hoor uitspreek dat die Kerk deur Paulus juis die *liggaam* van Christus genoem word, omdat dit die sigbare verskyningsvorm van die Persoon en die genadewerksaamheid van Christus is.<sup>35</sup> Ook Wikenhauser wys daarop dat Paulus die Kerk nie alleen sien as die onsigbare en bo-wêreldse liggaam van Christus nie, maar ook as 'n sigbare “innerweltliche Grösze” wat as 'n sigbare gemeenskap hom van die ongelowige Jode afskei, 'n eie organisasie daarop nahou, aan die Jerusalemse gemeente 'n posisie van eer toeken, en die primaat van Petrus handhaaf.<sup>36</sup> Dieselfde Kerk is dus sigbaar en onsigbaar: “Als Leib Christi, als Gemeinschaft der Erlösten, die bereits dem neuen Aeon angehören, ist die Kirche supranatural, überweltlich, unsichtbar. Sofern aber ihre Glieder noch in diesem Aeon leben, ist sie zugleich eine innerweltliche Grösze. In den auf dieser Erde lebenden Christen und existierenden Christengemeinden tritt sie sichtbar in der Erscheinung.”<sup>37</sup> In dieselfde gees spreek ook Karl Adam oor die mistieke liggaam as 'n gemeenskap wat juis as gemeenskap sigbaar is. Die Kerk wat op aarde bestaan, is sigbaar omdat dit die Godsryk in die kleed van die verganklikheid is.<sup>38</sup> Hoe min daar ook getwyfel kan word aan die goeie bedoeling van hierdie teoloë om met dergelike uitsprake die sigbaarheid van die mistieke liggaam en die Kerk te handhaaf, die sigbaarheid van die Kerk soos Rome dit ken, kan daarmee nie bevredigend tot sy reg kom nie. Die tipe sigbaarheid wat Malevez op die oog het wanneer hy die Kerk die sigbaarwording van die genadewerking van Christus noem, kan beswaarlik meer dek as die sigbaarheid van die Kerk as organisme, die Kerk as die effek van die heil wat deur Christus meegedeel word. Dieselfde geld van die uitspraak van Wikenhauser dat die Kerk sigbaar is, omdat sy lede mense is wat op die aarde lewe en hulleself van andere as 'n bepaalde groep onderskei. Dit alles teken die Kerk nog net in sy materiële sigbaarheid, maar die formele sigbaarheid van die Kerk wat nie geleë is in die sigbaarheid van die lede van die Kerk nie, maar in die sigbaarheid van die genademiddele en die instituut,<sup>39</sup> en waaraan vir Rome so veel geleë is, kom daarmee nie tot sy reg nie. Dieselfde geld van die uitsprake van Adam dat die Kerk sigbaar is, omdat dit 'n gemeenskap is, en omdat dit as die Godsryk op aarde in die kleed van die verganklikheid bestaan.

Die institutêre karakter, en daarmee saam die formele sigbaarheid van die Kerk word veel beter gehandhaaf wanneer uitgegaan word van die

<sup>35</sup> Vgl. Malevez, a. w., 87; Cerfaux, a. w., 278.

<sup>36</sup> *Die Kirche*, 55 vlg., 60.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>38</sup> K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 24, 50.

<sup>39</sup> Oor die formele sigbaarheid van die Kerk, vgl. Journet, *L'Église dit Verbe Incarné*, II, 8-10; G. Kreling, *Christus in de Kerk*, Den Bosch, 1940, 10-11.

aard van die liggaam as saamgestel uit baie lede waarvan elkeen 'n eie funksie het. So wys onder andere Adam, Soiron en Prümmer daarop dat die institutêre karakter van die Kerk gegee is met die verskeidenheid in charismata en bedieninge waarvan by Paulus sprake is. Wie slegs die beeld van die liggaam in sy volheid tot hom laat spreek, moet vanself uitkom by die idee van die Kerk as 'n regskerk met ampte en organe. Paulus spreek immers veral oor die ampte wanneer hy die verskillende funksies van die lede ter sprake bring, en vernameelik in 1 Kor. 12: 28 noem hy 'n bepaalde rangordening: eerstens apostels, tweedens profete, derdens leraars. Vir hierdie teoloë vloei die idee van 'n hiërargie dus vanself uit die spreke van Paulus voort.<sup>40</sup> Word daarby nog gevoeg dat Paulus in Kol. 2: 19 melding maak van *gewrigte en verbindings* waarmee die liggaam aan die hoof vasgeheg is, en word die twee terme gesien as aanduiding van die hiërargiese ampte wat tussen die gelowiges en Christus in staan, dan word sonder meer gekonkludeer dat die mistieke liggaam 'n sigbare hiërargies-geordende liggaam is, waarin ten minste die hooftrekke van die Rooms-Katolieke Kerk sigbaar word.<sup>41</sup>

Dit is ongetwyfeld waar dat die uiteensettings van Paulus oor die liggaam van Christus, en daarin veral die waarheid van die verskeidenheid van gawes en bedieninge in die liggaam, die moontlikheid bied om die Kerk se institutêre karakter te fundeer. Dit is bekend dat ook die Reformatore, en met name Calvyn, die leer van die Kerk as 'n sigbare instituut op die idee van die verskeidenheid van gawes en bedieninge in die liggaam van Christus baseer het. Of Rome egter genoeg kan neem met 'n dergelike fundering van die hiërargiese instituut van die Kerk, moet betwyfel word. Rome wil immers die Kerk nie sonder meer met die *communio sanctorum* vereenselwig nie. Dit kan vir Rome slegs onder sterk beperkings plaasvind. Waar die genoemde teoloë egter uitgaan van die beskouing dat die liggaam van Christus wesenlik die *communio sanctorum* is, die genadegemeenskap wat die lewe van Christus lewe, en dan hierdie liggaam van Christus sonder meer gelykstel met die sigbare Kerk, moet dit vir Rome onbevredigend wees. Aan die hand van die gegewens wat hulle by Paulus vind, kan hulle moeilik die beperkings maak wat Rome graag by die idee van die Kerk as die *communio sanctorum* aangebring wil sien, sonder om vreemde stof by te haal. Die gevolg is dat die bewerking, meestal agterweë bly, en dat die beeld van die Kerk wat op die wyse ontstaan, gelyk is aan die gemeenskap van begenadigdes wat in die beoefening van die verskillende gawes en bedieninge wat aan die lede van Christus toevertrou is, in die wêreld sigbaar word. Hierdie visie kan op sigself nog nie deur Rome as 'n dwaling beskou word nie, maar dit is tog onvolledig en werk in laaste instansie verwarrend vir die begrip van wat die verhouding tussen die genadegemeenskap en die sigbare, institutêre Kerk is. Op die agtergrond van die beskouing staan die vraag van die verkoppeling van die ampsgenade aan die heiligmakende genade, en die vraag van die posisie van die "sondaars" in die Kerk. Daarom kan hierdie eksegetiese verbinding van die mistieke liggaam en die sigbare Kerk nie sonder meer vir Rome opgaan nie.

<sup>40</sup> Vgl. Soiron, a. w., 185 vlg., 188 n. 13; Prümmer, a. w., 294-295; Adam, a. w., 50.

<sup>41</sup> Vgl. F. Prot, a. w., I, 365. Vgl. ook Wikenhauser, *Die Kirche*, 179, 186-187.

Om aan die besware teen die eerste weg waarlangs die verband tussen die mistieke liggaam en die sigbare Kerk gelê word te ontkom, word deur sommige Rooms-Katolieke outeurs die tweede weg gevolg: die liggaam van Christus en die Kerk word eers streng onderskei, en daarna word aangetoon dat daar tog 'n bepaalde verband tussen die twee groothede bestaan. Ons gaan hier eers in op die onderskeiding tussen die twee begrippe, en sal in die volgende paragraaf aantoon op watter wyse die verband tussen beide gelê word.

Die teoloë wat uitgaan van die onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die Kerk, verstaan onder *Kerk* die sigbare, hiërargiese Rooms-Katolieke Kerk, en onder *mistieke liggaam* die vergadering van alle begenadigdes in Christus Jesus. Die twee dinge val vir hulle nie sonder meer saam nie. Daarom beskou hulle dit as foutief om die benaming *liggaam van Christus* as 'n definisie van die Kerk te beskou. Cerfaux meen dat selfs tekste soos Ef. 1: 22-23 en Kol. 1: 18, 24 wat die indruk kan verwek dat Paulus die Kerk as die *liggaam van Christus* definieer, geen definisie in eintlike sin bedoel nie, maar slegs aanspeel op 'n konkrete "identiteit" waarby die uitdrukking *liggaam van Christus* eksplikatiewe betekenis het en nie determinatiewe krag nie.<sup>42</sup> Dit is 'n predikaat wat konkreet aan die Kerk toegeken kan word, sonder dat daarmee gesê is dat die Kerk en die mistieke liggaam presies saamval.<sup>43</sup> Volgens Cerfaux is die Kerk vir Paulus primêr die *volk van God*, 'n begrip wat deur juridiese elemente gedra word. Die aanduiding *liggaam van Christus* dien daarby slegs om die Godsvolk te teken in sy bestaan as 'n Messiaanse volk wat 'n verborge, hemelse lewe besit. Daarmee word dus 'n aspek van die bestaan van die Godsvolk nader aangedui. As definisie van die Kerk kan dit egter nie beskou word nie, omdat dit slegs aan die geestelike aspek uitdrukking gee. Daarnaas het die Kerk egter ook nog 'n aardse, sigbare lewe waarvan daar sprake is wanneer Paulus die Kerk met die juridiese term *volk* beskryf. 'n Volledige definisie van die Kerk moet aan albei hierdie aspekte van die Kerk ruimte bied.<sup>44</sup>

Op hierdie wyse kom daar ruimte vir die sigbare, hiërargiese instelling van die Kerk naas, en in 'n sekere sin selfstandig teenoor die mistieke liggaam. By 'n definiëring van die Kerk vanuit die mistieke liggaam as 'n genadegemeenskap (waarvan ons aan die begin van hierdie hoofstuk verskeie voorbeelde gegee het) bestaan die gevaar altyd dat die sigbare, hiërargiese instituut van die Roomse Kerk nie tot sy reg kan kom nie. Die klem word dan so sterk op die Kerk as liefdeskerk en lewende organisme gelê, dat die uiterlike en juridiese as 'n direkte teenstelling van wat die Kerk eintlik is, aangevoel moet word. Waar egter onderskei word tussen die mistieke liggaam en die sigbare Kerk, en albei as integrerende dele van die één Katolieke Kerk gesien word, bestaan daar ook die moontlikheid om die sigbare en juridiese in die Kerk te kan handhaaf.

Daarom word meermale deur Rooms-Katolieke teoloë op die wesenlike tweesydigheid wat met die wese van die Kerk gegee is, gewys. Volgens Rademacher, Congar en Feckes bestaan die Kerk slegs in die tweehed

---

<sup>42</sup> Vgl. Cerfaux, a. w., 284.

<sup>43</sup> Ibid., 285.

<sup>44</sup> Ibid., vlg. 286, 289.

van *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*, organisme en organisasie, liefdesgemeenskap en regskerk, onsigbare mistieke liggaam van Christus en sigbare, hiërargiese Kerk van Rome. Congar noem dit die probleem van die ekklesiologie dat dit die Kerk in hierdie twee wesenlike aspekte van sy bestaan moet begryp.<sup>45</sup> Die Kerk is enersyds die realisering van die herstel van die verbroke lewe deur die genade wat Christus skenk; andersyds is dit 'n sosiale liggaam met wette en 'n heerskappy. Dit is enersyds die liggaam van Christus in vitale sin, 'n organisme wat uit Hom lewe en ewig bestaan soos Hy ewig is; andersyds is dit 'n liggaam in sosiologiese en juridiese sin wat verganklik is en met die wederkoms ophou om te bestaan.<sup>46</sup> So spreek ook Rademacher van die Kerk as enersyds “eine Gemeinschaft von Personen, die göttliches Leben in sich tragen, vom Geist Gottes belebt sind und Gott als ihrem Heile anhangen,” as die “von göttlichem Geist belebte Gemeinschaft der Heiligen;”<sup>47</sup> andersyds as *Gesellschaft*, as die meganiese en statiese vorm waarin die eintlike wese van die Kerk, die genade-lewe, homself op 'n onvolkome wyse manifesteer.<sup>48</sup> Feckes meen dat die twee aspekte van die Kerk in 'n laaste onversoenbaarheid naas mekaar in die ware Kerk sal bly bestaan. In die Kerk staan gees, liefde, lewe en persoonlike vryheid voortdurend teenoor amp, reg, mag en die eise van die gemeenskap. Al is dit ook so dat hierdie teenstellings metafisies gesien nie onversoenbaar is nie, omdat hulle in God tot 'n volmaakte harmonie saamgevat is, staan die dinge in die aardse Kerk in 'n hewige spanning met mekaar. Dit is die prys wat die Kerk vir sy onvolmaakte toestand moet betaal.<sup>49</sup> Tot aan die einde van die tyd laat hierdie teenstellings wat tot in die diepste wese van die Kerk merkbaar is, hulle invloed in die Kerk geld, en staan die Kerk as liggaam van Christus en as hiërargiese regskerk in 'n laaste onversoenbaarheid teenoor mekaar.<sup>50</sup> Die spanning waarin die twee aspekte van die Kerk met mekaar verkeer, bied aan die Kerk 'n roeping en 'n taak, terwyl dit terselfdertyd bydra tot die bewaring van die Kerk. Die *Gemeinschaft* red die *Gesellschaft* van steriliteit, en die regsorde in die Kerk beskerm weer die genadelewe in die Kerk.<sup>51</sup> Hoe sterk die spanning ook bly, tog is daar 'n “Zuordnung” van die twee aspekte in die Kerk op mekaar. Sonder een van die twee het die Kerk nooit bestaan nie, en sal hy nooit kan bestaan nie. Daarom kan die Kerk sinvol aangedui word deur een van die twee aspekte te noem, soos byvoorbeeld wanneer gesê word dat die Kerk die liggaam van Christus is.<sup>52</sup> Maar hoe sinvol dit ook mag wees om die Kerk so aan te dui, dit bly in elk geval onvolledig en eensydig. As 'n volledige definisie van die Kerk kan dit dus nie geld nie. Daarom word daar in die nuwe tyd meermale uitdrukking gegee aan die twyfel of daar ooit 'n moontlikheid sal bestaan om 'n adekwate definisie

<sup>45</sup> Congar, *La Pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*, 323, 328.

<sup>46</sup> Vgl. Congar, *Chrétiens désunis*, 96-100 vir 'n volledige lys van die teenstellings. Verder *L'unité de l'Église et sa dialectique interne*, *La Vie Spirituelle*, 19, Suppl. Julie Aug. 1937, 9 vlg. en *Esquisses dit Mystère de l'Église*, 35 vlg., 43, 108.

<sup>47</sup> Rademacher, a. w., 40, 58.

<sup>48</sup> *Ibid.*, vgl. 14, 78-79, ens.

<sup>49</sup> Feckes, a. w., 288 vlg., 289 vlg., 302-305.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 309, vgl. 290, 295.

<sup>51</sup> *Ibid.*, vgl. 311 vlg.

<sup>52</sup> Vgl. Cerfaux., a. w., 289.

van die Kerk te gee. Elke definisie van die Kerk vertoon die neiging om slegs een van die aspekte van die Kerk te noem, en die ander agterweë te laat.<sup>53</sup> Daarom word daar ook besluit dat die verste waartoe die ekklesiologie kan kom, die onverkorte handhawing van die twee aspekte naas mekaar is.

\*...\*

Solank die mistieke liggaam en die Kerk as die twee wesenlike aspekte van die één Kerk van Christus op hierdie wyse naas mekaar gestel word, kom die diepste probleem waarom dit hier gaan, nog nie aan die lig nie. In sy volle skerpte kom hierdie probleem eers tot openbaring wanneer die vraag gestel word na die materiële verhouding van die mistieke liggaam en die Kerk, na die omvangsverhouding, om dit so uit te druk. Die vraag is naamlik of die twee “aspekte” van die Kerk, die *Gemeinschaft* en die *Gesellschaft*, die lewende Christusorganisme en die organisasie mekaar presies dek. Is die lede van die mistieke liggaam terselfdertyd die lede van die sigbare Kerk en omgekeerd?

Hierdie vraag word deur die teoloë wat die mistieke interpretasie van die *corpus-Christi*-leer handhaaf, ontkennend beantwoord. Mersch noem dit selfs ’n forsering van die tekste Ef. 1: 23 en Kol. 1: 24 wanneer daaruit afgelei sou word dat die mistieke liggaam en die Kerk dieselfde is.<sup>54</sup> Aan die Kerk behoort volgens hom slegs die gelowiges wat gedoop is in onderworpenheid aan die wettige herders, terwyl die mistieke liggaam almal omvat wat in die lewe van Christus deel.<sup>55</sup> Mersch wil ook handhaaf dat dit by die onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die Kerk nie om ’n skeiding gaan nie, en dat daarmee slegs twee sye van dieselfde. realiteit aangedui word, twee verskillende gesigshoeke van waaruit dieselfde werk van God betrag kan word.<sup>56</sup> Wie egter aandagtig Mersch se uiteensettings volg, kan hom nie van die indruk losmaak dat dit by Mersch se onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die Kerk om meer as twee aksente gaan nie. Nie alleen blyk die begrip mistieke liggaam ’n wyer inhoud te hê as die begrip Kerk nie,<sup>57</sup> maar hy spreek ook daarvan dat ons hier met twee realiteite te doen het wat op aarde nooit ten volle saam sal val nie, hoe innig hulle ook verbind mag wees.<sup>58</sup> Dis immers moontlik, sê Mersch, om lid van die sigbare Roomse Kerk te wees, sonder om daadwerklik die lewe van Christus te lewe; dit is ook moontlik om werklik in die lewe van Christus te deel, sonder om “effektief” aan die sigbare Kerk verbonde te wees. Al is dit volgens hom waar dat alleen die sigbare Kerk in sy volle verwerkliking die realisering van die wil van Christus is, is die feitelike toestand tog so dat baie wat aan Christus behoort, buite die sigbare Kerk lewe. Mistieke liggaam en Kerk bly in hierdie bedeling

<sup>53</sup> Vgl. E. Commer, *Das Leben der Kirche —Grundlegung*, Divus Thom., 2e serie, VI, 1919, 167 vlg.; J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, 2 vlg.; Feckes, a. w., 232-233; K. Adam, *Ekklesiologie im Werden?* Theol. Quartalschrift, 122, 1941, 148/149, 166; J. Leclercq, a. w., 6-7, 80-81.

<sup>54</sup> *La Théologie du Corps Mystique*, II, 195.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>56</sup> *Ibid.*, ald., vgl. *Le Corps Mystique*, II, 233 n. 4.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>58</sup> *Ibid.*, ald. vgl. die woorde: “Ainsi, en fait, l'ensemble des âmes qui vivent effectivement du Christ est une chône, et l'Église visible est une autre..”



twee verskillende realiteite wat wel *de jure* saamhoort, maar *de facto* verskillend is.<sup>59</sup> Soos Morel dit uitdruk: “Corps Mystique” et “Église Catholique” sont deux réalités qui, sur cette terre, ne se recouvrent pas parfaitement.”<sup>60</sup>

Ook die onderskeiding tussen *liggaam* en *siel* van die Kerk word dikwels gebruik in dieselfde sin as die onderskeiding tussen mistieke liggaam en Kerk. Die liggaam van die Kerk is dan die sigbare Rooms-Katolieke Kerk met sy hiërargiese instituut, terwyl die siel van die Kerk die innerlike lewe van die Kerk is, die heiligmakende genade.<sup>61</sup> Tot die liggaam van die Kerk behoort almal wat lidmaatskap aan die Rooms-Katolieke Kerk besit, tot die siel behoort almal wat deel in die heiligmakende genade. Die siel van die Kerk val dus saam met die mistieke liggaam – Mersch self voltrek die gelykstelling – en word gevolglik ook deur hom wyer as die liggaam van die Kerk genoem, omdat dit almal omvat wat nie gesondig het teen die lig wat hulle ontvang het nie, al behoort hulle ook nie aan die sigbare Kerk nie.<sup>62</sup> Hoewel Mersch volhou dat liggaam en siel van die Kerk onafskeidelik saamhoort,<sup>63</sup> besit die siel tog ’n mate van onbeperktheid wat in teenstelling staan tot die beperktheid van die liggaam.

Dit is veral van belang op daarop te let dat Mersch die onderskeiding tussen mistieke liggaam en Kerk uit ’n ekumeniese oogpunt van betekenis ag. Die begrip *mistieke liggaam* is volgens hom nie belas met juridiese assosiasies soos die begrip Kerk nie, en het min of meer dieselfde betekenis vir Rome en die “geskeie broeders”.<sup>64</sup> Gevolglik bied die begrip die moontlikheid van ’n gesprek met andere, en miskien selfs die moontlikheid om mekaar op fundamentele punte te vind. Die feit dat Mersch sy idee van die liggaam van Christus grotendeels sien ooreenstem met die Reformatoriese, werp ’n verrassende lig op sy onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die Kerk. Ongetwyfeld sien Mersch dié onderskeiding goeddeels saamval met die Protestantse onderskeiding tussen sigbare en onsigbare Kerk. Vandaar dat hy in sy bestryding van die Reformatoriese leer van die mistieke liggaam nêrens aanleiding vind om te spreek oor die verskille ten opsigte van die verhouding van die mistieke liggaam tot die Kerk nie, maar bly staan by die verskille ten opsigte van die aard van die eenheid tussen Christus en die gelowiges.<sup>65</sup> Dat die Reformatore onder die corpus Christi die vergadering van ware Christus-gelowiges verstaan, die vergadering van diegene wat gewas is in die bloed van Christus en geheilig en verseël is deur die Heilige Gees, is vir Mersch blykbaar nie die problematiese van hulle opvatting nie. Ook vir Mersch is die corpus Christi die gemeenskap van diegene wat in Christus die verlossing deelagtig is. Almal wat aan Christus behoort, vorm vir hom die ware liggaam van Christus wat omvattender is as die sigbare Kerk, en bo alle konfessionele

<sup>59</sup> Ibid., ald.

<sup>60</sup> V. Morel, Corps Mystique du Christ et Église Catholique Romaine, Nouv. Rev. Theol. LXX, 1948, 719.

<sup>61</sup> *La Théologie du Corps Mystique*, II, 200. Vgl. ook A. Lemonnyer, *L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Église?* La Vie Spir., 14, suppl. Mei 1932, 70-72.

<sup>62</sup> Vgl. *Le Corps Mystique*, II, 233; *La Théologie dit Corps Mystique*, II, 201 en 224.

<sup>63</sup> *La Théologie du Corps Mystique*, II, 225.

<sup>64</sup> Ibid., 197, vgl. *Le Corps Mystique*, II, 234.

<sup>65</sup> Vgl. *Le Corps Mystique*, II, 253 vlg., 407 vlg.

verdeeldheid tot 'n eenheid saamgebind is.<sup>66</sup> Hoewel Mersch nie die uitdrukking *Una Sancta* gebruik om hierdie groter eenheid aan te dui nie, het ons tog die essensie van die begrip by hom: “L'unité existe donc; elle existe en toute la chrétienté, défigurée à la surface, mais réelle aux profondeurs; elle existe, et a cause d'elle, l'union effective et visible de tous, qui autrement devrait sembler utopique, doit être proclamée réalisable.”<sup>67</sup> In dié verband kan Mersch dan spreek oor die Protestantisme (let wel, nie slegs die individuele Protestante nie!) wat, ten spyte van sy onvolledige belydenis, tog “heilig” is.<sup>68</sup>

Mersch bedoel nie om hiermee die sigbare Kerk te degradeer nie. Hy wil handhaaf dat die liggaam en die siel van die Kerk saamhoort en dat die mistieke liggaam en die Kerk innig verbonde is. Die kiem van die eenheid van die mensheid met en in Christus is vir hom in die sigbare Rooms-Katolieke Kerk gegee.<sup>69</sup> Wie tot die siel van die Kerk behoort, het tog, al bestaan daar geen sigbare band wat hom met die Katolieke Kerk verbind nie, 'n onbewuste of bewuste begeerte na dié kerk. Onderworpenheid aan die pous van Rome is noodsaaklik vir die heil van alle skepsels, al is dit dan maar 'n onderworpenheid deur 'n (onbewuste) begeerte. En al is dit so dat Mersch nie onderskeid maak tussen die lidmaatskap aan die mistieke liggaam by lede wat buite en binne die sigbare Kerk verkeer nie,<sup>70</sup> is alle heiligheid tog vir hom die Kerk se heiligheid, waar dit ook al aangetref word.<sup>71</sup> Dit is dus nie so dat daar geen verband tussen die sigbare Kerk en die lede van die mistieke liggaam bestaan nie, maar dit is tog duidelik dat daar 'n materiële verskil tussen die mistieke liggaam en die Kerk te konstateer val. Die sigbare Kerk is ongetwyfeld vir Mersch die middelpunt waaromheen alle heiligheid wat op aarde aangetref word, konvergerend uitgesprei lê, maar in die praktyk kan die mistieke liggaam nie in al sy volheid binne die Rooms-Katolieke Kerk vasgevang word nie. Die sigbare werklikheid van die Kerk met sy wettige lidmate word deurkruis deur die onsigbare realiteit van die mistieke liggaam. By alle pogings van Mersch om mistieke liggaam en Kerk te laat sien as twee aspekte van dieselfde saak, is dit tog duidelik dat hy die mistieke liggaam wesenlik sien as 'n algemene Kerk wat agter en bo-oor die sigbare Kerk staan, en nie presies daarmee saamval nie.

Ons het hier iets uitvoeriger op Mersch ingegaan, maar Mersch neem met hierdie opvattinge van hom geen geïsoleerde posisie in nie. Ook Jürgensmeier spreek daarvan dat die mistieke liggaam na sy bestemming wyer as die sigbare Kerk is, en dat ook die feitelike toestand ons toon dat die mistieke liggaam nie tot die Kerk beperk mag word nie. Christus is die Lam wat van die grondlegging van die wêreld af geslag is (Openb. 13: 8), en ook die Vaders voor Christus het gedrink uit die geestelike Rots, Christus (1 Kor. 10: 4). Almal wat in 'n innerlike lewensverbondenheid met Christus staan, behoort tot sy liggaam. “Dit Lichaam van Christus nu,” sê Jürgensmeier dan, “*de algemeene Kerk*, strekt sich

<sup>66</sup> *La Théologie du Corps Mystique*, II, *ibid.*, ald.

<sup>67</sup> *Ibid.*, ald.

<sup>68</sup> *Ibid.*, II, 235; *Morale et Corps Mystique*, I, 67.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>70</sup> Vgl. Lialine, *Une étape en ecclésiologie*, oordruk uit *Irenikon*, 1946/1947, 47.

<sup>71</sup> *Morale et Corps Mystique* II, *ibid.*, 88, *La Théologie du Corps Mystique*, II, 224.

verder uit dan de grenzen van de zichtbare Kerk.”<sup>72</sup> Wanneer Jürgensmeier dus spreek oor die Kerk as die mistieke liggaam, as die nuwe mensheid, as die wêreld wat in Christus in die plek van die oue te staan kom,<sup>73</sup> dan is dit duidelik dat hy daarmee nie die sigbare Rooms-Katolieke Kerk sonder meer bedoel nie, maar in die eerste plek die “algemene Kerk” waarvan hy praat. So wys ook Rademacher daarop dat die Gemeinschaft sekere persone kan insluit wat nie tot die Gesellschaft behoort nie, terwyl die Gesellschaft daarenteen sekere persone kan omvat wat nie in die heiligmakende genade deel nie, en dus geen deel in die Gemeinschaft het nie.<sup>74</sup> Omdat die Kerk egter sowel die Gemeinschaft as die Gesellschaft insluit, kan die woord *kerk* in tweërlei sin gebruik word, “sowohl (für) die ganze grosze Gemeinschaft als auch die aus wenigen bestehende Vertretung der Gesellschaft.”<sup>75</sup> Ook Glorieux wys daarop dat die mistieke liggaam en die sigbare Rooms-Katolieke Kerk nie saamval nie, omdat die mistieke liggaam vanaf Abel alle verlostes insluit, terwyl die sigbare Kerk ’n beperkte omvang het. Wie slegs diegene wat tot die sigbare Kerk behoort, tot die mistieke liggaam reken, en vanuit die sigbare direk tot die onsigbare konkludeer, gaan volgens Glorieux beslis te ver. Die mistieke liggaam en die Kerk dek mekaar nie.<sup>76</sup> In dieselfde gees spreek ook Brosnan, O'Connor en van Hove.<sup>77</sup>

Die rede waarom al hierdie teoloë tussen die mistieke liggaam en die Kerk op hierdie wyse onderskei, is die feit dat hulle slegs één vereiste vir die lidmaatskap aan die mistieke liggaam stel, naamlik die deelname in die genade van Christus,<sup>78</sup> terwyl lidmaatskap aan die Kerk alleen verkry word deur die voldoening aan die uiterlike vereistes wat gestel word vir die lidmaatskap aan die Rooms-Katolieke Kerk. By die lidmaatskap aan die mistieke liggaam kom daar nie “juridiese” vereistes ter sprake nie, wat wel die geval is by die lidmaatskap aan die sigbare Rooms-Katolieke Kerk. Wie dus die mistieke liggaam en die sigbare Kerk wil vereenselwig, moet volgens van Hove “ofwel de Kerk *min* juridisch ofwel het mystiek lichaam *meer* juridisch opvatten.”<sup>79</sup> Omdat hierdie teoloë egter nie een van die twee weë wil gaan nie, omdat hulle daarin ’n verwarring van die juridiese of maatskaplike en die bonatuurlike orde sien,<sup>80</sup> is hulle verplig om te onderskei tussen ’n mistieke liggaam en die Kerk; tussen die juridiese lidmaatskap aan die Kerk as ’n uitwendige organisasie en die inwendige, geestelike gemeenskap met die Kerk as die mistieke liggaam van Christus; tussen wat die mens uitwendig “in de oogen van die menschen is, en datgene wat hij in waarheid in de oogen van God is.”<sup>81</sup>

<sup>72</sup> Jürgensmeier, a. w., 35/36 (kurs. van my.)

<sup>73</sup> Ibid., 34, 35.

<sup>74</sup> Rademacher, a. w., 78-79, 114, 115.

<sup>75</sup> Ibid., 68.

<sup>76</sup> P. Glorieux, *Corps Mystique et vie commune*, La Vie Spirituelle, t. XLIX, Des. 1936, 460.

<sup>77</sup> Vgl. J. B. Brosnan, *The Act of the Mystical Body*, Ecclesiastical Review, 102, 1940, 306vlg.; W. O'Connor, *St. Thomas, The Church and the Mystical Body*, Eccles. Review, Vol. 100, 1939, 290 vlg.; A. van Hove, *Kerk, Mystiek Lichaam van Christus en Katholieke Actie*, Ons Geloof, 1935, 49 vlg.

<sup>78</sup> Vgl. Morel, a. w., 717; van Hove, a. w., 50-5 1.

<sup>79</sup> Van Hove, a. w., 54.

<sup>80</sup> Ibid., 54.

<sup>81</sup> Welzel, a. w., 14.

Die twee dinge val nie altyd noodwendig saam nie, en daarom is die liggaam van Christus en die Kerk twee groothede wat tot aan die einde van die tyd mekaar nie presies sal dek nie. Die mistieke liggaam omsluit alle begenadigdes van die Ou en Nuwe Verbond, in status viatoris en status gloriae, en selfs die engele.<sup>82</sup> Die Kerk omsluit slegs diegene wat verbind is deur die drie bande wat Bellarminus noem: die simboliese, die liturgiese en die hiërargiese band.

Ons wys net ten slotte daarop dat hierdie onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die Kerk in die nuwe corpus-Christi-literatuur miskien sterker geaksentueer is as vroeër, maar dat dit tog nie 'n novum is wat hier vir die eerste keer opduik nie. Oral waar die mistieke liggaam vanuit die genade verstaan word, is dit noodsaaklik om tussen die mistieke liggaam en die sigbare Kerk te onderskei. Of by die onderskeiding gesprek word van *mistieke liggaam* en *Kerk*, of van *onsigbare* en *sigbare Kerk*, maak op die totaal nie veel verskil nie, omdat met die twee onderskeidings dieselfde bedoel word. Alhoewel Rome nog altyd met klem die Protestantse onderskeiding tussen sigbare en onsigbare Kerk van die band wys, word Augustinus nog steeds as 'n outoriteit ter bevestiging van die Rooms-Katolieke ekklesiologie aanvaar. Tog ken reeds Augustinus die onderskeiding tussen lidmaatskap aan die sigbare Kerk as die *corpus Christi permixtum* en die onsigbare Kerk as die *corpus Christi verum*. Augustinus gaan selfs ,nog verder en sien die sigbare Kerk alleen maar as 'n deurgangstadium waarin uitgewerk word wat voor God kragtens sy uitverkiesing van ewigheid af vasstaan, en die Kerk is dan vir hom in werklikheid die *numerus praedestinatorum*. Die sigbare Katolieke Kerk van sy dae kan vir Augustinus dus wel die liggaam van Christus wees, maar nie in strikte sin nie, omdat die *eintlike* Kerk vir Augustinus die onsigbare *communio sanctorum* is, die mistieke liggaam van Christus, die bruid sonder vlek of rimpel.<sup>83</sup> Waar die ,nuwe corpus-Christi-teologie die fundamentele idee van Augustinus oorgeneem het dat die Kerk die liggaam van Christus is wat met Hom tesame slegs één mistieke Persoon vorm – *caput et corpus unus homo* – daar is dit slegs verklaarbaar dat hulle met Augustinus ook moes meegaan by sy onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die sigbare Kerk.

Ons het in die eerste hoofstuk ook daarop gewys dat die mistieke interpretasie graag op Thomas van Aquino teruggryp en die mistieke liggaam konsekwent vanuit die *gratia capitis* wil verstaan, net soos Thomas. Dat Thomas egter die leer van die liggaam van Christus vanuit die fundamentele begrip *gratia capitis* behandel het (*Summa Theologica*, III, 8), het reeds by hom meegebring dat slegs die besit van die genade as voorwaarde vir die lidmaatskap aan die mistieke liggaam geld. Die gevolg is dat ook Thomas nie die mistieke liggaam en die sigbare Rooms-Katolieke Kerk sonder meer identifiseer nie. Enersyds verstaan Thomas onder die mistieke liggaam inderdaad die sigbare Rooms-Katolieke Kerk, maar andersyds

<sup>82</sup> Vgl. Mura, a. w., 260 vlg., 297 vlg.; Anger, a. w., 24 vlg.

<sup>83</sup> Vgl. F. Hoffmann, a.w., 233 vlg.; Vetter, a.w., 128-129; Mersch, *Le Corps Mystique*, II, 47 vlg., Th. Werdermann, *Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, *Calvinstudien*, Leipzig, 1909, 271-272.

is dit tog vir hom die somtotaal van begenadigdes. Volgens Mitterer gebruik Thomas veral die uitdrukking *corpus ecclesiae mysticum* om hierdie onsigbare genadegemeenskap aan te dui, en hy verstaan daaronder al die regverdiges wat lede van die Rooms-Katolieke Kerk is, die gelowiges van die Ou Verbond, die triomferende Kerk en die engele.<sup>84</sup> Omdat Thomas slegs die besit van die genade tot 'n voorwaarde vir die lidmaatskap aan die mistieke liggaam stel, ken hy verskillende grade van verbondenheid met die liggaam van Christus wat saamhang met die mate waarin die genade besit word. Die absoluut volkome lidmaatskap aan die mistieke liggaam val saam met die verheerliking, maar daarbenewens staan daar verskillende ander grade. Wie in staat van genade verkeer, is ten volle lid van die liggaam van Christus, al is dit nog nie 'n finale lidmaatskap nie, omdat die genade weer verloor kan word. Laer as die lidmaatskap deur die besit van die heiligmakende genade staan weer die lidmaatskap deur die besit van die geloof alleen. Alle ander persone behoort slegs potensieel tot die mistieke liggaam, 'n potensie wat eers verval wanneer hulle in die verdoemenis is.<sup>85</sup> Wie dus tot die Rooms-Katolieke Kerk behoort, maar nie in stand van genade verkeer nie, behoort slegs in oneintlike sin tot die liggaam van Christus, omdat hulle dooie lede is. Mitterer meen dat daar geen rede bestaan om sulke “dooie lede” nog tot die liggaam van Christus te reken nie. Hulle lidmaatskap is immers ook bloot potensieel. “Wir sehen,” sê hy, “St. Thomas had es nicht an Deutlichkeit fehlen lassen, seine Meinung, dasz Sünder nicht zum mystischen Leib der Kirche gehören, unzweideutig auszudrücken.”<sup>86</sup> Of alle Thomas-kenners met Mitterer in hierdie oordeel saam sal stem, moet betwyfel word, maar die beginsel waarom dit gaan, is in elk geval duidelik: slegs die besit van die genade maak iemand tot 'n lidmaat van Christus, nie die juridiese lidmaatskap aan die Kerk sonder meer nie. Gevolglik is dit ook verklaarbaar dat die nuwe corpus-Christi-teologie wat liggaam van Christus met Thomas vanuit die *gratia capitis* wil verstaan, ook tot 'n onderskeiding tussen die lidmaatskap aan die Kerk en aan mistieke liggaam van Christus moes kom.

Verre daarvandaan dat die onderskeiding tussen die liggaam van Christus en die Kerk 'n novum sou wees wat deur die nuwe corpus-Christi-teologie ingevoer word, is dit eerder 'n onderskeiding wat met die ekklesiologiese tradisie gegee is. Hierdie onderskeiding is egter vir Rome problematies, omdat dit die aanspraak van die Roomse Kerk dat hy sonder meer *die Kerk* is, nie slegs die sigbare Kerk waaragter 'n algemene, onsigbare Kerk, wat die eintlike Kerk is, bestaan nie, ernstig bedreig. Rome handhaaf dat lidmaatskap aan die sigbare Rooms-Katolieke Kerk sonder voorbehoud lidmaatskap aan die Kerk as sodanig is. Rome wil immers die dogmatiese en historiese grondvorme van die ekklesiologie verbind. Daarom ontstaan die vraag hoe die verbondenheid van die mistieke liggaam en die sigbare Kerk gedink kan word, sodat aan die gevaar om die onderskei tussen 'n sigbare en onsigbare Kerk te aanvaar, verby gekom kan word.

<sup>84</sup> A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi*, Wien, 1950, 15 vlg., 20-24; vgl. Hove, a. w., 50-54; O'Connor, a. w., 290 vlg.; Brosnan, a. w., 310-311.

<sup>85</sup> *Summa Theologica*, III, 8, 3.

<sup>86</sup> Mitterer, a. w., 23.

## III

Die verband tussen die mistieke liggaam en die Kerk word deur die teoloë van die mistieke interpretasie in die feit van die inkarnasie gesoek. Die inkarnasie speel immers 'n groot rol in hulle denke. Reeds in die eerste hoofstuk het ons gesien hoedat hulle die Kerk as 'n voortsetting van die inkarnasie verstaan, omdat alle mense in die menslike natuur van Christus begrepe is, en op die wyse reeds potensieel in die verhouding van sy menslike natuur tot die Persoon van die Woord deel, 'n potensie wat geaktiveer word wanneer die verskillende individue uit die menslike geslag deur die ontvangs van die heiligmakende genade by Christus ingelyf word. In die tweede hoofstuk het ons weer gesien hoedat hulle die wesenlike eenheid van die mistieke liggaam terugvoer op die feit van die inkarnasie, omdat die inkarnasie nie net 'n *corporatio* was nie, maar ook 'n *concorporatio*. Dit lê in dieselfde lyn van inkarnasionalistiese denke wanneer ons ook hier weer die verband tussen die mistieke liggaam en die Kerk op die feit van die vleeswording teruggevoer vind.

Dit geskied op twee wyses: eerstens deur aan te sluit by die idee van die *concorporatio* waarmee ons in die vorige hoofstuk kennis gemaak het, tweedens deur aan te sluit by die idee van die *sakramentele aard van die heil* as 'n gegewene wat uit die feit van die inkarnasie tot ons kom.

In die eerste geval word aangesluit by die idee van die wesenlike kollektiwiteit van die heil met as hoofgedagte dat die mistieke liggaam as 'n geheel voorafgaan aan die afsonderlike lede en 'n objektiewe eenheid besit wat nie afhanklik is van die aansluiting van die individuele lede by die liggaam nie. Die beginsel daaragter is dat die gemeenskap as 'n totaliteit voor die samevoeging van die individuele lede bestaan, en dat die liggaam van Christus sy eintlike openbaring nie in die enkeling of in die totaal van enkelinge wat saamgevoeg word, vind nie, maar in die gemeenskap as sodanig. Toegepas beteken hierdie beginsel dat die mistieke liggaam 'n grootheid is wat reeds in die inkarnasie as sodanig aanwesig is, en wat dus as 'n wesenlik-kollektiewe grootheid voor en afgedag van die individuele lede bestaan. Die individuele lede word lidmate van die mistieke liggaam wanneer hulle opgeneem word in die lewe van die liggaam. Omdat die liggaam egter as grootheid ook sonder en afgedag van die individuele lede bestaan, is dit moontlik om dit so te sien dat die liggaam van Christus as 'n genadegemeenskap wat in die inkarnasie gegee is, objektief in die sigbare Kerk aanwesig is, daarin voortbestaan en deur middel daarvan nuwe lede in hom opneem. Wat in die sigbare Kerk gebeur, is dus die voortsetting van die bestaan van die liggaam van Christus, ook al val die *corpus Christi* en die sigbare Kerk materieel nie presies saam nie. Die mistieke liggaam is as 't ware die kern van die sigbare Kerk, en al is daar om die kern ook hoe 'n groot aantal lede wat (individueel gesien) nie daadwerklik in die genade deel nie, en dus eintlik nie tot die liggaam van Christus behoort nie, die Kerk is as sodanig die voortsetting van die werklikheid van die *concorporatio* wat met die inkarnasie gegee is, en hy bly dit. Die Kerk is dan werklik die mistieke liggaam van

Christus, maar nie omdat al sy lede in die genade deel nie, maar omdat die Kerk objektief die genadegemeenskap wat in die inkarnasie gestig is, voortsit. Die wese van die Kerk as mistieke liggaam van Christus word vanuit hierdie gesigshoek nie bepaal op grond van die individuele lidmaatskap aan die genadegemeenskap nie, maar op grond van die moontlikheid wat daar in die Kerk gegee is dat (individuele) lede tot die genadegemeenskap wat in die Kerk tot openbaring kom, toegevoeg kan word.

In hierdie verband kan daar op verskillende knooppunte tussen die Kerk en die mistieke liggaam gewys word. Ons het tevore daarvan melding gemaak dat sommige van die outeurs wat die mistieke liggaam vanuit die genade verstaan, tog wil volhou dat die mistieke liggaam en die Kerk-één en dieselfde grootheid is, en dan ter stawing daarvan verwys na die sigbaarheid van die genadegemeenskap as gemeenskap, of na die Skriftuurlike gegewens dat die liggaam 'n verskeidenheid van lede en funksies besit. Daaruit val dan af te lei dat die liggaam van Christus as 'n genadegemeenskap sigbaar word in die verskeidenheid van bedieninge wat daardeur verrig word. Ons het ook daarop gewys dat die gegewens nie sonder meer die mistieke liggaam en die Kerk vir Rome bevredigend kan verbind nie, omdat dit onvolledig is en in die agtergrond nog die onbeantwoorde vrae na die verbondenheid van die heiligmakende en ampsgenade, en die posisie van die sondaars in die Kerk bly staan. Wanneer op hierdie stadium, dit wil sê ná die onderskeiding tussen mistieke liggaam en Kerk weer na daardie gegewens teruggekeer word, is dit duidelik dat daar 'n lonender gebruik daarvan gemaak kan word, en dat die probleme wat vroeër onopgelos gebly het, nou ook vir oplossing in aanmerking kom. Die sigbaarheid van die Kerk kan dus teruggevoer word op die sigbaarheid van die mistieke liggaam as 'n gemeenskap wat in die Kerk aanwesig is en wat in sy geslotenheid as groep en in sy verskeidenheid van funksies sigbaar word.<sup>87</sup> Langs hierdie weg kom daar ruimte vir die fundering van die formele sigbaarheid van die Kerk as instituut. Die kerklike ampte kan beskou word as wesenlike funksies van die mistieke liggaam. In abstracto sou dit dus moontlik wees om te sê dat die kerklike ampte charismaties van aard is, en alleen deur werklik begenadigdes vervul kan en moet word. Uitgaande van die idee van die prioriteit van die liggaam van Christus voor die individuele lede, word dit egter moontlik om aan hierdie konsekwensie te ontkom deur te sê dat die verskillende ampte nie beskou moet word in die lig van die individu wat hulle beklee nie, maar dat die ampte as sodanig die organe van die mistieke liggaam is. Solank die mistieke liggaam in sy objektiwiteit in die Kerk aanwesig is, kan die Kerk met sy ampte as die liggaam van Christus aangespreek word, of die individuele bekleders van die ampte in die genade deel of nie.<sup>88</sup> Ook die instituut van die Kerk is dus op hierdie wyse aan die mistieke liggaam verbind, want in die instituut sit die liggaam van Christus wat in die Kerk aanwesig is, sy bestaan voort.

In hierdie gedagtes het ons die grondslag van die idee van Möhler dat

<sup>87</sup> Vgl. K. Adam, a. w., 50 vlg., Congar, *L'unité de l'Église et sa dialectique interne*, 14.

<sup>88</sup> Vgl. H. Keller, *Kirche als Kultgemeinschaft*, *Benediktinische Monatschrift*, XVI, 1934, 37.

die Kerk met sy instituut die sigbaar-wording van die mistieke liggaam is. Die Kerk is die sigbare vorm waarin die lewe van Christus tot openbaring kom. Biskop en pous kan in die sin deur Möhler die verpersoonliking van die eenheid en die uitdrukking van die onderlinge liefde van die lede van die mistieke liggaam heet.<sup>89</sup> Die mistieke liggaam is dan die wese van die Kerk, terwyl die instituut met sy ampte en alles wat sigbaar aan die Kerk is, tot selfs die kultus, die dogma en die Heilige Skrif – verstaan word as die vorm waarin die wesenlike, die lewe van die Gees wat soos ’n stroom deur die Kerk van alle eeue vloei, hom sigbaar manifesteer.<sup>90</sup> Möhler verstaan dus die Kerk in sy diepste wese as die *communio sanctorum*, die “Unsichtbaren”, wat die draers van die sigbare Kerk is.<sup>91</sup> By Möhler gaan hierdie beskouings terug op die Augustiniaanse visie op die Kerk as die liggaam van Christus. By Augustinus met sy onderskeiding tussen die sigbare en die onsigbare Kerk tref ons naamlik die gedagte aan dat die onsigbare Kerk, die mistieke liggaam van Christus, die eintlike Kerk is wat as wesenskern in die sigbare Kerk aanwesig is, dit dra en tot Kerk stempel. Daarom is dit byvoorbeeld volgens Augustinus verkeerd dat ’n mens hom van die sigbare Kerk onttrek, want in die sigbare Kerk is tog, ten spyte van sy gemengde karakter wat selfs so erg kan wees dat die meeste lede van die sigbare Kerk sondaars is, die goeies as kern aanwesig. Van dié kern mag ’n mens hom nie verwyder nie.<sup>92</sup> Aan hierdie kern is die bevoegdheid gegee om die werk van God op aarde te verrig, om die ampte te vervul en die sakramente te bedien. Hierdie kern alleen is in wese die *Ecclesia Mater* van die gelowiges.<sup>93</sup> Daarmee bedoel Augustinus geen spiritualistiese visie op die Kerk asof alleen die Gees-gevuldes die ampte beklee en die sakramente mag bedien nie, maar Augustinus bedoel dat die wettigheid en die geldigheid van die ampte en sakramente teruggaan op hierdie “liggaam”, die gemeenskap van begenadigdes wat in die sigbare Kerk aanwesig is. Die ampte is in werklikheid die organe van die mistieke liggaam en het alleen daarin hulle geldigheid en krag.<sup>94</sup>

Dit is hierdie gedagtes van Augustinus en Möhler waarop in die nuwe Rooms-Katolieke teologie teruggegryp word wanneer gesê word dat die Kerk die sigbare vorm is waarin die innerlike wese van die Kerk as mistieke liggaam hom openbaar. Reeds in die bekende werk van die leek Friedrich Pilgram uit die vorige eeu vind ons die gedagte dat die Kerk na sy diepste wese die “Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Jesu Christo, ... und dann die in Christo wieder hergestellte Gemeinschaft der Menschheit unter sich” is.<sup>95</sup> Daarnaas is die Kerk egter ook ’n sigbare, juridiese grootheid. Die verhouding tussen hierdie twee aspekte van die Kerk stel Pilgram hom so voor dat die Kerk as die onsigbare genadegemeenskap hom uitdruk en verwerklik in die sigbaarheid van ’n sosiale liggaam. In die trant van Hegel redeneer hy dan dat dit met die natuur

---

<sup>89</sup> Vgl. Die Einheit in der Kirche, 270 vlg.

<sup>90</sup> Ibid., 25, 46, 56, 193 ens.

<sup>91</sup> Vgl. Möhler, Symbolik, 6 Mainz, 1843, par. 49, 425.

<sup>92</sup> Vgl. Vetter, a. w., 119, 126, 127.

<sup>93</sup> Vgl. Hoffmann, a. w., 263 vlg.

<sup>94</sup> Ibid., 269.

<sup>95</sup> F. Pilgram, *Physiologie der Kirche*, Neuausgabe, Mainz, 1931, 15.



van die dinge gegee is dat die onsigbare homself in die sigbare uitdruk. Uit die liefdesgemeenskap vloei die Kerk as noodsaaklike “politische Verwirklichung” vanself voort.<sup>96</sup> So het ons ook Rademacher hoor spreek oor die Gesellschaft as die verskyningsvorm van die wese van die Kerk, die Gemeinschaft.<sup>97</sup> Die sin van die sigbare Kerk is die onsigbare genadelewe wat daarin teenwoordig is. “Das Gnadenleben ist der Inhalt der Organisation, und die Organisation ist das Gefäß des Gnadenlebens.”<sup>98</sup> Op sigself is die uiterlike, die organisasie, die ampte, die sakramente, selfs die pouslike primaat magteloos en steriel: “Keine Organisation kann Leben schaffen, so wenig wie die Chemie es zu erzeugen vermag.”<sup>99</sup> Maar die uiterlike vorme vind hulle betekenis daarin dat die innerlike lewensmag van die Gemeinschaft daarin sigbare vorm aan wil neem.<sup>100</sup> Ook Congar spreek van die Kerk as die sigbare vorm van die mistieke liggaam: “L’Église, comme société, est la forme humaine de l’unité intérieure toute divine de l’Église comme Corps Mystique.”<sup>101</sup> In dieselfde gees spreek ook Karl Adam oor die sigbare gestalte van die Kerk as die *exinanitio* wat die Gees en die lewe van Christus in hierdie wêreld moet deurmaak omdat dit uitgelewer word aan die sigbare en relatiewe vorme van die aardse bestaan.<sup>102</sup> Vanuit hierdie siening op die sigbare Kerk is dit moontlik om die pouslike primaat te verstaan as die hoogste uitdrukking van die eenheid van die Kerk, die effek van die innerlike eenheid van die mistieke liggaam. Die corpus Christi is as ’n bowe-persoonlike eenheid in die Kerk aanwesig, en soek allerlei vorme om homself sigbaar tot uitdrukking te bring. Die hoogste realisering van die bowepersoonlike eenheid van die mistieke liggaam is die sigbare primaat van die pous.<sup>103</sup>

Nie alleen vanuit die idee van die concorporatio word die eenheid tussen die mistieke liggaam en die Kerk gedink nie, maar – in die tweede plek – ook vanuit die idee van die sakramentaliteit van die heil. In die Rooms-Katolieke teologie word die heil deur en deur as sakramenteel bemiddel gesien. Dit word gegrond op die idee van die mensheid van Christus as die instrumentum coniunctum divinitatis. In die inkarnasie is die sakramentele bepaaldheid van die heil opgesluit. Die mensheid van Christus besit in homself as instrument van die Godheid lewendmakende krag. Kontak met die mensheid van Christus bring mee dat die genade vanaf Christus op die mens wat met Hom in aanraking is, oorvloei. Hierdie kontak met die mensheid van Christus kan geskied deur middel van die geloof en die sakramente. Indien die geloof nie met die sigbare kontak in

<sup>96</sup> Ibid., 24 vlg.; vgl. W. Becker, in die *Einführung* by die nuwe uitgawe, LII, C. v.

<sup>97</sup> Rademacher, a. w., 58 vlg., 135 vlg.

<sup>98</sup> Ibid., 165.

<sup>99</sup> Ibid., 138.

<sup>100</sup> Ibid., 67: “Das innere Lebensmacht verdichtet sich in der Autorität der Obrigkeit.”

<sup>101</sup> Congar, *Chrétiens désunis*, 94.

<sup>102</sup> K. Adam, *Le Mystère de l’Église*, in *L’Église est une*, 40 vlg.

<sup>103</sup> Vgl. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 52; Feckes, a. w., 194-199; J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, 74/75, 220; J. Tyciak, a. w., 134. Vgl. in die verband ook die ouer werk van Sertillanges, *L’Église*<sup>5</sup>, II, 98/99.

die sakramente gepaard gaan nie, kan dit wel nog 'n geldige kontak met die mensheid van Christus wees, maar dan alleen in soverre as wat die geloof implisiet die begeerte na die ontvangs van die sakramente bevat.<sup>104</sup> Buite die kontak met die mensheid van Christus kan in elk geval geen genade meegedeel word nie. God het in sy wysheid en liefde eenmaal besluit om die genade slegs deur middel van die instrumentele kontak met die mensheid van Christus uit te deel. Die inkarnasie was die toeëiening van dié instrument deur God. As instrument is dit daarom so geskik, omdat dit aangepas is by die aard en die swakheid van die menslike natuur. God weet immers dat die mens as liggaamlik-geestelike wese meer aan die sigbare as aan die onsigbare gebonde is. En God het dit in sy wysheid goed gevind om juis dit waaraan die mens deur sy sonde en ongehoorsaamheid ondergeskik geraak het, naamlik die stoflike, te gebruik as 'n middel waardeur die mens se redding uitgewerk kan word.<sup>105</sup> God het dus deur die opname van die mensheid van Christus as instrumentele oorsaak van die genade die beginsel in werking gestel dat tweede oorsake (*causae secundae*) in gebruik geneem kan word by die bewerking van die heil van die mens. Christus se mensheid open dus die moontlikheid van die sakramentaliteit van die heil. In Christus het die groot sakrament van God, die Oer-sakrament, op aarde verskyn, omdat die heil in Hom ingegaan het in sy mensheid as 'n stoflike element en dit toegerus het met heiligende krag.<sup>106</sup>

Deurdat aan die mensheid van Christus die moontlikheid toekom om sy instrumentele funksie oor te dra aan ander stoflike instrumente, kon Christus die sakramente instel as sigbare verlengstukke van sy mensheid. Wie met die sakramente in aanraking kom, kom ook met die mensheid van Christus in aanraking en ondergaan die instrumentele werking daarvan. Dit word veral duidelik in die eucharistie waar Christus na sy Godheid en mensheid aanwesig is. In die sin is dit dan ook moontlik om die eucharistie die eintlike sakrament te noem waarop al die ander sakramente uitloop.<sup>107</sup>

Met die siening op die sakramente in die kader van die sakramentaliteit van die heil wat teruggaan op die mensheid van Christus, hang die leer van die heilsnoodsaaklikheid van die sakramente saam. Daarmee word die absolute noodsaaklikheid van die sigbare heilsmiddele vasgelê. Met die leer van die noodsaaklikheid van die sigbare heilsmiddele is egter 'n waardevolle kontakpunt tussen die corpus Christi en die Kerk, die Gemeinschaft en Gesellschaft, die organisme en organisasie gegee. Die liggaam van Christus word in die sigbare genademiddele ingetrek in die

<sup>104</sup> Vgl. Thomas, *Summa Theol.* III, 69, 4 ad 2; Journet, a. w., I, 20, 44-49; II, 574.

<sup>105</sup> Vgl. Mura, a. w., 168, 179 vlg.; Anger, 130; Feckes, a. w., 146, 164-165, en oor die *causae secundae* spesiaal a. w., 128, 129, 150 en dikwels. Oor die verband tussen die inkarnasie en die redding deur stoflike dinge, vgl. Mersch, *Incarnation et Doctrine Spirituelle*, in *Morale et Corps Mystique*, I, 75 vlg.

<sup>106</sup> Mersch, *La Théologie dit Corps Mystique*, II, 279; Feckes, a. w., 64 vlg., 158 vlg.; Kastner, a. w., 147; Tyciak, a. w., 141 vlg.; de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 157. Pinsk werk hierdie beskouing oor die sakramentaliteit van Christus volledig uit, vgl. *Die Sakramentale Welt*, 9 vlg. Grondliggend is die gedagte: "Durch sein irdisches Leben ist Christus die Grundlage der Sakramente, so dasz Er mit Recht das Ursakrament genannt wird." (4).

<sup>107</sup> Vgl. Anger, a. w., 156, 167, 174 vlg.; Mura, a. w., 190.

aardse, sigbare werklikheid. Dit is die “wet van die inkarnasie”,<sup>108</sup> waardeur die mistieke liggaam onlosmaaklik aan die Kerk met sy sakramente verbind word.<sup>109</sup> Die genade wat die wese van die liggaam van Christus is, is sakramentele genade. Wie die sakramentele genade nie ontvang deur direkte kontak met die mensheid van Christus deur middel van die sakramente nie, ontvang dit in die geloof wat vergesel word van die onsigbare begeerte na die sakramente. Op hierdie wyse word dit moontlik om te handhaaf dat niemand in die heil kan deel nie, behalwe deur kontak met die sigbare Kerk, ten minste *in voto*.<sup>110</sup> Sonder die Kerk kan die mistieke liggaam dus nie bestaan en groei nie.

Die mistieke liggaam is egter nie net afhanklik van die sakramente nie, maar is ook die *draer* en *bedienaar* van die sakramente. Soos Augustinus die *communio sanctorum* die *Ecclesia Mater* noem, so word die mistieke liggaam ook in die nuwe corpus-Christi-literatuur as die ware bedienaar van die sakramente gesien. Die mistieke liggaam is in sy geheel betrokke by die bediening van die sakramente wat as die lewensfunksies daarvan kan geld.<sup>111</sup> Die effektiewe bediening van die sakramente is dus afhanklik van die mistieke liggaam. Omdat die mistieke liggaam in die sigbare Kerk aanwesig is, daarom kan die sigbare Kerk die sakramente bedien. Daarmee is ook vanself gegee dat die heil slegs ontvang kan word, wanneer daar ’n eenheidsband bestaan tussen die mistieke liggaam en die persoon op wie die heil oorgedra moet word. Gevolglik kan gekonkludeer word dat slegs in die sigbare Kerk waarin die mistieke liggaam aanwesig is, die ware sakramente aanwesig is en die heil ontvang kan word. Op hierdie wyse geld die uitspraak *extra ecclesiam nulla salus* met alle konsekwensies van die sigbare Kerk.

Daar is nog ’n laaste gewigtige implikasie wat die sakramentele karakter van die heil vir die verbondenheid van die Kerk en die mistieke liggaam inhou. Dit is naamlik so dat nie alleen dinge nie, maar ook mense in die instrumentele werksaamheid van die mensheid van Christus ’n aandeel verkry.<sup>112</sup> Christus het ook die ampte ingestel om sy werk op aarde voort te sit. Daarom kan die sigbare Kerk met sy ampte en hiërargie ingetrek word in die sakramentele werklikheid wat met die inkarnasie gegee is.<sup>113</sup> Soos Christus waarlik God en mens was, so bestaan die Kerk ook uit ’n onsigbare en ’n sigbare aspek. Vanhier uit polemiseer Rome teen die Protestantse “miskenning” van die wesenlike sigbaarheid van die Kerk, wat vir Rome dan die sigbaarheid as *causa secunda*, as bemiddelaar van die genade beteken.<sup>114</sup> Juis die ampte van die Kerk dien om die heil aan die mensheid uit te deel. Daarom kan daar sprake wees van die moederskap

<sup>108</sup> Vgl. G. de Gier, *Het Juridisch Aspect der Kerk in Theologisch Licht, in Geloofsinhoud en Geloofsbeleving*, Utrecht-Antwerpen, 1951, 266-267.

<sup>109</sup> Feckes, a. w., 158 vlg.; Congar, *Esquisses*, 30 vlg., 106 vlg.; *ibid.*, *Chrétiens désunis*, 82 vlg.; *ibid.*, *Le Corps Mystique du Christ, La Vie Spirituelle*, t. L, 1937, 128 vlg.; Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Église*, Paris, 1949, 34 vlg.

<sup>110</sup> Vgl. Glorieux, a. w., 458-459.

<sup>111</sup> Vgl. H. Keller, a. w., 36-37; Tyciak, a. w., 107; Mersch, *La Théologie dit Corps Mystique II*, 282 vlg.

<sup>112</sup> Vgl. Congar, *Esquisses*, 35 vlg.; Feckes, a. w., 180.

<sup>113</sup> Vgl. Congar, *Esquisses*, 36 vlg.; Kastner, a. w., 134, 146 vlg.; Feckes, a. w., 127 vlg.

<sup>114</sup> Vgl. Mersch, *Morale et Corps Mystique*, I, 58 vlg.; *La Théol. du Corps Mystique II*, 278; Feckes, a. w., 111 vlg., 128 vlg.; Jürgensmeier, a. w., 268.

van die priesterorde, omdat die lewe van Christus deur die werksaamheid van die priesterorde op die lidmate van die Kerk oorgedra word. Die lewe moet egter beskut en reg gekanaliseer word, en daarom is daar naas die priesterorde ook nog 'n jurisdiksionele mag in die Kerk noodsaaklik.<sup>115</sup> Die hele hiërargiese opbou van die Rooms-Katolieke Kerk kan dus oopgevou word rondom die sakramentele bepaaldheid van die heil. Maar daarmee is dan ook die brug tussen die mistieke liggaam en die Kerk geslaan. Die sakramente en die ampte is niks anders as die organe van die mistieke liggaam nie.<sup>116</sup> Wanneer daar genade in die Kerk ontvang word, dan geskied dit omdat die mistieke liggaam in die Kerk teenwoordig en werksaam is. Die ampte het geen geïsoleerde geldigheid nie, maar lê ingebed in die mistieke liggaam wat die eintlike Ecclesia Mater is. Die mistieke liggaam gebruik die sigbare ampte en sakramente om homself daarin uit te druk, maar ook terselfdertyd as instrumente om sy funksie van lewensmededeling te kan beoefen.<sup>117</sup> Alles in die Kerk word op hierdie wyse ten slotte 'n openbaring van die innerlike lewe van die mistieke liggaam wat daarin aanwesig is. Agter die organisasie staan die lewende organisme; agter die dogma, die lewende geloof; agter die liturgie, die lewende godsvrug: “tout ce qui est organisation dans l'Église, Pape, sacraments, rubriques, droit canon, étant à la fois l'expression et le service de l'unité intérieure des âmes avec le Christ en Dieu: une “diaconie de l'Esprit.””<sup>118</sup>

Samevattend kan ons dus sê dat daar vir hierdie teoloë 'n onlosmaaklike verbondenheid van die mistieke liggaam en die sigbare, hiërargiese Rooms-Katolieke Kerk bestaan, al is dit ook so dat die twee groothede materieel nie presies saamval nie. Hierdie verbondenheid bestaan daarin dat die sigbare Kerk enersyds die sigbare verskyningsvorm van die innerlike lewe van die mistieke liggaam daarstel, en andersyds aan die mistieke liggaam die organe bied waarvan hy hom bedien by die uitoefening van sy funksie as Ecclesia Mater. Omdat die Rooms-Katolieke Kerk in besit is van die kern, die gemeenskap van begenadigdes, en die organe van die mistieke liggaam daaraan toevertrou is, mag die Rooms-Katolieke Kerk óók die mistieke liggaam van Christus genoem word. En aangesien dit in hierdie bepaalde sin die liggaam van Christus kan heet, daarom is dit die enigste ware Kerk op aarde, want geen ander kerk kan om hierdie redes op die titel aanspraak maak nie.<sup>119</sup>

\* \*  
\*

Wanneer ons nou terugkeer tot die vraag na die lidmaatskap aan die mistieke liggaam en aan die Kerk, dan blyk dit inderdaad dat iemand lid van die sigbare Kerk kan wees sonder om in die genade te deel, en dus ook sonder om tot die mistieke liggaam te behoort. Tog wil dit nie sê

<sup>115</sup> Feckes, a. w., 15 1; Congar, *Esquisses*, 38 vlg.

<sup>116</sup> Veral Feckes het hierdie gesigspunt volledig uitgewerk, vgl. a. w., 181 vlg. Vgl. verder Congar, *L'unité de l'Église et sa dialectique interne*, 20 vlg.; *Chrétiens désunis*, 102, 105 en dikwels; Jürgensmeier, a. w., 267; Mersch, *La Théol. dit Corps Mystique*, II, 264.

<sup>117</sup> Vgl. Keller a. w., 37; Tyciak, a. w., 133 vlg.

<sup>118</sup> Congar, *Chrétiens désunis*, 106-107.

<sup>119</sup> Vgl. de Montcheuil, a. w., 43.

dat so 'n lidmaat van die Kerk volkome gelykgestel kan word met iemand wat buite die Kerk is nie. Daar is 'n bepaalde bevoorregte posisie aan verbonde om tot die Kerk te behoort, omdat die sakramente en die ampte wat heilwerkend is, die lidmaat omring. Daarbenewens het hy in die kontak met die mistieke liggaam wat eenmaal by sy doop gelê is en waarvan die onuitwisbare doopkarakter nog in hom oorgebly het, nog 'n onaktiewe betrekking tot die mistieke liggaam. Daardeur word hy weliswaar nie vanself tot 'n lid van die mistieke liggaam nie, maar hy besit tog die maksimum aan potensie om weer geaktiveer te word tot 'n lewende lid van die liggaam.<sup>120</sup> Daarenteen kan die begenadigdes wat nog buite die grense van die sigbare Kerk vertoef, wel tot die mistieke liggaam gereken word, maar dan as individue, nie as groepe in verskillende godsdienstige gemeenskappe versamel nie. Hulle verbondenheid met die mistieke liggaam word daarby voortdurend bedreig, omdat die afgeskeidenheid van die Kerk wat toegerus is met die ware organe van die mistieke liggaam, noodwendig skadelike gevolge moet hê.<sup>121</sup> Buitendien ontbreek daar iets aan hulle lidmaatskap, omdat dit nie die volle uiterlike verwerking besit nie. Hulle kan daarom volgens Morel slegs “au sens propre mais simple” lede van die mistieke liggaam heet, terwyl diegene wat in die Roomse Kerk is en in die staat van genade verkeer, “au sens éminent ou parfait” lede van die liggaam van Christus is.<sup>122</sup>

Vanuit die gedagte dat diegene wat nie in staat van genade verkeer nie, maar binne die Roomse Kerk is, tog 'n bepaalde bevoorregte posisie ten opsigte van die lidmaatskap aan die mistieke liggaam besit, word te velde getrek teen die Protestantse “sektariese spiritualisme” wat nie die “sondaars” tot die Kerk wil reken nie. Al is die sondaars nie volwaardige lede van die liggaam van Christus nie, en al beteken die verhouding waarin hulle tot die liggaam staan, nie vir hulle 'n deelname in die heil nie, mag hulle tog nie van die Kerk uitgesluit word nie.<sup>123</sup> Al deel hulle nie meer in die genade nie, is hulle tog nog in die besit van die bonatuurlike geloof – 'n intellektuele kennis en toestemming van die kerklike dogma – sodat hulle in 'n bepaalde sin nog “gelowiges” genoem kan word.<sup>124</sup>

In die handhawing dat ook die sondaars tot die Kerk, en in 'n sekere sin dus ook tot die mistieke liggaam behoort, slaag die teoloë van die mistieke interpretasie daarin om op 'n beslissende punt die konsekwensie van 'n “ketterse spiritualisme”, waarvolgens die eintlike Kerk slegs die somtotaal van begenadigdes is, af te weer en dus volkome Katoliek te bly. Die ekklesiologiese posisie van die Reformasie wil hulle dus nie aanvaar nie, alhoewel hulle logies op grond van die verstaan van die corpus Christi vanuit die genade tot die onderskeiding tussen 'n sigbare en 'n onsigbare Kerk moes gekom het. Deur hierdie standpunt is dit egter vir hulle moontlik om ruimte te maak vir die beskouing dat die Rooms-Katolieke Kerk in sy konkrete bestaan en in sy gemengde karakter die

<sup>120</sup> Morel, a. w., 709, 713; de Montcheuil, a. w., 34, 43.

<sup>121</sup> Vgl. de Montcheuil, a. w., 37.

<sup>122</sup> Vgl. Morel, a. w., 708 vlg.

<sup>123</sup> Vgl. de Montcheuil, a. w., 43; Morel, a. w., 714-715; Journet, a. w., II, 677 vlg.

<sup>124</sup> Vgl. o. a. Morel, a. w., 709, 713, 714-715.

Kerk van Christus is. So word dit ook vir hulle moontlik om naas die dogmatiese grondvorm van die ekklesiologie waarvan hulle uitgegaan het, die historiese grondvorm in te skakel.

#### IV

Dit blyk dus dat die idee van die mistieke liggaam as die lewende Christus-organisme hierdie hele gedagtegang beheers. Die hele ekklesiologie kan op die idee gebou word. Die sigbare Kerk met sy ampte en sakramente is die vormgewing en konkretisering van die mistieke liggaam. Die handeling van die Kerk is die handeling van die mistieke liggaam wat in die Kerk aanwesig is; die ampte en sakramente van die sigbare Kerk is die organe van die mistieke liggaam. Die Rooms-Katolieke Kerk is alleen die mistieke liggaam, omdat dit in 'n besondere verhouding tot die mistieke liggaam staan. Die organiese beginsel van die immanente Christus-lewe beheers hierdie beskouing van die Kerk. Vanuit die innerlike lewe van die Gees in die Kerk word die sigbare afgelei. Die Kerk word gevolglik nie in die eerste plek gesien as 'n gesag en heerskappy wat bo-oor die Christene staan en as representant van die transendente God die mensdom oproep tot onderwerping en tot die regte kultus nie. Die Kerk is primêr 'n (soos Rademacher dit noem) "Vertretung" van die genadegemeenskap in die Kerk. Ten slotte gaan dit dan in die Kerk nie soseer om gesag nie, maar om liefde; nie soseer om gehoorsaamheid nie, maar om innerlike beweegdheid; nie soseer om die sigbare hiërargiese Kerk nie, maar om die gemeenskap van begenadigdes.

Dat in hierdie beskouing skadelike elemente vir die Rooms-Katolieke ekklesiologie vervat is, spreek vanself. Erich Przywara het herhaaldelik sedert 1923 in 'n skerp ontleding van die nuwe teologie gewys op die oorheersing van die beginsel van immanensie en gewaarsku teen die skadelike gevolge daarvan. Hy sien daarin veral die gevaar dat die innerlike lewe ("Gott in uns") so sterk na vore geskuif word, dat die Kerk as 'n representant van die soewereine God ("Gott über uns") nie meer na waarde geskat kan word nie.<sup>125</sup> Ook van ander kante is daar fel kritiek uitgeoefen teen die grondgedagtes van hierdie opvatting van die corpus Christi as "eine rein geistige und gnadenhafte Gemeinschaft" wat in 'n min of meer losse verbinding met die sigbare Kerk te staan kom.<sup>126</sup> In hierdie opvatting van die liggaam van Christus is die hele problematiese van die nuwe corpus-Christi-teologie begrepe. Oehmen en Bouyer het reeds daarop gewys dat daar bedenklike elemente skuil agter die konsekwente verstaan van die corpus Christi vanuit die genade-eenheid met Christus soos dit veral tot uitdrukking kom in die volgende uitspraak van Wikenhauser: "Nicht die Zusammenfassung zu einer Einheit, sondern die Verbindung mit Christus und die dadurch bedingte Anteilhabe an

<sup>125</sup> Vgl. E. Przywara, *Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben)*, Stimmen der Zeit, Bd. 105, 1923, 343 vlg.; *Neue Theologie? Das Problem katholischen Theologie*, Stimmen der Zeit, Bd. III, 1926, 428 vlg.; *Corpus Christi mysticum*, 206, 210 vlg.

<sup>126</sup> Vgl. J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche?* Theol. und Glaube, XXXI, 1939, 390.

seinem göttlichen Lebensbesitz ist die Hauptsache im paulinischen Begriff der Kirche als des Leibes Christi.<sup>127</sup> In hierdie uitspraak lê die primaat van die innerlike Christus-lewe in die Kerk opgesluit. Wie lank genoeg aanhou om die Kerk vanuit hierdie innerlike gesigspunt te beskou, kan ten slotte nog baie te sê hê oor die Kerk as 'n organisme, as 'n gemeenskap, as die voortsetting van die inkarnasie, as die volheid van Christus, maar hy kan die Kerk nie meer volledig terugvind in die gedagte van die Vatikaanse Konsilie dat die Kerk 'n organisasie is “ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet” nie.<sup>128</sup> Die Kerk word dan as die mistieke liggaam van Christus so heerlik geteken, dat daarin nie meer ruimte oorbly vir die foute en menslike swakhede wat die Kerk in sy sigbare gedaante aankleef nie. Om dit te handhaaf, moet die Kerk as 'n liefdesgemeenskap onderskei word van die Kerk as 'n regskerk en 'n instituut,<sup>129</sup> moet die organisme onderskei word van die organisasie, die mistieke liggaam van die hiërargiese sosiale liggaam van die Kerk, die Gemeinschaft van die Gesellschaft.<sup>130</sup> Dit kan alles sonder enige slegte bedoeling geskied, en tog is dit gevaarlik vir die Rooms-Katolieke ekklesiologie, omdat dit 'n onbewuste degradering van die sigbare faktore in die Kerk in die band werk, en in die rigting beweeg van die “eeue-oue Protestantse bedilug” wat gedurig maar die foute en feile van die sigbare Kerk aan die kaak stel, asof allerlei swakhede wat die Kerk aankleef, noodwendig sonde hoef te wees.<sup>131</sup> Die gevolg is dat dit kan lei na die Protestantse onderskeiding tussen 'n sigbare en 'n onsigbare Kerk.<sup>132</sup> Daarom moet in die hele probleemstelling waarin die regskerk en die liefdeskerk teenoor mekaar gestel word en die Kerk se eenheid wat die liefdes- en regsorde omvat, uitmekaar geskeur word, volgens Lavaud en Gierens as 'n valse probleemstelling gesien word.<sup>133</sup>

Bouyer betwis dit dat die “mistieke” idees oor die corpus Christi waaruit al hierdie voorstellings opkom, enige grond in Paulus se uitsprake oor die liggaam van Christus het. Hy noem die feit dat Paulus nie die byvoeglike naamwoord *mistiek* voor *liggaam* gebruik nie, en vermoed dat dit juis die toevoeging van die byvoeglike naamwoord is wat daartoe bygedra het dat die woord *liggaam* nie meer letterlik opgeneem word nie, maar as gelyk aan die siel van die Kerk. 'n Verkeerde opvatting van die betekenis van die byvoeglike naamwoord het daartoe bygedra dat dit die selfstandige naamwoord verteer, en ruimte gemaak het vir 'n “hipertrofie” van die mistiek, waarby vir die idee dat die liggaam van Christus juis die sigbare Kerk is, geen ruimte meer oorbly nie.<sup>134</sup> Vandaar die noodsaaklikheid om te onderskei tussen die mistieke liggaam en die Kerk.

<sup>127</sup> Wikenhauser, *Die Kirche*, 191; Oehmen, a. w., 4; Bouyer, a. w., 320.

<sup>128</sup> Vgl. Aartsbiskop Conrad Gröber in sy skrywe aan die Groot-Duitse Episkopaat, begin 1943 (in gestensilde vorm in Nederland versprei), par. 9.

<sup>129</sup> Vgl. G. Manser, *Rechtskirche und Liebeskirche*, Divus Thom. Frib. VI, 1928, 3 vlg., 196 vlg. Vgl. veral 210 n. 1.

<sup>130</sup> Vgl. Przywara, *Corpus Christi mysticum*, 197 vlg.

<sup>131</sup> Vonier, a. w., 6.

<sup>132</sup> Gröber, Skrywe, par. 9.

<sup>133</sup> Vgl. M. Lavaud, *La Vie Spirituelle par l'Église et par le pape*, *La Vie Spirituelle*, IX, t. XVIII, 1928, 46 vlg.; Gierens, *Die Idee vom Corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee*, 314-315.

<sup>134</sup> Vgl. Bouyer, a. w., 322-323.

Hoe meer 'n mens in die problematiek indring, meen Bouyer, hoe meer word dit duidelik dat hier met idees gewerk word wat nie Katoliek kan heet nie, selfs nie eers Christelik nie, maar dat hier kategorieë uit die sosiologie oorgedra word op die teologie. Dit is op sigself nie af te keur dat die teologie gebruik maak van begrippe uit die ander wetenskappe nie, maar dit is heeltemal iets anders wanneer dergelike begrippe nie maar as draers van Christelike gedagtes gebruik word nie, maar wanneer hulle, ingeklee in 'n Christelike gewaad, wesensvreemde elemente in die teologie indra. Dit is volgens Bouyer ongetwyfeld die geval by die onderskeiding tussen die genadegemeenskap as liggaam van Christus en die Kerk as hiërargiese instelling. Dit is nie afkomstig uit die openbaring nie, maar van die negentiende-eeuse Romantiek wat ook in die Duitse sosiologie 'n rol gespeel het en verantwoordelik was vir die onderskeiding tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*. Wie nog verder teruggaan, sal volgens hom ontdek dat ons in hierdie onderskeiding te doen het met 'n sekulêre vorm van die Protestantse onderskeiding tussen 'n sigbare en 'n onsigbare Kerk, waar die onsigbare Kerk die *communio sanctorum* is en die sigbare Kerk 'n middel in diens van die onsigbare mistieke liggaam. Hoewel daar in die Rooms-Katolieke literatuur nie openlik oor die sigbare en onsigbare Kerk gespreek word nie, word die onderskeiding tog bedoel: "lorsqu'on dit "corps mystique", on pense de fait "Église invisible"."<sup>135</sup> Die ekumeniese verlanse het daartoe bygedra dat allerlei "mistieke" weë gesoek is om diegene wat in die genade deel, van watter "denominasie" hulle ook al mag wees, saam verbind te sien as die een liggaam van Christus, die siel van die Kerk, wat in werklikheid niks anders is as die onsigbare *Una Sancta* van die Protestantse teologie nie.<sup>136</sup>

Agter die onderskeiding tussen organisme en organisasie, liefdeskerk en regskerk staan die opperheerskappy van die idee van die immanente Christuslewe as die wesenlike in die Kerk. Vanuit die idee is die aantrekkingskrag wat Möhler vir hierdie rigting besit, ten volle begrypplik. Nicholas sien hierdie hele rigting teen die agtergrond van die teologie van Möhler.<sup>137</sup> By Möhler beweeg alles vanuit die innerlike na die uiterlike, vanuit die onsigbare na die sigbare. Die Kerk in sy sigbare, institutêre gestalte is die *resultaat* van die liefde en innerlike lewe van die Gees wat die lidmate beheers. Die uiterlike word voortgebring deur die innerlike. Weliswaar wil die nuwe teologie nie die konsekwensie ten volle deurtrek nie. Daar word met klem gehandhaaf dat die hiërargie nie geskep word deur die innerlike lewe nie en dat die ampsdraers van die Kerk nie optree as afgevaardigdes van die *communio sanctorum* nie, maar direkte gesag van Christus sêlf ontvang.<sup>138</sup> Maar daarby bly dit tog so dat die innerlike lewe as die primêre in die Kerk gesien word, en die hiërargie is in laaste instansie 'n middel om die onsigbare lewe van die mistieke liggaam uit te druk, of 'n instrument – weliswaar deur God gegee en deur God

<sup>135</sup> Ibid., 321/322.

<sup>136</sup> Ibid., 319-322; vgl. J. Bluett, "Mystical Body of Christ" and "Catholic Church" exactly coextensive, *Eccles. Review*, Vol. 103, 1940, 320 en Fenton, *The Act of the Mystical Body*, *Eccles. Review*, 102, 1940, 317-320.

<sup>137</sup> Vgl. M. J. Nicholas, *Théologie de l'Église*, *Revue Thomiste*, LIV, 1946, 373 vlg.

<sup>138</sup> Vgl. o. a. Tyciak, a. w., 134; K. Adam, a. w., 53 vlg. Vgl. ook Nicholas, a. w., 380.



met gesag beklee – wat deur die *mistieke liggaam* hanteer word.<sup>139</sup>

In hierdie verband is dit van belang om te wys op die reaksie van Charles Journet teen die primaat van die immanente lewe wat die moderne corpus-Christi-literatuur beheers en op Möhler teruggaan. Hy is van mening dat daar wel waardevolle elemente in vervat is, maar dat dit tog nie aan eensydigheid ontkom nie. Die fout van Möhler is volgens hom dat hy nie genoeg gesien het dat die pous die plaasvervanger van Christus is en nie van die Kerk nie,<sup>140</sup> en dat Möhler die hele uiterlike hiërargie verstaan as die *effek* van die innerlike lewe en nie as die bewerker en oorsaak van die innerlike lewe, as die *causa efficiens* nie.<sup>141</sup> Möhler het nie daarin geslaag om God in sy voortdurende skeppende werksaamheid deur middel van die hiërargie in die Kerk teenwoordig te sien nie.<sup>142</sup>

Ons moet dit ongetwyfeld teen die agtergrond van hierdie kritiek sien as Journet weer die primaat van die transendente, soos dit in die kerklike hiërargie beliggaam is, beklemtoon. In sy twee groot werke oor die Kerk slaan hy die weg in wat lynreg teenoorgestel is aan die wat in die nuwe werke oor die mistieke liggaam gebruiklik geword het, en begin deur te handel oor die kerklike hiërargie as die instrumentele oorsaak van die Kerk. “La hiérarchie, c'est-à-dire le double pouvoir sacramentel et juridictionnel, est cause de l'Église avant d'en être l'effet, et Moehler ne l'a pas dit assez.”<sup>143</sup> Daarom baseer hy sy hele uiteensetting oor die hiërargie op die idee van die mensheid van Christus as *instrumentum coniunctum*,<sup>144</sup> waaruit vir hom voortvloei dat die hiërargie ’n direkte uitvloeisel is van die inkarnasie.<sup>145</sup> In die kerklike hiërargie staan ons voor die lerende en heiligende Kerk wat wel organies verbonde is met die *ecclesia audiens* et *amans*, maar tog as *causa efficiens* buite en bo-oor die organisme van die *ecclesia audiens* et *amans* staan.<sup>146</sup> Gevolglik is dit nie so dat die hiërargie spontaan voortkom uit die organiese lewe in die Kerk nie, maar die hiërargie gaan aan die Kerk vooraf,<sup>147</sup> sodat Journet graag spreek oor “l'Église, issue de la hiérarchie.”<sup>148</sup> Op hierdie wyse wil Journet dus waak teen die oorheersing van die immanente beginsel in die ekklesiologie. Ook Journet verstaan die mistieke liggaam vanuit die eenheid

<sup>139</sup> Vgl. ten overvloede, Congar, *Chrétiens désunis*, 104 vlg., en Mersch, *La Théologie du Corps Mystique* II, 241 vlg. Alles sirkuleer by Mersch, netsoos by Congar om die mistieke lewe van die “*unus Christus aedificans seipsum*” (273) en die uiterlike hiërargie en sakramente is die organe van die mistieke liggaam (264), sodat wat van een gesigspunt gesien, gehoorsaamheid aan die kerklike gesag is, uit ’n ander gesigspunt outonomie is (265), en die Kerk tegelyk ’n monargiese en ’n demokratiese regering het. (266 vlg.).

<sup>140</sup> C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, I, 484, n. 1; 582-583 noot.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 635, 637. Vgl. De Gier, a. w., 262-263.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 634.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 635.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 9 vlg.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 26-29.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 38: “(Les pouvoirs hiérarchiques) sont antérieurs à elle (*ecclesia audiens*) non pas sans doute d'une antériorité dans la ligne de la succession temporelle; mais de l'antériorité qu'une cause instrumentale toujours active peut avoir sur l'effet qu'elle ne cesse de produire.”

<sup>148</sup> *Ibid.*, 38 vlg.; *L'Église, issue de la hiérarchie*, La Vie Spirituelle, Supplement Mei 1934, 65 vlg.; en *Le Corps de l'Église*, Nova et Vetera, XI, 1936, 462 vlg.

met en in Christus,<sup>149</sup> en ook hy handhaaf byvoorbeeld die lidmaatskap van die sondaars aan die Kerk deur te sê dat hulle gedra word deur die gemeenskap van lewende lidmate in die Kerk,<sup>150</sup> sodat hy in sommige opsigte baie na aan die posisie van die teoloë kom aan wie hy die verwyrt van immanentisme rig. Maar ten opsigte van die punt van die transendentale beginsel wat in die ekklesiologie gehandhaaf moet word, kan sy kritiek, vanuit Katolieke standpunt gesien, seker tersake heet, en is sy klem op die hiërargie as 'n ministeriële oorsaak wat buite die liggaam staan, 'n korrektief op die verbinding van die mistieke liggaam en die Kerk waarmee ons in die vorige paragraaf kennis gemaak het.

Die sakramentaliteit van die Kerk kan nie op sigself die waarborg lewer dat die immanentisme nie in die ekklesiologie gaan domineer nie. Waar die sakramente en die ampte van die Kerk gesien word as die openbaring en die instrument van die mistieke liggaam wat in die Kerk aanwesig is, is dit in laaste instansie tog maar die “Christus in ons” waaroor gehandel word, en nie die soewereine werksaamheid van God in 'n beweging van bo na benede nie.

Buitendien kan die sakramentaliteit van die heil logies net na die *priesteramp* lei. Die priesteramp as sodanig onderskei egter nie die Rooms-Katolieke Kerk van ander kerke nie, net soos die sakramente (waaronder veral die doop en die awendmaal) nie op sigself die ware Kerk konstitueer nie. Naas die Priesterskap van Christus wat in die priesterskap van die Kerk sy verlenging vind, moet Rome dus óók handhaaf dat die Koningskap van Christus en sy Profetiese amp in die Kerk voortgesit word. En dit moet nie net náás die Priesterskap van Christus gehandhaaf word nie, maar daar moet selfs 'n bowe-ordening van die leer- en herdersamp bo die priesteramp wees, want alleen daarin kom die spesifieke karakter van die Rooms-Katolieke Kerk tot uitdrukking.<sup>151</sup> Waar dit nie die geval is nie, is dit selfs met behoud van die priesteramp en die sakramente moontlik om die liefdeskerk op die voorgrond te skuif en die regskerk te verwaarloos. “Man spricht heute,” sê Brinktrine, “von der Liebeskirche im Gegensatz zur Rechtskirche. Unter jener versteht man mit Vorliebe die Kirche, sofern sie im Opfer und Sakrament uns die Gnaden vermittelt. Eine mystische, charismatische Kirche akzeptiert man, aber eine Kirche, die ex auctoritate lehrt und Gesetze und Gebote gibt, lehnt man ab.”<sup>152</sup>

Eindelik wys ons nog daarop dat die gedagte dat die sakramente en die ampte die organe van die mistieke liggaam is, een van die aanleidende oorsake was om die lidmate van die Kerk nie net as onmondige onderhoriges te beskou nie, maar as 'n integrerende deel van die Kerk. Waar die gelowiges nie is nie, daar is die Kerk nie volledig nie. Die besondere amp rus in die algemene amp. Uit hierdie gedagte het in die nuwe tyd die verdere gedagte voortgevloei dat die besondere ampte slegs kan funksioneer onder die sanksie van die algemene amp, en dat die sakramente

---

<sup>149</sup> Ibid., 11, 53 vlg., 122.

<sup>150</sup> Ibid., II, 700 vlg.

<sup>151</sup> Vgl. J. Brinktrine, *Was ist die Kirche?* Theologie und Glaube, XXVIII, 1936, 194 vlg.; Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, I, 31-33.

<sup>152</sup> Brinktrine, a. w., 193/194.

slegs effektief bedien kan word wanneer die gemeente daarby aanwesig is.<sup>153</sup> Via die rol wat die leke-apostolaat byvoorbeeld in die Katolieke Aksie speel, groei hierdie klem op die algemene priesterskap van die gelowiges uit tot 'n bedreiging van die absoluteheid van die besondere amp. Bouyer spreek van 'n "laïsering" wat die Kerk bedreig, omdat die hiërargiese ampte aangevoel word as 'n verstarring naas die lewendigheid van die charismatiese amp.<sup>154</sup> Die ecclesia audiens et amans kom hier aan die woord, en dreig om die ecclesia docens slegs by grasia van die sanksionering deur die gemeenskap van begenadigdes te laat bestaan.

\* \*  
\* \*

Samevattend kan ons dus sê dat ons in hierdie hoofstuk kennis gemaak het met die verskillende weë wat gevolg word met die oog daarop om vanuit die mistieke liggaam as die genadegemeenskap in Christus Jesus te kom tot die sigbare, Rooms-Katolieke Kerk. Anders gesê kan dit ook lui: ons het kennis gemaak met die pogings om, uitgaande van die dogmatiese grondvorm van die ekklesiologie, die historiese grondvorm daarvan nie te verwaarloos nie. Die resultaat is egter onbevredigend. Die historiese grondvorm word nog gehandhaaf, maar sy absolute betekenis word teoreties nie sterk genoeg fundeer nie. Die transendente beginsel wat noodsaaklik is om die hiërargie op die regte wyse te kan handhaaf, word verdring deur die immanente beginsel van die innerlike lewe. Selfs in die basering van die hiërargie op die sakramentaliteit van die heil sluip die immanentisme binne. En ten slotte dreig die onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die sigbare Rooms-Katolieke Kerk, tussen die organisme en die organisasie en tussen die liggaam en siel van die Kerk om die sigbare Rooms-Katolieke Kerk slegs tot die uiterlike middel in diens van die onsigbare genadegemeenskap te laat word. Daarmee word nie bedoel om die historiese grondvorm van die ekklesiologie te degradeer nie, maar die versoeningspoging is onvolledig en kan op die duur nie die gevaar besweer dat die genade die enigste normatiewe beginsel sal word by die bepaling van wat die Kerk is nie, waarmee die norm-lose handhawing van die sigbare Rooms-Katolieke Kerk as die ware Kerk van Christus sonder meer, in 'n onsekere posisie te staan sou kom.

---

<sup>153</sup> Vgl. Gröber, Skrywe, par. 13, 16.

<sup>154</sup> Vgl. Bouyer, a. w., 321, 331.

## DEEL TWEE

# CORPUS CHRISTI: DIE KERK AS SIGBARE, GEORGANISEERDE LIGGAAM

## HOOFSTUK I

### DIE KERK AS 'N LIGGAAM

Die mistieke eenheid met Christus en die mistieke eenheid van die gelowiges in Christus is die hoofmomente van die interpretasie van die corpus-Christi-leer waarmee ons in die vorige deel kennis gemaak het. Met die twee hoofmomente hang die twee verwante probleme saam: die probleem van die oorbeklemtoning van die mistiek in die persoonlike verhouding tot Christus, waardeur die bestaan van die Kerk as sodanig bedreig word, en die oorbeklemtoning van die innerlike faktore in die Kerk, waardeur die Kerk wesenlik as die *communio sanctorum* verstaan word, terwyl die sigbare Kerk as produk, openbaring en instrument van die Christus-organisme, die mistieke liggaam, gesien word. In verband met hierdie twee probleme staan ook die kritiek en reaksie wat in die Rooms-Katolieke Kerk self teen die mistieke interpretasie opgekom het. Ons het in die vorige hoofstuk reeds na enkele punte van die kritiek verwys, maar om die gewig van die probleme wat deur hierdie mistieke interpretasie aan die Rooms-Katolieke teologie gestel is, goed te begryp, is dit noodsaaklik dat ons hier stilstaan by twee gewigtige bydraes wat in die gesprek om die corpus Christi gelewer is, naamlik die werke van Ludwig Deimel, *Leib Christi, Sinn und Grenzen des innerkirchlichen Leben*,<sup>1</sup> en M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*.<sup>2</sup> Deimel en Koster kom in 'n skerp reaksie teen die mistieke interpretasie op vir 'n benadering van die corpus Christi uit 'n totaal ander gesigshoek. Met betrekking tot die twee hoofprobleme van die mistieke interpretasie kan ons sê dat Deimel hom meer keer teen die eerste, en so konsekwent moontlik bestry dat dit in die corpus-Christi-leer om mistiek gaan, terwyl Koster in dieselfde rigting verder beweeg, maar hom meer rig teen die tweede probleem en veral die verhouding genadegemeenskap-Kerk grondig wil behandel.

#### A. Ludwig Deimel: Die Kerk is 'n harmonies- funksionerende liggaam

Deimel staan met sy interpretasie van wat Paulus met *liggaam van Christus* bedoel, diametraal teenoor die mistieke interpretasie wat ons tot

---

<sup>1</sup> Freiburg i. Br., 1940.

<sup>2</sup> Paderborn, 1940.

dusver besig gehou het. In 'n felle reaksie daarteen maak hy reeds in sy woord vooraf daarvan melding dat die jongste literatuur oor die “mistieke” liggaam van Christus dikwels die bewys lewer dat 'n mens “bei einigem konstruktiven Geschick” uit 'n beeld, wat skynbaar grensloos toepasbaar is, sowat alles kan maak.<sup>3</sup> Daarom stel hy hom dit bewus ten doel om die sin wat Paulus self aan die uitdrukking gegee het, te ondersoek.

Die eerste wat vir hom hierby vasstaan, is dat Paulus 'n beeld gebruik wanneer hy die Kerk die *liggaam van Christus* noem, 'n beeld “onder andere”.<sup>4</sup> Paulus gebruik immers ook ander beelde, soos byvoorbeeld wanneer hy die Kerk met 'n gebou, 'n tempel, 'n saailand, 'n bruid en 'n stad vergelyk. Dit is gevolglik 'n onhoudbare oordrywing wanneer beweer word dat die beeld van die liggaam 'n volledige en omvattende aanduiding van die wese van die Kerk is, die “Formel für die Kirche schlechthin”.<sup>5</sup> Ook die Kerk self het deur die eeue nooit die een beeld tussen die ander uitgeneem en dit as die vernaamste beskou nie. Miskien kan eerder gesê word dat die woord familia deur die Kerk opgeneem is om as sy vernaamste selfaanduiding te dien. Die verskillende beelde het egter elkeen 'n bepaalde werklikheid waarna dit heenwys, en 'n heel besondere waarheid waarop dit teruggaan, maar eers almal tesaam ontsluit die toegang tot die volle begrip van die wese van die Kerk.<sup>6</sup>

Omdat dit vir Deimel vasstaan dat die uitdrukking *liggaam van Christus* net 'n beeld, en niks meer as 'n beeld is nie, maan hy tot versigtigheid by die vraag na wat dit presies beteken. Die voordeel van 'n beeld is volgens hom dat dit 'n mededeling kort, bondig en indrukwekkend kan maak, maar daarnaas het dit verskillende nadele. Vereers is 'n beeld daarop afgestem om bepaalde vergelykingspunte tussen twee dinge te noem, maar dit spreek geen verbod uit oor die naspeur van verdere punte van vergelyking tussen die twee dinge, wat wel nie in die bedoeling lê van die persoon wat die beeld aanwend nie, maar tog aanwesig is. Die gevolg is dat die fantasie maar alte maklik 'n vrye spel speel, en uit die “verschwommene Linien” wat naas die helderomlynde kern van die vergelyking opdoem, allerlei (onbedoelde) dinge meeles. Daarby het 'n beeld ook nog die nadeel dat dit dikwels nie aanspoor tot 'n heldere ontleding van wat presies uitgedruk word nie, en die mens verlos van nadenke. Om hierdie redes moet 'n mens dus uiters op sy hoede wees wanneer hy 'n beeld neem tot die uitgangspunt van sy denke.<sup>7</sup> Dit neem egter die feit nie weg dat die Heilige Gees “dikwels en op velerlei wyse” juis in beelde tot ons spreek om die onsegbare te openbaar nie, maar ook daar is dit nie die bedoeling dat allerlei “intellektuele avonture” belewe moet word in verband met wat nie gesê word nie. Alleen in wat gesê word, word die geheimenis positief aangedui. Waar God in sy openbaring van 'n beeld gebruikmaak, is met die beeld ook die verbod gegee om buite die grense van wat positief gesê word, fantasie-toere uit te voer.<sup>8</sup> Deimel se hele

---

<sup>3</sup> Deimel, a. w., VII.

<sup>4</sup> Ibid., 6, 14, 167 vlg.

<sup>5</sup> Ibid., 5.

<sup>6</sup> Ibid., 6.

<sup>7</sup> Ibid., 14-15.

<sup>8</sup> Ibid., 15-16.

werk is eintlik 'n poging om te soek na die regte nugterheid by die verstaan van die beeld van die liggaam. Alleen die vergelykings-punte wat deur Paulus bedoel is, wil hy na vore laat kom,<sup>9</sup> en wat nie direk daarop betrekking het nie, wys hy konsekwent terug as nie ter sake nie.<sup>10</sup> Dat dit die gewigtigste konsekwensies moet meebring vir die interpretasie van Paulus se spreke oor die liggaam, sal nog gaandeweg duidelik word.

Om vas te stel wat die vergelykingspunte is, ondersoek Deimel eers wat Paulus onder *liggaam* verstaan het. Paulus het die menslike liggaam waarmee hy die Kerk vergelyk, nie so geken soos ons nie.<sup>11</sup> Veral die *biologiese* aspek waarop vir ons soveel klem val, was aan Paulus totaal onbekend. As kind van sy tyd het Paulus opvattinge gehuldig wat met die primitiewe mediese kennis van die tyd in ooreenstemming was. Volgens ons beskouings is dit 'n anatomiese dwaling,<sup>12</sup> maar om te begryp wat Paulus bedoel, is dit tog noodsaaklik om ons by hierdie opvatting van Paulus te hou wanneer ons sy uitsprake interpreteer. Volgens die apostel se voorstelling is die hoof byvoorbeeld die knooppunt en vasmaakplek van al die bande en koorde waarmee die lede van die liggaam op een of ander wyse aan die hoof verbind is. In 'n sekere sin is die hele liggaam dus deur die verbindingskoorde aan die hoof opgehang, en die hoof is die “Klammer” van die lede.<sup>13</sup> Paulus het ook nie die bloedsomloop geken nie, sodat dit in elk geval weggelaat moet word wanneer die vergelyking op die Kerk toegepas word.<sup>14</sup> Dieselfde geld van die senings en senuweestelsel, die meganiese beweginge en hulle veroorsaking, die krag in die sin van aanwendbare energie, die verdeling van die sappe in die liggaam en die biologiese vitaliteit. En dan klink sy gevolgtrekking: “Gerade diese Elemente, auf denen die Vergleich *nicht* beruht, sind es, die in der religiösen Schriften und Reden öfters irrtümlich als die eigentliche Vergleichspunkte angesehen wurden, weshalb denn auch in solchen Fällen die richtige Deutung der Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi fast notwendig verfehlt wurde.”<sup>15</sup>

Deimel stoot nog verder deur. Dit gaan hier om 'n *beeld*. Daarom moet beslis afgesien word van die gedagte dat Paulus ook maar in die minste die bedoeling het om die Kerk op een of ander wyse te identifiseer met die historiese liggaam van Christus. Dit gaan in die vergelyking eenvoudig om “irgend ein beliebiger menschlichen Leib”, die menslike liggaam as *sodanig*.<sup>16</sup> En dan vergelyk Paulus ook nog nie eers die Kerk met die hele liggaam as liggaam nie, maar het die liggaam onder 'n bepaalde gesigspunt beskou.<sup>17</sup> Selfs as Paulus die beeld tot die hoogte opvoer dat hy die Kerk werklik vergelyk met die fisiese liggaam van Christus (byvoorbeeld wanneer die afsonderlike gelowiges lede van Christus heet – 1 Kor. 6: 15), dan gaan dit in die vergelyking daarom dat ook Christus se liggaam “ganz

---

<sup>9</sup> Ibid., 39.

<sup>10</sup> Ibid., vgl. 18, 23, 28, 37, 38, 57 ens.

<sup>11</sup> Ibid., 3, 14, 57.

<sup>12</sup> Ibid., 142.

<sup>13</sup> Ibid., 142, vgl. 24-25.

<sup>14</sup> Ibid., 14, 57.

<sup>15</sup> Ibid., 57.

<sup>16</sup> Ibid., 18.

<sup>17</sup> Ibid., vgl. 55.

allgemeinhin menschlichen Leib ist und aus Gliedern besteht.”<sup>18</sup> Daarmee skakel Deimel uit die staanspoor alle identifikasie-teorieë uit.

Na al hierdie voorafgaande beperkings gaan hy nou die eintlike vergelykingspunt vasstel. Dit vind hy in die gedagte van die *eenheid in die verskeidenheid*. Die beeld van die menslike liggaam kon van oudsher dien as 'n aanduiding van 'n gevormde sosiale gemeenskap, omdat die liggaam meer as enigiets anders die harmoniese samewerking van 'n groot verskeidenheid lede onder die lewe-gewende en beherende invloed van één lewensbeginsel, die siel, aan die lig laat kom. Die *Körperschaft, die Gesellschaftsgebilde* kan geen volmaakter beeldaanduiding vind as die menslike liggaam wat baie lede in samehorigheid en in 'n bepaalde orde tot 'n eenheid saamvat nie. “*Der allgemeine Vergleichspunkt,*” sê hy, en dit is die kern van sy gedagte oor die beeld van die liggaam, “liegt in die Ausgewogenheit von Mannigfaltigkeit und Einheit.”<sup>19</sup> In die oorweldigende veelheid van lewensuitinge van die liggaam wat tog almal een doel dien en een geheel vorm; in die organiese in-een-gelid-wees van al die lede; in die verskeidenheid van funksies, die solidariteit en die rangordening van die lede, kom hierdie eenheid in die verskeidenheid na vore. Op al hierdie punte kan die geordende maatskaplike “liggaam” vergelyk word met die menslike liggaam. Dit is 'n vanselfsprekende vergelyking wat homself aan die mens opdring.<sup>20</sup> Deimel neem dus aan dat ook Paulus gewoonweg gebruik maak van 'n bestaande beeld *om die gemeente as geordende geheel aan te dui*, en hy het gevolglik nie veel waardering vir die diepsinnige spekulasies oor die ontstaan van die beeld by Paulus nie. Met beslistheid verwerp hy alle teorieë in die verband, veral die teorie van die gnostiese invloed op Paulus.<sup>21</sup> Volgens hom het Paulus eenvoudig in 1 Korinthiërs vir die eerste keer die beeld opgeneem, en dit om 'n spesifieke rede, naamlik omdat Paulus 'n verdeelde gemeente tot eenheid wou oproep. By hierdie eerste gebruik van die beeld is daar by Paulus geen enkele woord wat verrai dat dit 'n *religieuse* gemeenskap is waarop die beeld toegepas word nie. Dis 'n nugter-etiese gebruik van die beeld wat soos dit daar staan, netso goed van toepassing sou wees op enige burgerlike gemeenskap. Dát Paulus dit wel op die gemeente toepas, is 'n saak van die meeste belang, maar dis tog 'n ander saak.<sup>22</sup> Volgens Deimel

---

<sup>18</sup> Ibid., 18, vgl. 23. Deimel kom herhaaldelik daarop terug dat dit nie gaan om 'n identifikasie met die persoonlike liggaam van Christus nie, en dit op so 'n wyse dat 'n mens sy reaksie teen die idees van Pelz spesifiek kan aanvoel, al noem hy nêrens die naam van Pelz nie. As redes waarom hier van geen identifikasie sprake kan wees nie, noem hy die melding wat gemaak word van *swakke, geringe en minder eerbare* lede. (18). Buitendien wys ook die feit dat die beeld dikwels verander en verwring word, soos bv. dat die voet kan praat (1 Kor. 12: 15), dat die dele “auf das Haupt hin wachsen” (Ef. 4: 15) en dat die hoof bron van die groeikrag is, (Kol. 2: 19) dat dit hier om beeldspraak gaan. Dieselfde blyk uit die feit dat die beeld van die liggaam telkens met ander beelde vermeng word (Ef. 4: 12, 5: 28, Rom. 12: 15, ens.). Die individuele, uitsluitend persoonlike en historiese eienskappe en funksies van Christus word nêrens oorgedra op die Kerk nie. Vgl. veral sy beklemtoning (teen Pelz) dat die aanbiddingswaardigheid van Christus nie op die mistieke liggaam oorgaan nie (37). Die verhouding tussen mistieke liggaam en fisiese liggaam is nie identiteit nie, ook nie fisiese samehang nie, maar “Änlichkeit” (37, 38, vgl. 44/45.).

<sup>19</sup> Ibid., 12, vgl. 8 vlg.

<sup>20</sup> Ibid., 12-13.

<sup>21</sup> Ibid., 3-4, 22, 130-140 ens.

<sup>22</sup> Ibid., 19-23.

moet ons dus by Paulus niks meer soek as wat in die gewone aanwending van die beeld op enige samelewingsgrootheid bedoel word nie. As ons dit by Paulus aantref, staan ons op bekende bodem. Daar is niks swewends in die gebruik van die beeld by Paulus nie. Dis 'n dood-gewone, bekende beeld.<sup>23</sup>

Daarmee wil Deimel nie afdoen aan die waarde van die beeld nie. Alhoewel dit *maar* 'n beeld is, is dit in 'n sekere sin die vernaamste van alle beelde waarmee die Kerk aangedui kan word, ja selfs “das Bild schlechthin”: die menslike liggaam is 'n sigbare verskyning van die onverganklike in die verganklikheid.<sup>24</sup> Eintlik is dit volgens hom so dat God die menslike liggaam in ooreenstemming met die trekke van die “körperschaftliche Gesellschaft” en die Kerk, waarmee dit 'n bepaalde verwantskap “des Sinngefüges, des Gestaltgesetzes und des Ordnungsbildes” besit, geskep het. Hy gee selfs 'n wysgerige fundering daarvan, waarin die biologie sterk mee moet spreek.<sup>25</sup> So word die beeld, al is dit slegs 'n beeld, via die *analogie*-begrip tog waardeer as 'n heilige beeld waarin ongekende perspektiewe oor die verhouding van natuur en bowenatuur geopen word.<sup>26</sup>

Teenoor die opvatting wat ons in die eerste gedeelte teëgekom het dat die corpus-Christi-leer 'n algemene leer van Paulus, die hele Nuwe Testament, en selfs die hele Skrif is, poneer Deimel dat die beeld van die liggaam *slegs* op dertien plekke by Paulus voorkom, nie op ander plekke in die Nuwe Testament of in die Skrif nie. Dit geld sowel vir die woordgebruik as die inhoud. Hoewel dit 'n integrerende deel van die gemeenskapsleer van die Nuwe Testament vorm, teken dit tog die gemeenskap onder 'n bepaalde aspek en op 'n wyse waarop dit nêrens anders geskied nie.<sup>27</sup>

Op 'n minitieuze wyse gaan Deimel nou die gebruik van die beeld in die dertien plekke by Paulus ontleed. Vereers stel hy vas dat Paulus nêrens direk sê: “Die Kerk is die liggaam van Christus” nie. Wél staan daar: “Julle is die liggaam van Christus” (1 Kor. 12: 27) of “(Die Kerk) wat sy liggaam is” (Ef. 1: 23). In die meeste gevalle is dit egter op grond van die verband en op 'n indirekte wyse dat ons die uitspraak dat die Kerk die liggaam van Christus is, uit wat Paulus sê, aflei.<sup>28</sup>

In elk geval kan die verskillende uitsprake van Paulus tot vier saamgevat word:

1. Die Kerk is 'n “liggaam”. (1 Kor. 10 16, 1 Kor. 12: 13, 1 Kor. 12: 14-16, Kol. 3: 15, Ef. 4: 4, Ef. 4 25)
2. Christus is die Hoof van die liggaam van die Kerk. (Kol. 1: 18)
3. Die Kerk is 'n liggaam in Christus. (Rom. 12 5)
4. Die Kerk is die liggaam van Christus. (1 Kor. 6 15-17, 1 Kor. 12 12-13, 1 Kor. 12: 27-28, Kol. 2: 18-19, Ef. 1: 22-23, Ef. 5 23-24, Ef. 5: 29-30)<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Ibid., 28.

<sup>24</sup> Ibid., 167.

<sup>25</sup> Ibid., 159-164.

<sup>26</sup> Ibid., vgl. 167.

<sup>27</sup> Ibid., 32-33.

<sup>28</sup> Ibid., 32-33.

<sup>29</sup> Ibid., 34.



Vervolgens stel Deimel vas dat daar eintlik drie vergelykings skuilgaan agter Paulus se uitsprake oor die liggaam van Christus, terwyl minstens twee denkprosesse wat met die liggaam-idee niks te maak het nie, daarby 'n rol gespeel het. Die drie vergelykings met die twee denkprosesse het egter en gemeenskaplike reeks gegewens waarvan uitgegaan word, naamlik die verskeidenheid van charismata in die gemeente, die “Körperschaftlichkeit” van die gemeente, die ideaal van harmonie en die verantwoordelikheid van die lede vir mekaar. Met die oog op hierdie gegewens maak Paulus die volgende drie vergelykings:

a. Die Kerk is soos en liggaam – daar is en eenheid te midde van die verskeidenheid. Hierop volg die eerste logiese denkproses: Hierdie Kerk-as-liggaam word met ander nie-Christelike sosiale liggames vergelyk, en daar word vasgestel dat dit op grond daarvan dat dit aan Christus behoort, van andere verskil en spesifieke Christelike eienaardighede vertoon. Die genitief is hier en blote genitivus possessivus of ook genitief van onderskeiding. Die vernaamste punt van vergelyking is hier die *aanleg* en *bekwaamheid* van die enkele lede, en hulle word opgeroep tot eendrag, terwyl die verbondenheid van die liggaam met Christus die oproep religieus motiveer.

b. Hierdie Kerk-as-liggaam word nou met die persoonlike, fisiese liggaam van Christus vergelyk, in soverre as ook Christus se liggaam 'n gewone menslike liggaam was. Hierop volg die tweede logiese denkproses: die liggaam word in 'n kousale relasie tot Christus geplaas. Hy is die uitdeler van die charismata aan die gemeente. Die genitief is hier 'n genitivus auctoris. Ook hier is die vernaamste klem op die aanleg van die lede, en wel in soverre as die aanleg en genade-geskenk is, en diegene wat dit ontvang, met die oog op bepaalde funksies toerus. Sedelik word hier opgeroep tot die eerbied en “Seeleneifer”, wat albei tot die etiese en religieuse sfeer behoort.

c. In die derde plek word die verhouding van Christus tot hierdie Kerk-as-liggaam vergelyk met die van die hoof tot die liggaam. Die punt van vergelyking is hier die alles beslissende funksie en voorrang van die hoof en die afhanklikheid en ondergeskiktheid van die lede. Sowel die afhanklikheid as die ondergeskiktheid word duidelik aan die bestaan van bemiddelende lidmate, die gewigte en verbindingse (Kol. 2: 19), wat op grond van 'n bepaalde aanleg hierdie bemiddelende funksie kan vervul. Sedelik word opgeroep tot geloofsgehoorsaamheid.

Hierdie drie vergelykings omvat volgens Deimel alles wat Paulus van die Kerk as liggaam van Christus sê. Hulle is reeds voor 1 Kor. 6 (die oudste plek waar die beeld voorkom) volledig by Paulus aanwesig. Die ontwikkeling van 1 Kor. 6 tot Ef. 5 is nie uit en “kontinuierlichen Fortschritt der literarischen Darstellung” af te lees nie.<sup>30</sup>

Dit is duidelik dat Deimel Paulus só interpreteer, dat die beeld van die liggaam alleen uitsprake doen oor die “gesellschaftliche” aard van die Kerk, nie oor sy mistieke verhouding tot Christus nie. Selfs waar hy in sy ontleding van die beeld by Paulus telkens gewag maak van 'n verhouding

<sup>30</sup> Vir die uiteensetting oor die drie vergelykings, *ibid.*, 39-43.

van die Kerk in sy geheel of die individuele lidmaat tot Christus, bedoel hy daarmee allermins 'n aanduiding van die heilsverhouding, die “mistieke” verhouding tot Christus. Inteendeel: hy trek uitgesproke en selfs reaksionêr te velde teen die “mistieke” interpretasie van Paulus se boodskap van die liggaam van Christus.<sup>31</sup> Hy wys daarop dat die uitdrukking *mistieke liggaam* nie in die Nuwe Testament voorkom nie, en dat die woord *mistiek* nóg in die Nuwe Testament, nóg in die geskrifte van die Apostoliese vaders voorkom. Die Skrif spreek slegs van 'n “mysterium”, maar dan nie in verband met “mistiek” nie, maar as korrelaat van wat geopenbaar is: iets wat verborge was. Die feit dat die Nuwe Testament die uitdrukking “mistieke liggaam van Christus” nie ken nie, is vir Deimel voldoende rede om dit ook nie te gebruik nie, maar liever net van *liggaam van Christus* te spreek.<sup>32</sup> Buitendien, in die tyd toe die uitdrukking *mistieke liggaam* gesmee is, was die bedoeling nie om daarmee 'n werklikheid van mistieke aard aan te dui nie, maar alleen om aan te toon dat die woord *liggaam* in hierdie verband oordragtelik verstaan moet word. “In diesem Wörtchen “mystisch” wird in diesem Falle ein redetechnisches Warnungssignal aufgerichtet, das so lange das Dasein eines unechten Adjektives führen muszte, bis man besondere Schriftzeichen dafür erfand ... Heute verwenden wir die “Gänsefüszchen” ... “Corpus Christi mysticum” heist also genau übersetzt: “Leib” Christi”<sup>33</sup> Die beeld van die liggaam het dus niks met mistiek te maak nie, nóg met die valse begrip van mistiek waaronder alles wat vaag, okkult, irrasioneel en dergelike meer is, “mistiek” genoem word, nóg met die ware mistiek wat die Rooms-Katolieke teologie erken. Hy breek die staf oor die opmerking van Albert Schweitzer dat daar in die hele literatuur oor die mistiek geen moeiliker probleem voorkom as die van die mistieke liggaam van Christus nie<sup>34</sup> – 'n woord wat nogal herhaaldelik aangehaal word in Katolieke werke oor die mistieke liggaam. Dit gaan in die corpus Christi om 'n *beeld*, en die valse mistiek waarvan by Schweitzer sprake is, en waarin die voorstelling voorkom van 'n “uitgebreide liggaam van Jesus Christus”, is 'n wandenkebeeld. Daar is geen mistieke elemente in die beeld van Paulus verwerk nie.<sup>35</sup> Deimel eindig sy hoofstuk oor die omvang van die beeld by Paulus met die woorde: “Die “mystische” Wolke in die der Leib Christi gehüllt worden war, ist gründlich verfliegen.”<sup>36</sup>

Die vraag is: gaan dit dan glad nie in die corpus Christi om die eenheid met Christus en die naaste op so 'n wyse dat daar sprake kan wees van 'n mistieke band nie? Deimel ontken dit ten sterkste. Dit gaan nie om mistiek nie. Die beeld sluit inderdaad 'n persoonlike verhouding van die gelowige as lid van die liggaam tot Christus in,<sup>37</sup> maar die verhouding is steeds 'n arbeidsverhouding. Dit het 'n praktiese doel, naamlik die diens aan die medemens. Die verhouding tussen die gelowige en Christus word hier gesien onder die gesigspunt van die “Fortwirken Christi” in die

<sup>31</sup> Ibid., 1, 34, 35 vlg., 45/46, 117-118, 130 vlg., 154 ens.

<sup>32</sup> Ibid., 34.

<sup>33</sup> Ibid., 35.

<sup>34</sup> Ibid., 36 vlg.

<sup>35</sup> Ibid., vgl. veral 41, 42, 43.

<sup>36</sup> Ibid., 46.

<sup>37</sup> Ibid., vgl. 38, 42.

Kerk,<sup>38</sup> nie onder die gesigspunt van die indiwiduele heil nie. Eers as arbeidsverhouding staan dit in verband met die gemeenskap van die lede onderling, en kan gesê word dat dit in die leer van die mistieke liggaam ook om die onderlinge gemeenskap van die lidmate gaan. Dit is egter sekondêr. Deimel noem dit 'n “zeitbedingte Einseitigkeit” as die corpus-Christi-leer onder die gemeenskap as beheersende gesigspunt gestel word. Dis maar 'n bepaalde sy van die gemeenskapsgedagte wat hier belig word.<sup>39</sup>

Deimel bedoel natuurlik nie om te ontken dat daar 'n egte mistieke verhouding tussen Christus en die gelowige is nie. Die heiligmakende genade bring 'n intieme en persoonlike gemeenskap met Christus tot stand, en daar is geen beter beeld om hierdie verhouding tot Christus aan te dui as die van die wynstok en die ranke nie. *Maar van daardie soort persoonlike gemeenskap met Christus is by die corpus-Christi-leer nie sprake nie.* In die corpus-Christi-leer gaan dit om 'n ander soort gemeenskap met Christus, 'n gemeenskap wat nie deur die heiligmakende genade tot stand kom nie, maar deur die *charismatiese* genadegawes en “durch diese charismatischen Gnadengaben tritt der Christ mit Christus in eine Gemeinschaft der Sendung, des Wirkens und der Geltung”.<sup>40</sup> Natuurlik hoort die twee soorte gemeenskap bymekaar: sonder die een kan die ander nie bestaan nie, maar dit is tog twee verskillende realiteite wat alleen met verlies van helderheid vermeng kan word.<sup>41</sup> Omdat ook Augustinus die twee beelde van die wynstok en die liggaam dieselfde laat sê, oordeel Deimel dat Augustinus se corpus-Christi-leer 'n volkome selfstandige grootheid is wat onderskei moet word van Paulus se leer oor die liggaam van Christus.<sup>42</sup> Ook die literatuur oor die onderwerp na 1920 toon volgens hom die verlange na 'n onbeperkte gemeenskap met God en die medemens, en beweer daarom dat die beeld van die wynstok en die van die liggaam twee verskillende uitdrukkingsvorme vir dieselfde saak is.<sup>43</sup> Deimel wil die twee dinge skerp onderskei. Dit kom veral uit in die plek wat hy aan die formule *corpus Christi* in die selfaanduiding van die Kerk toeken. Die Kerk gebruik drie formules om homself mee aan te dui: *voortlewendende Christus*, *liggaam van Christus* en *bruid van Christus*. Hierdie drie dinge staan naby mekaar, maar moet onderskei word. Dit is veral van belang om daarop te let dat die eerste twee formules volgens Deimel glad nie dieselfde inhoud het nie. Terwyl dit by die eerste formule om die teenwoordigheid van Christus en die Kerk gaan, spreek die formule *liggaam van Christus* nie in die sin oor die teenwoordigheid van Christus in die Kerk nie. Dit gaan wel om 'n “Vergegenwärtigung”, maar dan *per potentiam*, deur die aantoon van sy mag. Dit gaan om die voortsetting van die werksaamheid van Christus in die Kerk.<sup>44</sup>

Waar Deimel dus ook sê dat die corpus-Christi-leer spreek oor die gemeenskap met Christus en met die medegelowiges, en selfs dat die gemeente

---

<sup>38</sup> Ibid., vgl. 2/3, 42.

<sup>39</sup> Ibid., 45, 53.

<sup>40</sup> Ibid., 86.

<sup>41</sup> Ibid., vgl. 86-87, 118/119.

<sup>42</sup> Ibid., 87, nota 5.

<sup>43</sup> Ibid., 88.

<sup>44</sup> Ibid., 168-171, vgl. 180, 72, 82.

met die beeld aangedui word as “eine Gesamtperson mit einem höchst persönlichen Fundament,” Jesus Christus,<sup>45</sup> daar bedoel hy dit heelwat anders as die teoloë van die mistieke interpretasie. By hom sentreer hierdie gemeenskap om die charismata, dit het te doen met die “gesellschaftliche” struktuur van die Kerk as bonatuurlike voltooiing van die natuurlike “gesellschaftliche” aanleg van die mens. Dit wil toon hoe die sosiale verhouding in die Kerk is en moet wees. Dit lê klem op die eenheid van die gemeente wat deur Christus self tot stand gebring is.<sup>46</sup> Paulus wend die beeld aan om die gemeente op te roep tot 'n uitlewing van hulle gegewe eenheid. Dit is dus 'n nugter etiese doel waarvoor die beeld gebruik word, en alle gnostiese, mitiese of mistieke denkbeelde lê ver buite sy gedagte-wêreld.<sup>47</sup> Dit gaan steeds om die onderlinge nut van die verskillende lede met hulle verskillende genadegawes. Die beeld word gebruik om aan te toon, dat elke lid deur die charismatiese genadegawe aan Christus, aan die Kerk in sy geheel en aan elke ander lidmaat verbonde is om sy diens te lewer. Omdat elke lidmaat sy bepaalde charisma van Christus ontvang het, kan die geheel volkome harmonies in onderlinge diensbetoning funksioneer, en so die oorspronklike eenheid wat met die sondeval verlore gegaan het, herstel.<sup>48</sup> Hierdie onderlinge eenheid van die gemeente kom tot stand deur en val saam met die gemeenskap (in charismatiese sin) met Jesus Christus. Juis dit is die eintlike sin van die uitdrukking *liggaam van Christus*, dat die gemeenskap met Christus en die met die naaste “in einem gewissen Umfang” saamval. Dit wil sê: die “inner-kerklike” lewe van die gemeente sal alleen dan die ware eenheid en harmonie vertoon, wanneer die verhouding van elke lidmaat tot sy mede-Christen terselfdertyd 'n prinsipiële gemeenskapsverhouding met alle mede-Christene en met Christus insluit. Dan is dit inderdaad vergelykbaar met die menslike liggaam wat dieselfde verhouding tussen lede, liggaam en hoof (of persoon) laat sien.<sup>49</sup>

Wanneer Deimel dus praat van *gemeenskap*, het hy tog altyd die *Gesellschaft* op die oog. Die menslike liggaam waarmee die Kerk volgens sy beskouing vergelyk word, is nie die liggaam in die algemeen of die menslike liggaam wat die wêreld aan hom onderwerp nie; ook nie die liggaam as orgaan van selfhandhawing nie. Hy vergelyk die Kerk met die “auf das eigene Wohl bedachten und das eigene Wohl fördernden”, ... dus “sich selbst pflegenden Leib.”<sup>50</sup> So word die subtitel van die werk duidelik. Vir Deimel dui die beeld van die liggaam alleen die interne harmonie van die Kerk aan en sê in elk geval niks oor die arbeid van die Kerk na buite nie.<sup>51</sup> Samevattend gee hy die volle inhoud van die vergelyking van die Kerk met die liggaam soos volg weer: “Der beständige äuszere und innere Zusammenflusz aller Teile, das Zusammen und Zueinander und Miteinander der Glieder, ihre unterschiedlichen Aufgaben und Fähigkeiten (Funktionen), ihre Verbindung (mit dem Haupte) durch Bänder

---

<sup>45</sup> Ibid. 49/50.

<sup>46</sup> Ibid., vgl. 50, 52.

<sup>47</sup> Ibid., 22, 44.

<sup>48</sup> Ibid., 49, 122-123.

<sup>49</sup> Ibid. 54.

<sup>50</sup> Ibid.: 55.

<sup>51</sup> Ibid., 55/56, 102 vlg., 119.

und Gelenke und schliesslich die jedem Glied eigen Kräftigkeit, und zwar Kräftigkeit im Sinne einer Veranlagung zu vollem üppigem Wachstum.”<sup>52</sup> In die onderlinge sorg van die lede vir mekaar, die aanwending van die verskillende charismata in liefde, en die harmonie wat in dit alles openbaar word, is die Kerk vergelykbaar met die menslike liggaam.

Ons het Deimel meermaal Christus die Grond en Bewerker van die eenheid van die Kerk hoor noem. Na wat hier gesê is, is dit ook duidelik dat hy daarmee nie dieselfde bedoel as byvoorbeeld Mersch of de Lubac nie. Vir Deimel is Christus die eenheidsgrond van die gemeente, omdat die lede deur die besit van die charismata in sy Messiaanse toerusting en sending deel.<sup>53</sup> Die verskil in charisma van lidmaat tot lidmaat beteken verskil in aanleg by elkeen, maar juis uit die aanwending van die verskillende charismata in liefdevolle dienstbetoon aan mekaar, bloei die skoonste harmonie op. Elke lidmaat het 'n charisma.<sup>54</sup> Daar is in die Kerk nie ontvangende en uitdelende lidmate nie; elkeen het sy diensverrigting, en eers vanuit sy bydrae tot die nut van die geheel gesien, is hy lid van die liggaam (1 Kor. 12: 27, Rom. 12: 4, Ef. 4: 12, 16). Daar is drie soorte charismata: buitengewone gawes (byvoorbeeld profesie, gesondmaking), kerklike ampsgenade en “algemene Dienstgnade”.<sup>55</sup> Deur hierdie charismata aan die gemeente mee te deel, skenk Christus aan die gemeente 'n aandeel aan sy eie Messiaanse toerusting, rykdom en volheid, en maak Hy die gemeente, in soverre dit 'n liggaam is, tot die liggaam van Christus.<sup>56</sup>

Die charismata is as deelname aan Christus se Messiaanse bevoegdheid “eine Befähigung des Christen, seinem Mitchristen einem äusseren Beistand geistlicher Art zu leisten, der dessen Seelenheil förderlich ist.”<sup>57</sup> Daarin werk die lidmate mee met Christus aan die heil van die naaste, en hoewel hierdie charismatiese verbondenheid geen mistieke verhouding tot Christus is wat die besitter daarvan persoonlik tot heil strek nie,<sup>58</sup> is dit as medewerking met Christus en die deelgenootskap aan die heilswerk van Christus, en in laaste instansie as verbondenheid aan die Triniteit,<sup>59</sup> gevul met implikasies vir die besitter. Daar kom inderdaad 'n “fisiese” verbondenheid tussen Christus, die Bewerker van die heil, en die lid as medewerker tot stand, sodat “eine gewisse Verähnlichung” intree.<sup>60</sup> Daar is 'n gemeenskap van interesse en instelling, 'n gemeenskaplike “Seeleneifer”, 'n gemeenskap in sending en bonatuurlike krag. Op 'n begrensde wyse het die charismatiese-begaafde deel aan die persoonlike Messiaanse “eienskap” van Christus, en daarom word hy opgeroep tot die uitvoering van die belange van Christus en hy word daartoe met bonatuurlike kragte begiftig wat hom 'n sekere morele eenheid met Christus gee: sy werk kan geld as dié van Christus.<sup>61</sup> Opgeneem as lid van Christus en in arbeidsverbondenheid met Christus, besit hy 'n waardigheid wat nie op

---

<sup>52</sup> Ibid., 56.

<sup>53</sup> Ibid., 61.

<sup>54</sup> As teksgrond noem hy 1 Kor. 12: 7 en 13, en 1 Petr. 4: 10 (p. 67).

<sup>55</sup> Ibid., 68, vgl. 65.

<sup>56</sup> Ibid., 71.

<sup>57</sup> Ibid., 72.

<sup>58</sup> Ibid., vgl. 64, 92, 117.

<sup>59</sup> Ibid., vgl. 63/64.

<sup>60</sup> Ibid., 90-91.61

<sup>61</sup> Ibid., 91.

sy persoonlike kwaliteite berus nie, maar op sy charismatiese verbinding met Christus. Dit is 'n objektiewe heiligheid wat hom totaal omvat, óók in sy liggaamlike hoedanigheid.<sup>62</sup> Al is hierdie objektiewe heiligheid nie die heiligheid wat deur die heiligmakende genade bewerk word nie, en al sê dit enkel dat die besitter daarvan 'n lidmaat van Christus is, omdat hy die werk van Christus help voortsit, bevorder dit tog die persoonlike heiligheid van die besitter.<sup>63</sup>

'n Gewigtige implikasie van die charismatiese lidmaatskap aan Christus is die verhouding tot die Heilige Gees. Die Gees is dit wat die charismata aan die gemeente uitdeel en die gemeente as “Gesamtorgan des fortwirkenden Christus” maak tot 'n lewende daarstelling van Christus (in sy Messiaanse toerusting). Dieselfde Gees werk egter ook die liefde wat alle charismata omvat en oortref. Eers die liefde rig die genadegawes op die konkrete werksaamheid teenoor die naaste en spoor daartoe aan.<sup>64</sup> As liggaam het die Kerk 'n vooruitgegewe eenheid wat bestaan in die ongedeelde volheid van charismata en 'n vooruitgegewe “Gesamtbewusstsein”, sodat die Kerk as 'n “Gesamtperson” gepersonifieer kan word en bestaan voor die afsonderlike lede. Soos al die charismata in 'n volmaakte eenheid saamgevat is in hulle verhouding tot die Messiaanse toerusting van Christus, so is die draer van die vooruitgegewe “Gesamtbewusstsein” van die Kerk die Heilige Gees. En net soos die Gees uit die bestaande eenheid van charismata die afsonderlike gemeentelêde met dele van die totale werksaamheid oplas en tog die eenheid in die verskeidenheid handhaaf, so bewerk Hy ook die subjektiewe bewussyn van liefde in die afsonderlike lede, maar Hy hou objektief die volle “Gesamtbewusstsein” in Hom beslote, ook al is dit nog nie subjektief in die lede 'n realiteit nie.<sup>65</sup> Die ontmoeting van die Kerk met Christus soos die beeld van die liggaam van Christus dit laat sien, is terselfdertyd 'n ontmoeting met die Gees. Eers vanuit die ontmoeting met die Gees deur Wie die liefde gewerk word, word die charismata werklik op die regte wyse aangewend en in liefde tot die heilswaardige aan die naaste gebruik. Eers wanneer die liefde gevoeg word by die charismata, word die “liggaam” werklik tot liggaam van Christus en die afsonderlike Christene tot lede van die liggaam.<sup>66</sup> Hierdie liefde word voltooi in die “Seeleneifer” wat steeds iets van die herderlike sorg vir die naaste in hom omdra.<sup>67</sup>

Uit hierdie laaste “implikasie” van die werkverbondenheid met Christus, naamlik die verbondenheid met die Heilige Gees as uitdeler van die genadegawes *en* as die Gees van die liefde, blyk die noue verbondenheid van die charismatiese met die mistieke lewe van die Kerk. Dit is duidelik dat Deimel hierdie verbondenheid nie ontken nie, maar dit intendeel wesenlik ag vir die bestaan van die Kerk as liggaam van Christus. Hy handel immers oor “das innerkirchliche Leben” wat seker nie geabstraheer moet word van die mistieke agtergronde van die Kerk nie. Deimel

---

<sup>62</sup> Ibid., 92, 93, 114, 115.

<sup>63</sup> Ibid., 124, 125/126.

<sup>64</sup> Ibid., 75-76, vgl. 97, 98.

<sup>65</sup> Ibid., 79, 80, 99, 101, 66

<sup>66</sup> Ibid., 98.

<sup>67</sup> Ibid., 97.

spreek dan ook van die doop as noodsaaklike voorwaarde vir die lidmaatskap<sup>68</sup> en verstaan dit só dat die *verlossing* in die doop ontvang word.<sup>69</sup> As hy dus handel oor die lewe in die Kerk soos dit aangedui word in die beeld van die liggaam, dan sien hy dit nie heeltemal los van die mistieke verhouding tot Christus nie. Die mistieke verhouding tot Christus staan êrens in die agtergrond, en dit moet noodsaaklik daar wees, want alleen daaruit kom die bonatuurlike liefde wat die Heilige Gees in die harte werk op, en die bonatuurlike liefde is 'n noodsaaklike komponent van die charismatiese begaafdheid van die lede. — Wat Deimel egter met alle krag wil beklemtoon, is dat die beeld van die liggaam nie oor die mistieke verhouding spreek nie, maar oor iets wat as 't ware selfstandig náás die mistieke lewe van die Kerk gedink moet word, al is dit ook daaraan verbind. In die doop kom die mistieke verhouding tot Christus tot stand, maar dit is nie die lidmaatskap aan Christus nie. Die lidmaatskap aan Christus voeg 'n *nuwe moment* by hierdie verlossing wat in die doop geskied, naamlik die besondere toerusting vir die diens aan andere deur die charismatiese gawe.<sup>70</sup> Daar is dus 'n aanrakingsvlak tussen lidmaatskap aan die liggaam van Christus en die mistieke verhouding tot Christus, maar in werklikheid is dit twee dinge wat wesensverskillend is.

Dit word ook weer duidelik aan sy interpretasie van die *Hoofskap van Christus*. By die mistieke interpretasie is dit juis die verbondenheid van die Hoof Christus met die liggaam wat 'n stimulus vorm vir die spekulasie oor die innige verhouding tot Christus. Vir Deimel is Christus daarenteen Hoof “weil er durch die Austeilung der Amtscharismen eine ähnliche Funktion für den Organismus der Kirche ausübt, wie sie dem menschlichen Haupt für den Organismus des Leibes vom Apostel zugeschrieben wird.”<sup>71</sup> Dit gaan dus weer om die *werkgemeenskap met Christus*. Hy beklemtoon dat Christus die Hoof is, omdat aan Hom al die lede deur middel van die verbindingslede opgehang is, soos Paulus hom die menslike anatomie voorstel. In dié sin is Christus die grond van die eenheid van die Kerk.<sup>72</sup> Christus is as Hoof ook die Heerser. Alle dinge is onder sy voete onderwerp. Die gemeente moet Hom gehoorsaam. Sy wil word in die gemeente uitgevoer.<sup>73</sup> As Hoof is Christus, die vleesgeworde Woord, ook die vernaamste lid van die liggaam, besit Hy die ganse volheid en 'n volstreckte voorrang bo die lede.<sup>74</sup> Eintlik is Christus ook die samevatting van die hele kerklike lewe. Hy het die besit van die volheid van die genadegawes. So verstaan Deimel die woord *volheid*. Die volheid van Christus is die totaliteit van die genadegawes wat Christus besit en wat meegedeel word aan die afsonderlike lede.<sup>75</sup> So probeer Deimel deurgaans om die Hoofskap van Christus suiwer vanuit die ampsgenade te verstaan.

Die eintlike sin van hierdie opvatting van Deimel is dat die beeld van

---

<sup>68</sup> Ibid., 116.

<sup>69</sup> Ibid., 120.

<sup>70</sup> Ibid., 120.

<sup>71</sup> Ibid., 141.

<sup>72</sup> Ibid., 141-142, vgl. 84.

<sup>73</sup> Ibid., 142-143, vgl. 84-85.

<sup>74</sup> Ibid., 143 vlg., vgl. 85, 70-71.

<sup>75</sup> Ibid., 144 vlg.

die liggaam die Kerk juis as “Gesellschaft” teken. Wie nie op die korrekte wyse onderskei tussen ampsgenade en heiligmakende genade, tussen die charismatiese en die mistieke verbondenheid met Christus nie, word volgens hom noodwendig gedryf na die onderskeiding tussen liggaam en gees in die Kerk, en dit loop uit op 'n skeiding tussen die “Leibkirche” en die “Geistkirche”. Dit is vir hom 'n gnostiese onderskeiding, waarby die organisasie as minderwaardig gedegradeer word, en aan die gees alleen bestaansreg gegun word.<sup>76</sup> Daarteenoor stel hy dat juis die beeld van die liggaam die klem op die organisatoriese in die lewe van die Kerk laat val, en die “äusere Ordnung” as die noodwendige uitdrukking van die “innere Ordnung” laat sien.<sup>77</sup> Die Christendom is die enigste “gesellschaftliche Religion”, en vanaf die vroegste tye het die Kerk juis in hierdie uiterlike ordening van die lewe van die Kerk die werking en die openbaring van God gesien. Dit kom tot uitdrukking in die beeld van die liggaam, en in werklikheid pas die beeld van die liggaam in al sy besonderhede net op die Kerk. Slegs die Kerk het 'n “gesellschaftliches Leben” wat teruggaan op 'n Persoon as fondament, soos die liggaamlike lewe van die mens op 'n persoon teruggaan.<sup>78</sup>

Via die klem op die “Gesellschaftliche” en die ampskarakter wat gegee is met die charismata, kan Deimel dus 'n sterk klem laat val op die sigbare, hiërgargiese en organisatoriese elemente in die Kerk. Veral die gewigte en verbindings van Kol. 2: 19 word deur hom ryklik benut.<sup>79</sup> Hy sien daarin die draers van die kerklike ampte wat as verbindingslede tussen Christus en die ander lede staan. Deur hulle diens word die totaal van die lede tot 'n ordelike organisatoriese geheel saamgevoeg. Hy beklemtoon egter dat hulle nie eers die verhouding van die afsonderlike lede tot Christus daarstel nie; hulle voeg aan die reeds bestaande innerlike verbondenheid die uiterlike organisatoriese binding toe.<sup>80</sup> As sodanig is hulle ook nie die enigste band wat die individuele Christen met Christus het nie. Die volmaakte band van die liefde word gepaar aan die verbindingslede en stel so die eenheid met Christus daar.<sup>81</sup> (Hier is dus weer die aanrakingsvlak met die mistieke verhouding tot Christus.) Die verbindingslede is 'n noodsaaklike voorwaarde vir die bestaan van lede van Christus.<sup>82</sup> Christus het op hulle sy amp oorgedra. Hulle representeer Hom in sy verenigende werksaamheid. Aan hulle word dit duidelik dat die Kerk 'n eenheid van *gestalte* het<sup>83</sup> en dat die Kerk 'n “Ordnungsgebilde” is. Dit is wel waar dat alle lede, begiftig met hulle onderskeie charismata, prinsipiëel gelyk is, maar tog is daar 'n verskil in die genadegawes, en in hierdie verskil word 'n bowe- en ondergeskiktheid openbaar.<sup>84</sup> Sekere genadegawes kom eers tot hulle volle werking wanneer ander genadegawes die voorveronderstellings daarvan geskep het. So kan die genadegawes van allerlei diens betonings eers optree wanneer die charismatiese werksaamheid

---

<sup>76</sup> Ibid., vgl. 151-152.

<sup>77</sup> Ibid., 153.

<sup>78</sup> Ibid., vgl. 172-177; 87, 157.

<sup>79</sup> Ibid., 24 vlg., 56, 129 vlg., 142 ens.

<sup>80</sup> Ibid., 112.

<sup>81</sup> Ibid., 112.

<sup>82</sup> Ibid., 116, 156.

<sup>83</sup> Ibid., vgl. 80 vlg., 111, 112, 113, 142, 154.

<sup>84</sup> Ibid., 65, 106, 155.



van die apostels, herders en leraars die bodem daarvoor voorberei het. Op hierdie wyse is daar 'n bowe-ordening van die kerklike ampsgenade bo die ander charismata.<sup>85</sup>

Dit is duidelik dat Deimel dit ten volle daarop bereken om met hierdie interpretasie die hiërargiese kerkbegrip van Rome te red. In laaste instansie sê die beeld vir hom dat die Kerk met sy sigbare organisatoriese struktuur die werk van Christus voortsit, al word daarmee nie bedoel 'n voortsetting tot uitbreiding van die Kerk na buite nie, maar 'n voortsetting in die interne lewe van die Kerk. Die mistieke interpretasie en die liturgies-sakramentele verstaan van die corpus Christi wys hy dus van die hand.<sup>86</sup> Dit gaan om die Kerk as “Gesellschaft”. Hier word opgeroep tot onderlinge diens en gehoorsaamheid, hier word nie gespekuleer oor mistieke belewinge nie. Daarom kan hy teen die “Tilgung jeder Distanz und Verwischung aller Unterschiede” tussen Christus en die Christen waarsku en poneer dat daar juis 'n ewewig is tussen die nabyheid en distansie van Christus. As Hoof is Christus naby aan die Kerk, maar as Hoof is Hy ook bo-oor almal en hulle moet gevolglik met verbindingslede aan Hom vasgeheg word.<sup>87</sup> Op hierdie wyse wil Deimel die valse mistiek wat die bestaan van die Kerk as sodanig bedreig, afwys en die pretensie van die Roomse Kerk ten volle handhaaf. Die liggaam van Christus is die Kerk in sy geordende, hiërargiese sosiale lewe.

\* \*  
\*

Die werk van Deimel het veel lof in Rooms-Katolieke kringe weggedra. Veral diegene wat die gevare van 'n oorbeklemtoning van die mistiek gevrees het, sien in die werk van Deimel eindelik 'n prinsipieel-deurgedagte en eksegeties verantwoorde wegdoen met 'n romantisering en oordrewe verinnerliking van die kerkbegrip. Loosen en Bouyer swaai dit veel lof toe, en Przywara en Oehmen sien met die werk van Deimel 'n krisis vir die corpus-Christi-teologie intree.<sup>88</sup> Met die Protestant Jongen is hulle van oordeel dat hier weer teruggevoer word na die tradisionele Rooms-Katolieke ekklesiologie.<sup>89</sup>

Tog is die goedkeuring nie ongemengd nie.<sup>90</sup> Die standpunt van Deimel word deurgaans as te radikaal aangevoel. Dit is ook begryplik. Deimel grens hom wel terdeë af teen die nuwe corpus-Christi-teologie deur te beweer dat daarin 'n opvatting van die sin van die uitdrukking skuil wat niks met Paulus se leer van die liggaam van Christus te doen het nie, en hy wil doelbewus ruimte maak vir die tradisionele Katolieke ekklesiologie, maar hy laat daarby tog nie reg wederveraar aan die betekenis van die corpus-Christi-leer vir die ekklesiologie nie. Przywara maak dan ook beswaar teen die opvatting van Deimel dat die beeld van die liggaam maar 'n beeld onder andere is. Die beelde van die bruidegom en die bruid

<sup>85</sup> Ibid., 155, 168.

<sup>86</sup> Ibid., vgl. 5, 130, 154.

<sup>87</sup> Ibid., vgl. 154.

<sup>88</sup> Vgl. J. Loosen, *Neue Literatur zur Corpus-Christi-Theologie*, Stimmen der Zeit, Bd. 138, 1940, 131; Bouyer, a.w., 328; Przywara, *Corpus Christi Mysticum*, 197, 200; N. Oehmen, a.w., 3 vlg.

<sup>89</sup> Jongen, a. w., Prot. Rundschau, 18, 1941, 85.

<sup>90</sup> Vgl. Goossens, a. w., 11; Soiron, a. w., 14 vlg., en Bouyer, a.w., 329.

en van die liggaam is volgens hom 'n vervulling van die Ou-Testamentiese profesieë, die Hooglied en die gelykenis van Christus oor die bruilofsmaaltyd, en lê in die lyn van die ontwikkeling wat oor Paulus, die Openbaringe van Johannes en die teologiese tradisie van Irenaeus en Origenes, Augustinus en Thomas van Aquino loop.<sup>91</sup> Daarom kan dit nie gelykgestel word aan ander beelde nie.

Daarby kom egter nog die vraag hoe Deimel so maklik aan die hele teologiese tradisie verby kan gaan met sy interpretasie van die beeld van die liggaam. Ons het Deimel by sy bespreking van die uitsprake by Paulus tot vier grondvorme sien kom, waarvan die derde is: die Kerk is 'n liggaam *in Christus*. Maar in sy uiteensetting en reeds in sy opsomming van die drie beelde wat agter Paulus se uitsprake oor die liggaam van Christus lê, hoor ons hom op die vorm nie weer ingaan nie. Waarom gaan hy stilswygend aan die duidelike verband met die formule *in Christus* wat daarin gegee is, verby? Blykbaar omdat dit nie by sy skema inpas nie. Eweneens kan die vraag gestel word hoe hy daaraan verbykom om die Hoof-liggaam-verhouding te sien as 'n aanduiding van 'n lewensverhouding. Dit is tog nie voldoende om maar in 'n enkele verwysing te sê dat Augustinus se corpus-Christi-leer 'n selfstandige grootheid náas Paulus se leer is nie. Die fundamentele leer van die *gratia capitis* laat voldoende sien dat die Rooms-Katolieke teologie deurgaans meer uit die Hoof-liggaam-verhouding afgelei het as 'n werkverbondenheid. Die corpus-Christi-leer sien inderdaad volgens die algemene tradisie in die Rooms-Katolieke teologie ook op die innerlike lewe van die Kerk, en die feit dat Deimel volkome daaraan verbygaan, moet as 'n reaksie gesien word wat vir Rome onaanvaarbaar is. Daarom wijs sowel Przywara as Oehmen hierdie konsekwensie af, en Oehmen maak melding van die groot voordele wat die corpus-Christi-leer vir die bepeinsing van die innerlike lewe van die Kerk en die daarstelling van die regte atmosfeer vir 'n ekumeniese gesprek kan bied.<sup>92</sup>

Intussen kon Deimel se standpunt wel op 'n bepaalde tydstip verhelderend gewerk het, maar 'n blywende oplossing vir die ekklesiologiese vraag bied dit nie. Dit is slegs 'n poging om die fundamente van die mistieke interpretasie van die corpus-Christi-leer te ondergrawe, maar meer bied dit nie. Die ekklesiologiese probleem van die verhouding van die Kerk tot die genade raak hy nie aan nie. Dit word dus nie opgelos nie, slegs uitgestel. Die aanrakingsvlak wat die "Gesellschaftliche" in die lewe van die Kerk met die mistieke verbondenheid met Christus ook by Deimel het, toon dat die eintlike probleem van die Katolieke ekklesiologie by Deimel nog op die agtergrond staan. Soos hy die beeld van die liggaam interpreteer, handel dit net oor die een sy van die lewe van die Kerk, die sosiale sy. Deimel wil eintlik terugkeer na die ekklesiologie van vóór 1918. Tog is dit ook nie sonder meer waar nie. Ons het gesien dat Deimel die gemeenskap met Christus waarvan in die beeld sprake is, tot die *werkgemeenskap* met Christus beperk. Dit herinner by die eerste oogopslag aan die definisie van die Vatikaanse konsilie dat die Kerk die organisatoriese

---

<sup>91</sup> Przywara, a. w., 209.

<sup>92</sup> Vgl. Oehmen, a. w., 10-11; Przywara, *Theologie der Kirche*, (Ekklesiologie), Scholastik XVI, 1941, 330.

inrigting is “ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet”. Wat Deimel sê, lyk inderdaad ook veel daarop, maar verskil tog daarvan in soverre as Deimel herhaaldelik beklemtoon dat die beeld van die liggaam die “innerkirchliches Leben” van die Kerk nader belig, *nie* die uitbreiding van die Kerk na buite nie. Nêrens in die Nuwe Testament, verseker hy ons, word daar soteriologiese waarde toegeskryf aan die funksionering van die lede nie.<sup>93</sup> Die beeld spreek vir hom slegs oor die onderlinge sorg in die gemeente en die nut van die charisma van elkeen afsonderlik vir die geheel. Die vraag is nou egter: kan dieselfde gesê word van al die “charismata” soos hy dit verstaan, ook van die genadegawes wat gegee is in die kerklike ampsgenade? Moet ons dit in die lig verstaan as Deimel sê dat die verbindingslede nie die eenheid met Christus daarstel nie, maar alleen ’n uiterlike organisatoriese eenheid by die innerlike eenheid voeg?<sup>94</sup> Alleen só word Deimel se siening ’n geslote geheel. Maar daarmee is ook weer nuwe vrae wakker geroep. Indien dit immers wél so is dat die apostels, herders en leraars slegs ’n “organisatoriese” eenheidsfunksie beklee, terwyl die innerlike lewe van die Kerk buite hulle funksionering om ’n realiteit is waaraan hulle alleen maar ’n uiterlike vorm gee, is ons dan nie weer terug by die gevaar dat hierdie “organisatoriese” náás die geestelike lewe van die Kerk te staan kom, en op die duur as “uiterlik” aangevoel sal word nie? Buitendien is hierdie gedagte van Deimel seker nie in ooreenstemming met die tradisionele Katolieke leer, waarvolgens die funksionering van die ampte tog seker heilsbetekenis het nie. Deimel se uiteensetting word te veel gedra deur die poging om die lidmaatskap aan Christus ’n suiwer charismatiese aard te gee, en dit bring mee dat hy die charismatiese lidmaatskap van die “leek” te veel moet konsidereer, sodat hy uiteindelik by alle pogings om terug te voer na die suiwer Katolieke hiërargie, aan die eintlike *heilsbemiddelende* sin van die hiërargie ten volle reg laat geskied nie, altans ver sover dit die leer van die liggaam van Christus betref. Op die wyse kom hy naas die tradisionele opvattinge te staan. By al die stimulerende in sy kritiek en sy siening op die beeld van die liggaam, los hy dus nie die ekklesiologiese probleem op nie, maar lei tot ’n verstaan van die corpus Christi wat seker nie in ooreenstemming met die Tradisie te noem is nie. Daarby kan juis die noukeurige afgrensing van die “mistieke” en “charismatiese” gebiede die gevaar inhou dat die mistiek ’n eie terrein sal soek, min of meer los van die “Gesellschaftliche” wat volgens Deimel in die beeld van die liggaam uitdrukking vind.

### **B. M. D. Koster: Die Kerk is ’n sigbare, hiërargiese liggaam**

Terwyl ons by Deimel moes konstateer dat hy die eintlike probleem van die Rooms-Katolieke ekklesiologie uitstel sonder om dit aan te pak, moet ons Koster dit ter ere nagee dat hy hom vierkant voor die ekklesiologiese problematiek plaas en op ’n skerpsinnige en ernstige wyse

---

<sup>93</sup> Deimel, a. w., 135.

<sup>94</sup> Ibid., 112.

daarmee worstel. Terselfdertyd stel dit hom in staat om kritiek te rig aan die adres van die teoloë van die mistieke interpretasie. In hierdie kritiek en die riglyne wat Koster daarnaas vir die opbou van die juiste Katolieke ekklesiologie bied, word meer as in enige ander werk wat in die tyd geskryf is, die ware aard van die probleem van die Katolieke ekklesiologie duidelik.

Koster skryf vanuit die bekommernis oor die “oorhaastigheid, onbeskeidenheid, gewaagde beelde en dikwels net blote skaduwees van die waarheid” wat in die nuwe literatuur oor die corpus Christi voorkom.<sup>95</sup> Na sy mening is die ekklesiologie nog in ’n *voor-teologiese stadium*, dus nog in wording (vandaar die titel van die werk) en dit kan daarom nog glad nie op teologiese geldigheid aanspraak maak nie.<sup>96</sup> Hierdie “voor-teologiese” toestand van die ekklesiologie word openbaar in die verskillende simptome wat die huidige literatuur oor die Kerk vertoon. Vereers is daar die ongegronde “Auswahl”, die uitkies van bepaalde geliefde, maar dan ook eensydige gesigspunte wat sonder meer as volwaardige en volledige gesigspunte vir die *hele* ekklesiologie neergelê word.<sup>97</sup> Die ware teologiese ekklesiologie maak nie ’n keuse uit die openbaringsgegewens oor die Kerk nie, maar neem die *volle* geloofsinhoud van die Kerk tot uitgangspunt (Vollwahl), en word daarin veral gelei deur die beginsel dat nie een of ander teoloog, kerkvader, of selfs ’n bepaalde groep kerk-vaders normatief gemaak kan word nie, maar die totaal van die leer-dokumente wat deur die lerende en regerende Kerk daargestel is.<sup>98</sup> Die voorteologiese stadium is daarenteen die egte stadium van die “teologiese liefhebber” waarin die een monografie na die ander verskyn,<sup>99</sup> almal egter met ’n bepaalde eensydige aspek. ’n Bepaalde teoloog of groep teoloë uit die verlede dien dan as die patroon,<sup>100</sup> en daar word teruggegryp op die Skrifgetuienis en geswelg in die Vadertekste.<sup>101</sup>

Volgens Koster is dit tiperend van die voor-teologiese stadium dat dit nie in staat daartoe is om ’n volledige begripsmatige definisie van die Kerk te gee nie. Dit kan hoogstens (soos by Commer, Ternus, Feckes) sê dat die Kerk ’n misterie is wat deur beelde en analogieë aangedui kan word, of verskillende aspekte van die Kerk onuitgestryk naasmekaar laat lê, maar ’n adekwate definisie van die Kerk kan dit nie bied nie. Juis daarom gaan dit egter in die teologiese ekklesiologie.<sup>102</sup> Selfs nie die samevoeging van al die voorteologiese keuse-elemente of die homogene verderontwikkeling van die voorteologiese stadium kan tot ’n volwaardige begrip van die Kerk en ’n teologiese ekklesiologie lei nie, want die twee dinge staan in dieselfde verhouding tot mekaar as die voorfilosofiese tot die filosofiese denke.

Koster keer hom veral teen die eensydighede van die voorteologiese denke oor die Kerk en hy laak die onbeskeidenheid van die moderne tyd

<sup>95</sup> *Ekklesiologie im Werden*, 8.

<sup>96</sup> *Ibid.*, vgl. 10, 15, 142 ens.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 11, 12, 17 ens.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 11, 12, 17, 18, 34.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>100</sup> *Ibid.*, vgl. 33, 110-111 ens.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 107, 108.

<sup>102</sup> *Ibid.*, vgl. 16, 32, 101 vlg.

wat die “Teilaspekte” van die Kerk wil verabsoluteer en so die Kerk vir goed wil vaslê op 'n voorteologiese ekklesiologie.<sup>103</sup> Op sigself is die voorteologiese denke oor die Kerk nie verkeerd nie. Dit sal altyd daar wees en dit kan op 'n bepaalde tydstep selfs die enigste moontlike weg wees. In die “jeweilige aktuele Lehrverkündigung” kan die Kerk vanuit bepaalde gesigspunte benader word, maar dan moet daar ten volle 'n bewussyn wees dat dit nie geïsoleerd geneem mag word nie, maar dat dit in verband staan met die totaliteit van die kerklike leerverkondiging, en dat dit op sigself maar nog net voorteologiese “Teilaspekte” belig.<sup>104</sup>

Drie voorbeelde van “eensydige keuse” word deur Koster genoem: die aanduiding van die Kerk as *regsordening*, as *liggaam van Christus* en as *kultusgemeenskap*. Veral die poging om die Kerk vanuit die corpus Christi te verstaan, wek by hom reaksie op. Vir die verstaan van die Kerk vanuit die regsordening het hy nogal waardering, en teen die idee van die kultusgemeenskap maak hy beswaar slegs in soverre as dit dieselfde simptome openbaar wat hy in die nuwe corpus-Christi-teologie laak. In die eensydige klem op die liggaam van Christus skuil vir hom die groot gevaar. Op die idee, merk hy op, kon in die verlede nog nooit 'n ewewigtige ekklesiologie opgebou word nie, en dit sal ook nooit kan gebeur nie, eenvoudig omdat dit teen die ekonomie van die kerklike verkondiging is om so 'n eensydige klem op die corpus-Christi-idee te lê, en ook omdat die nuwe teologie 'n verkeerde interpretasie van die idee gee.<sup>105</sup> In die kerklike verkondiging neem die voorstelling van die liggaam van Christus maar 'n ondergeskikte plek in, terwyl verreweg die meeste voorkeur gegee word aan die saaklike aanduiding van die Kerk as *volk van God*.<sup>106</sup> Wie wil uitgaan van die “jeweilige aktuele Lehrverkündigung” van die Kerk oor die ekklesiologie, moet dus nie die idee van die *liggaam van Christus* in die eerste plek beklemtoon nie, maar die idee van die *volk van God*. Buitendien, gaan Koster voort, het ook die Apostoliese Vaders, Clemens van Alexandrië, Eusebius van Caesarea en almal tot op Augustinus die Kerk as volk van God verstaan. Augustinus is die eerste wat plotseling die idee van die liggaam van Christus op die voorgrond skuif, en dit dan nog in 'n totaal ander sin verstaan as waarin Paulus dit gebruik het. Daarmee het Augustinus se ekklesiologie die oer-tipe geword van die voorteologiese “Auswahl”, en al die bedenklike elemente in die moderne corpus-Christi-teologie kan in 'n mindere of meerdere mate op Augustinus teruggevoer word.<sup>107</sup>

Die vernaamste punt waarop die moderne corpus-Christi-teologie volgens Koster dwaal (waarin hulle direk op Augustinus teruggryp), is die feit dat hulle die corpus Christi verstaan vanuit die heilvolle verbinding

---

<sup>103</sup> Ibid., 16, 36, 37, vgl. 114 vlg.

<sup>104</sup> Ibid., vgl. 16.

<sup>105</sup> Ibid., 31/32. Interessant is Koster se standpunt ten opsigte van die idee dat reeds die eerste skema vir die ekklesiologie op die Vatikaanse konsilie uitgaan van die corpus Christi, en dat die skema goedgekeur sou gewees het as die konsilie tot die einde kon deurgaen. Dit is bekend dat juis op grond van hierdie gedagte veel waarde geheg word aan 'n konsekwente verstaan van die Kerk vanuit die corpus Christi. Koster beweer egter dat die skema verwerp is onder die skerp kritiek van byna 300 biskoppe, en dus as volledig ongeldig beskou moet word (20-21, 48).

<sup>106</sup> Ibid., 19, 37, 38 ens.

<sup>107</sup> Ibid., 38, vgl. 18 vlg., 31 vlg.

van die enkeling met Christus. Hy spreek van *Heilssolidarismus* of *Heilspersonalismus*. Daaronder verstaan hy die beskouing waarin van die “Heils-einzelperson” uitgegaan word, en die Kerk gesien word as 'n middel vir die heiliging van die individu.<sup>108</sup> Die Kerk as *heilskollektiewe* grootheid tree dan uit die gesigsveld, omdat die klem op die persoonlike heil van die individue val. Die onderlinge gemeenskap in die Kerk kan dan nog slegs as iets bykomstigs gesien word wat op die verhouding van die enkelinge tot Christus volg, en dit word óf as 'n bloot uiterlike bowe-en onderordering van institusionele aard gesien, óf as gebaseer op die onderlinge liefde en gemeenskaplike deelgenootskap aan die genade. Volgens Koster is die ware wese van die onderlinge gemeenskap daarmee totaal misken.<sup>109</sup> Die Kerk kan volgens hom nie verstaan word as die somtotaal van individuele gereddes wat deur die liefde en gemeenskaplike deelname aan die genade of die gemeenskaplike uitverkiesing verbind is nie (Augustinus), want die heil van die enkeling is iets wat op sigself individueel is en die afsonderlike geredde mense gemeenskapsloos naasmekaar stel.<sup>110</sup> Die Kerk moet verstaan word as 'n “Körperschaft” wat 'n doel op homself is, nie maar 'n middel om mense individueel tot die saligheid te bring nie, en hierdie “Körperschaft” verbind die mense onderling binne een omvattende “Heilskollektiv” waarvan elke lid 'n “Gliedperson” is (dus nie meer 'n “Heils-einzelperson” nie).<sup>111</sup> In die moderne literatuur oor die corpus Christi word dikwels uitgegaan van die organisme-gedagte. Daaragter gaan die solidarisme op so 'n wyse skuil, dat dit soms byna nie herken kan word nie. Tog meen Koster dat hierdie heilsolidarisme die vernaamste trek van die nuwe corpus-Christiologie vorm, selfs waar die organisme-idee dit bedek hou.<sup>112</sup>

Koster vestig veral die aandag daarop dat hierdie heilspersonalistiese beskouing van die corpus Christi gepaard gaan met 'n gebrek aan duidelike onderskeiding tussen die menslike geslag as sodanig en die spesifieke deel van die menslike geslag wat die Kerk vorm. Dit is die gevolg van 'n onduidelike onderskeiding tussen Christologie en ekklesiologie. Deurdat Augustinus op 'n volkome Platoniese denkwyse, en in aansluiting by die Griekse Vaders voor hom, die inkarnasie gesien het as 'n verbinding van God met die hele geslag, waarby elke individu op een of ander wyse in Christus begrepe is, kon hy die inkarnasie ook as die potensieël realisering van die liggaam van Christus verstaan. Onder dié gesigspunt is die hele menslike geslag (potensieel) die liggaam van Christus.<sup>113</sup> Terwyl by Paulus nog slegs die Kerk die liggaam van Christus heet, kan Augustinus via hierdie Platoniese struktuur van sy gedagtegang die wêreld, die mensheid, en eers in die derde plek die Kerk as die liggaam van Christus aandui. By Paulus is daar 'n duidelike onderskeiding tussen die verbondenheid van Christus met die hele mensheid (vgl. Rom. 5: 12-21, 1 Kor. 15: 20-27 en 45-49), en die verbondenheid van Christus met die spesifieke deel van die mensheid wat die Kerk vorm

---

<sup>108</sup> Ibid., 12-13.

<sup>109</sup> Ibid., vgl. 44.

<sup>110</sup> Ibid., vgl. 68, 130.

<sup>111</sup> Ibid., vgl. 19.

<sup>112</sup> Ibid., 12.

<sup>113</sup> Ibid., vgl. 13, 49 vlg., 56.

(Kol. 1: 18, Ef. 5: 23, Kol. 2: 19 en Ef. 4: 15). Paulus noem slegs die Kerk, die volk van God, as konkrete “Körperschaft” gedink, die liggaam van Christus.<sup>114</sup> Daarteenoor is Rom. 5 en 1 Kor. 15 se Adam-Christus-parallele die basis van Augustinus se leer oor die liggaam van Christus, en die gevolg is dat hy die liggaam van Christus as iets sien wat 'n verhouding van Christus tot die hele menslike geslag uitdruk, parallel aan die verhouding van Adam tot die hele menslike geslag. Gevolglik val die leer oor die mistieke liggaam en die leer oor die genade van Christus – die *gratia capitis* – saam. Die wesenlike van die *gratia capitis* is egter vir hom: “Sie soll die Lehre von der Objektiv-hinreichenden und subjektiv-wirksamen Erlösung der Gesamtmenschheit und ihrer Glieder durch Christus theologisch zum Ausdruck bringen und bildet daher ein wesentliches Stück der Christologie.”<sup>115</sup> Die liggaam van Christus wat uit hierdie veronderstelling opkom, is natuurlik nie te identifiseer met die Kerk in konkrete sin nie, en waar tog van die Kerk in hierdie wye verband gepraat word, word die woord nie in 'n pertinente ekklesiologiese sin gebruik nie, maar in 'n “oneintlik”-eklesiologiese sin. Paulus gebruik nêrens die uitdrukking *liggaam van Christus* in hierdie oneintlik-eklesiologiese, eintlik-Christologiese betekenis nie. Dit is 'n selfstandige skepping van Augustinus.<sup>116</sup> Presies dieselfde geld van die “een Persoon” wat gevorm word deur Christus en die gelowiges. Dit gaan terug op Gal. 3: 28, Ef. 2: 15, 4: 13, maar daar word dit deur Paulus steeds gebruik van die konkrete groep mense, die volk van God, die Kerk. Augustinus verstaan dit egter weer in hierdie wye, oneintlik-eklesiologiese sin.<sup>117</sup> Die gevaarlike punt in hierdie verstaan van dergelike begrippe is die “Leitidee der Einzelnen als Heilsperson im Ganzen des Menschengeschlechts”, terwyl die Bybel en die kerklike leeramp die enkeling slegs as “Gliedperson des Volkes Gottes” sien.<sup>118</sup> In die spiritualistiese teologie van Augustinus is hierdie vooropstelling van die individu begryplik. Vir Augustinus is die uiteindelijke lot van die enkeling baie belangriker as die van die totale volk. Terwyl die hele Skrif uitgaan van die volk en die heil van die enkeling inbegrepe laat wees in die heil van die kollektiwiteit, sien Augustinus eerste die enkeling. Die “*ecclesia sancta*” van Augustinus is gevolglik die somtotaal van alle individuele uitverkorenes, en hierdie uitverkorenes is ten nouste verbonde met Christus, die eerste Uitverkorene, ja, is selfs in die vleeswording inbegrepe. “In moderner Sprache” vat Koster saam, “lässt sich das mildernd vielleicht so ausdrücken: nach Augustin ist unter “Leib Christ” die Gesamtheit derjenigen zu verstehen, die auf Grund der Menschwerdung Christi schon irgendwie mit Christus verbunden sein sollen und durch die Prädestination und Gnade es noch mehr werden.”<sup>119</sup> Maar op hierdie wyse kan alleen 'n nie-gemeenskaplike verbinding van die enkelinge met Christus bereik word. Dit is geen wonder, meen Koster, dat Zwingli en andere Augustinus in hierdie gedagte nagevolg het en die gemeenskaplose verbondenheid van die afsonderlike individue

---

<sup>114</sup> Ibid., 40, vgl. 39.

<sup>115</sup> Ibid., 40.

<sup>116</sup> Ibid., 41.

<sup>117</sup> Ibid., 42.

<sup>118</sup> Ibid., 43.

<sup>119</sup> Ibid., 50.

met Christus deur die genade geleer het nie.<sup>120</sup> 'n Ware gemeenskaplike verbondenheid aan Christus kan nie op hierdie wyse gedink word nie.

Koster weet natuurlik ook dat Thomas die corpus Christi op dieselfde “oneintlike” wyse verstaan, maar hy is van oordeel dat Thomas tog anders daarteenoor staan as Augustinus. Terwyl Augustinus op hierdie wyse tot 'n ekklesiologie wou kom, was dit nooit Thomas se bedoeling nie. Hy neem die gebruik van Augustinus oor, maar sonder die minste bedoeling om daarmee in eintlike ekklesiologiese sin te spreek. Hy gebruik dit deurgaans in 'n Christologiese verband en in sy genadeleer. Selfs al gebruik Thomas die woord *kerk* hier, bedoel hy dit in 'n oneintlike sin, soos daaruit blyk dat hy die engele en alle mense van die grondlegging van die wêreld af daarby insluit. Dieselfde geld ook vir die uitdrukking “*una persona mystica*”. Die feit dat Thomas die adjektief “*mystica*” byvoeg, toon duidelik dat hy dit in 'n oneintlike sin bedoel.<sup>121</sup> Daarnaas ken Thomas egter wel 'n eintlike ekklesiologie wat nie verstaan word vanuit die *gratia capitis* nie, maar vanuit die Kerk as “*Körperschaft*”, die Kerk in konkrete sin, as die volk van God, die Christelike volk.<sup>122</sup> Koster maak beswaar teen die voorstelling van sommige moderne werke oor die corpus Christi waarvolgens Thomas se ekklesiologie afgelei moet word uit sy “oneintlike” spreke oor die Kerk. Geiselman, Kappeli, Mersch, Feckes en Adam sondig volgens hom almal in hierdie opsig. Hulle gaan verby aan die eintlik-ekklesiologiese sin wat Thomas gegee het aan die woorde *Kerk*, *liggaam van Christus*, *Christus as Hoof*, ensovoorts, en sien alleen die oneintlike gebruik raak. Die gevolg is dat met Mersch die verkeerde denkbild gevorm word dat die traktaat oor die genade die ware leer aangaande die Kerk inhou. Daarop is weer op sy beurt die valse kerkbegrip, waarvolgens die Kerk gesien word as bestaande “aus den Begnädigten aller Zeiten, aus den sittlich heiligen Einzelpersonen des Menschengeschlechtes” gebaseer. Weer herhaal hy dat die onderlinge gemeenskap by hierdie beskouing nie tot sy reg kan kom nie. Hoogstens kan hier sprake wees van solidarisme, maar egte gemeenskap is dit nie.<sup>123</sup>

Die fout van die moderne corpus-Christi-teologie is dat dit in 'n eensydige keuse die kerklike leerverkondiging oor die Kerk en die mistieke liggaam verbygaan, en Augustinus alleen klakkeloos navolg. Daardeur gaan dit mank aan al die gebreke van Augustinus se ekklesiologie. Die moderne belangstelling in die corpus-Christi-leer van Augustinus loop veral oor die Romantiese Tübinger-skool en Scheeben.<sup>124</sup> In Navolging van Möhler en Scheeben word weer alle aandag gevestig op die innerlike lewe van die Kerk en onder invloed van Augustinus word die uitdrukking liggaam van Christus dan geïnterpreteer as 'n aanduiding van die innerlike, mistieke lewe in die Kerk, terwyl die uiterlike, sigbare, hiërargiese orde van die Kerk onuitgestryk daarnaas bly staan. Koster

---

<sup>120</sup> Ibid., 50.

<sup>121</sup> Ibid., 41-42. Vir die oneintlike gebruik van Kerk en liggaam van Christus verwys hy na S. Th. III, 7 en 8.

<sup>122</sup> Hy verwys o. a. na Sent. IV d. 4, 1, 4, ql. 3; d 20, 1, 4 ql. 1; IV Contra Gent., 76; S. Th. II—II, 147, 3; III, 67, 2 ad 2, III, 82, 1 ad 4 (ibid., 42).

<sup>123</sup> Ibid., 43-44, vgl. 160 noot 6.

<sup>124</sup> Ibid., 32-33, 63, 110-111.



meen dat hierdie onverbonde naas-mekaar-bestaan van die twee heterogene elemente soos dit by Scheeben voorkom, en in navolging van Scheeben by Feckes, Dieckmann, Kösters, Rademacher, Congar en andere, 'n tipiese simptome van die voorteologiese stadium is. Die Kerk word so uitmekaar geskeur en uit die dualisme kan nooit 'n omvattende kerkbegrip opgebou word nie. Geen wonder dat sommige al die gedagte uitgespreek het dat 'n omvattende begrip van die Kerk überhaupt nie moontlik is nie.<sup>125</sup> By al hierdie oorwegings domineer die heil van die enkeling die hele blikveld, en die kollektiewe heil word as iets sekondêrs beskou. Die “mistieke liggaam” word dan met Augustinus verkeerdelik op een lyn gestel met die wynstok en die ranke van Joh. 15. Die subjektiewe verlossing vorm die grond vir die solidaristiese grootheid, die liggaam van Christus. En omdat die subjektiewe verlossing van die enkelinge op die stand van genade berus, moes Augustinus en die teologie wat hom tot in ons tyd in die opsig slaafs navolg, onder *liggaam van Christus* die som van alle begenadigde en uitverkore enkelinge verstaan, “die dann, wenn sie der katholischen Hiërarchie sich unterstellen, den “Leib” der Kirche bilden, im andern Falle nur die “Seele”.<sup>126</sup> Indien hierby nog onthou word dat Augustinus onder Plato se invloed alleen die onsigbare vir die wesenlike gebou het, en die ervaarbare as minderwaardig aangevoel het, dan word dit duidelik waarom die eintlike liggaam van Christus vir Augustinus die onsigbare corpus van heiliges en uitverkorenes was. As Augustinus van *liggaam van Christus* spreek, bedoel hy juis nie die sigbare “liggaamlike” grootheid, die Kerk nie, maar die onsigbare “onliggaamlike” liggaam van uitverkorenes en regverdiges. “Als solcher ist er seit Abel schon vorhanden und gilt als civitas Dei peregrinans ... Dieser “unsichtbare Leib Christi” ist zugleich die ecclesia sancta, die ecclesia der persönlich gnaden- und liebeshaft mit Christus über die “Kollektiv-inkarnation” hinaus vereinten Menschen.”<sup>127</sup> Die sigbare Kerk en die sigbare sakramente het vir Augustinus minder waarde as die persoonlike eenheid met Christus. Vir die gewone populus van die sigbare Kerk het Augustinus nie veel gevoel nie. Vir hom is die eintlike volk van God die onsigbare volk wat met Christus verenig is deur die liefde en die genade. Dit is volgens Koster alleen omdat Augustinus by al hierdie beskouings van hom ook nog kerklik gedink het, dat hy nie soos die Reformatore later die onsigbare Kerk verabsoluteer en in kettery verval het nie. Tog het sy oorbeklemtoning van die heilsindiwidualisme en die Platoniese trek in sy denke 'n onsuiverheid by die onderskeiding tussen sigbare en onsigbare, reële en ideële Kerk in die hand gewerk wat ten grondslag lê aan alle ekklesiologiese kettery en wat tot vandag nog 'n gewigtige rol speel.<sup>128</sup>

Koster wil 'n teenwig vorm teen die moderne neiging om Augustinus in hierdie beskouings na te volg en op die wyse ekklesiologies heeltemal van die pad af te raak. Daarom wil hy oproep tot 'n verstaan van die Kerk as *volk van God* in die eerste plek, en hy wil terselfdertyd aantoon

<sup>125</sup> Ibid., vgl. 32-33, 67-68, 101 vlg., vgl. 117.

<sup>126</sup> Ibid., 54.

<sup>127</sup> Ibid., 57.

<sup>128</sup> Ibid., 57-64, vgl. 47.

dat Paulus met die uitspraak dat die Kerk die liggaam van Christus is, niks anders wil sê as wat reeds vervat is onder die benaming *volk van God* nie. Dit is maar net 'n uitdrukking wat Paulus aanwend, omdat dit die heiden-Christene meer sou aanspreek as die saaklike aanduiding *volk van God*, en omdat hy hulle terselfdertyd deur die visuele beeld van die liggaam wat aan hulle bekend was, die “Sozial-anlage” van die Kerk en sy verhouding tot Christus kon toon.<sup>129</sup> Hy wil die Kerk as 'n *Körperschaft* laat sien, en die woord *liggaam* is uitnemend geskik – selfs meer as die uitdrukking *volk van God* – om die klem juis te laat val op die *sigbaarheid*, die *ervaarbaarheid*, die *liggaamlikheid* van die Kerk.<sup>130</sup> Paulus bedoel volgens Koster allermens om in die beeld 'n aanduiding te gee van die lewensgemeenskap tussen Christus en die Kerk, asof hy vanuit die biologiese organisme-idee die Kerk as 'n “belebtes Werkzeug” van Christus sien op die wyse waarop die liggaam dit vir die siel is.<sup>131</sup> Daarom is dit ook verkeerd om die woord *liggaam* enigins in 'n letterlike sin te wil verstaan. Dit gaan vir Paulus om 'n sigbare, sosiale liggaam. Die byvoeglike naamwoord *mistiek* in die uitdrukking *mistieke liggaam* mag dan ook nie geneem word in die sin van *bonatuurlik-reëel*, sodat Paulus eintlik van 'n bonatuurlike, maar reële liggaam sou spreek nie. 'n Bonatuurlike liggaam is 'n onding. Paulus dink aan 'n bonatuurlike “Körperschaft”. Die byvoeglike naamwoord moet dus ook (vergelyk Deimel!) geneem word as 'n aanduiding van die oordragtelike sin.<sup>132</sup> In die uitdrukking *mistieke liggaam* gaan dit om die Kerk as 'n kollektiewe grootheid waarin die volk vooropstaan en die individueers in die tweede plek in aanmerking kom as lid van die volk (dus presies andersom as die Augustynse en moderne opvatting van die corpus Christi). Paulus verstaan onder die liggaam van Christus 'n gekonstitueerde sosiale liggaam, 'n volk wat in die doop en eucharistie verbind word tot 'n gemeenskap, “eine ganz bestimmte Gruppe, die in Ordnung und Frieden, wie ein Menschenleib, ihre Funktionen durch Einzelne als ihre dazu befähigten Glieder vollziehen soll (Rom. 12: 4 v.; 1 Kor. 12: 12 v.), eine Gruppe, die als die “Versammlung Gottes”, als das “Volk Gottes” und der “Leib Christi” neben den Getauften auch Episkopen und Presbyter und Diakone enthält, die also eine in sich gestufte, sakrale “Körperschaft” im eigentlichsten Sinne ist.”<sup>133</sup> Van hierdie geslote geheel is Christus die heel besondere Hoof (Kol. 1: 18, Ef. 1: 22-23), en deur die werking van die “liggaam” met sy organe word aan die enkeling binne die liggaam die Gees van Christus meegedeel. Die objek van die verlossing is daarby nie die enkeling in die eerste plek nie, maar die volk in sy geheel. Die enkeling ontvang die heil altyd in verband met die geheel waarvan hy 'n lid is, nie as 'n op sigself staande enkeling nie. Dit is die heilskollektiwisme van die Skrif wat lynreg teenoor die heilsindiwidualisme van Augustinus en sy navolgers staan. “Koster wil die weg aandui waarlangs hierdie heilskollektiwisme in die ekklesiologie gehandhaaf kan word.

Hy vind die weg in die konsekwente onderskeiding tussen *Einzelperson*

---

<sup>129</sup> Ibid., 39.

<sup>130</sup> Ibid., 149.

<sup>131</sup> Ibid., 150.

<sup>132</sup> Ibid., 35-36.

<sup>133</sup> Ibid., 51.

en *Gliedperson*,<sup>134</sup> tussen die enkeling as begunadigde en die enkeling as lid van die volk van God (afgesien van die vraag na die stand van genade waarin hy verkeer), of ook: tussen die lidmaatskap aan Christus en aan die Kerk.<sup>135</sup> Hierdie onderskeiding sien hy die duidelikste vasgelê in die Thomistiese leer van die sakramentele karakter. Naas die feit dat Thomas met Augustinus in 'n oneintlike sin oor die Kerk handel in sy leer van die *gratia capitis*, staan immers die feit dat Thomas ook in 'n eintlike sin oor die Kerk spreek. Thomas fundeer dan sy ekklesiologie op 'n gegewe wat ook reeds by Augustinus voorkom, maar deur hom nie ten volle benut is nie. Dit is die sakramentele karakter as “objektiv-sachlich heiligende Prinzip” enersyds, en as “Stufungs- und Gliederungsprinzip der Kirchengemeinschaft in sich selbst” andersyds.<sup>136</sup> Thomas het volgens Koster die sakramentele karakter as die ware subjektiewe prinsipe vir die opbou van die ekklesiologie beskou, en dit het hom 'n uitnemende middel in die hand gegee om die eensydige heilspersonalisme te oorwin. Die heilspersonalisme wat egter sedert die vyftiende eeu opgekom het en vergiftigend op die ekklesiologie ingewerk het,<sup>137</sup> het hierdie waardevolle ekklesiologiese beginsel van Thomas in die vergetelheid laat raak. Scheeben erken wel nog die betekenis van die karakter, maar sy teologie is so sterk deursuur met die heilspersonalisme, dat hy uiteindelik tog maar weer op voetspoor van Augustinus Christologie en ekklesiologie vermeng en dus nie doeltreffend tussen *Glied- en Heilseinzelperson* kan onderskei nie.<sup>138</sup>

Volgens Koster is dit die verdienste van Thomas dat hy die priesterskap van Christus as die vernaamste element van sy Hoofskap verstaan het. Daarmee het hy 'n sintetiese beginsel vir die opbou van die ekklesiologie verkry. As Priester deel Christus die genade aan die enkeling as “Heilseinzelperson” mee, en as Priester laat Hy in die sakramentele karakters die lidmate van die Kerk ten volle of gedeeltelik aan sy eie Priesterskap deelneem. Op hierdie wyse is die weg geopen om die sakramentele karakter te sien as die grond van die kultiese heiligheid van die Kerk. Dit vat almal wat die karakter ontvang, saam as lede van een sakrale grootheid, en is terselfdertyd die geskikte middel om die rangordening in die Kerk daar te stel, omdat die verskil in sakramentele karakters (doop, konfirmasie, priesterskap) die Kerk innerlik in 'n rangorde indeel.<sup>139</sup> Indien Augustinus reeds hierdie moontlikhede wat in die sakramentele karakter opgesluit lê, besef het, en die inlywing by Christus deur die karakter doeltreffend onderskei het van die inlywing by Christus deur die genade, sou heelwat in die ekklesiologie anders gewees het.<sup>140</sup> Omdat Thomas dit wel gebruik, was hy in staat om die Bybelse heilskollektiwisme te handhaaf, want Thomas leer dat die heil slegs in verbinding met die sakramentele karakter ontvang word, selfs al is dit die doop van begeerte wat die karakter meedeel. Die enkeling ontvang die heil dus steeds as *Gliedperson* omdat die sakramentele karakter hom stempel tot lid van die

---

<sup>134</sup> Ibid., 51-53.

<sup>135</sup> Ibid., 53, 93.

<sup>136</sup> Ibid., 44/45.

<sup>137</sup> Ibid., 45.

<sup>138</sup> Ibid., 46.

<sup>139</sup> Ibid., vgl. 44 vlg.

<sup>140</sup> Ibid., 47.

“Körperschaft”, die Kerk.<sup>141</sup> Vanuit hierdie gesigspunt is die liggaam van Christus dan nie meer die somtotaal van individuele verlostes nie, maar “*das auf Grund der sakramentale, Charaktere begründete und durch sie gestufte und gegliederte Personenganze oder Heilskollektiv, insofern es sich nach den Weisungen des Stellvertreters Christi leiten lässt.*”<sup>142</sup>

Koster wil egter baie duidelik beklemtoon dat dit hom nie te doen is om die heilspersone te degradeer nie, maar slegs om aan te toon dat daar onderskei moet word tussen individuele en kollektiewe heil. Die kollektiewe heil het 'n eie doel, die onderlinge gemeenskap, en op aarde vervul dit terselfdertyd die funksie van 'n middel wat heenlei tot die persoonlike heil. Op die wyse bly daar steeds 'n verband tussen die twee, en daar is selfs 'n mate van ineenvloeiing, byvoorbeeld wanneer die tradisie by Paulus naas die idee van die liggaam as “Körperschaft” ook die liggaam as verbondenheid met Christus ontdek.<sup>143</sup> Die twee dinge moet egter onderskei word, die alleen-heerskappy van die heilsindiwidualisme moet ontken word, en die Kerk moet gesien word as 'n gemeenskap wat terwille van die gemeenskap 'n doel in homself is, en nie net 'n middel in diens van die persoonlike heil nie. Die genade as prinsipe van die individuele heil is nie gemeenskapsbouend nie, maar stel die geredde indiwidue gemeenskapsloos naas mekaar. Egte gemeenskap is alleen gegee by die gemeenskaplike verbondenheid tot een “Körperschaft” deur die sakramentele karakter.

Naas die sakramentele karakter stel Koster die charismata as tweede sosiale prinsipe. Weliswaar besit die charismata nie *konstitutiewe* waarde vir die Kerk nie, maar dit het *integrerende* waarde. Die charismata lê op die terrein van die werkorde van die Kerk wat op die synsorde volg. Die synsorde van die Kerk is die gekonstitueerd-wees tot een “Körperschaft” deur die sakramentele karakter. Die charismata word daaraan toegevoeg en dien tot die omvorming van die wêreld deur diens aan die naaste.<sup>144</sup>

Omdat die Kerk op hierdie wyse as gemeenskap 'n doel in homself is, kan dit nie maar net as 'n middel in diens van die persoonlike heil verstaan word nie, maar dit is “*zuallererst die Gemeinschaft für den sozialen unveränderlichen Kult des Priestertums Christi, der erst in Hinsicht auf den Einzelnen und unter der Voraussetzung der rechten sittlichen Disposition bei ihm heilsvermittelnd sein kann, nicht aber sein musz.*”<sup>145</sup> Of die indiwidu in die Kerk dus tot die persoonlike heil kom, is nie bepalend vir die wese van die Kerk nie. Die *genade* kan vir hom nie 'n maatstaf wees waarvolgens die al of nie toebehoort aan die Kerk bepaal word nie. Slegs die doop lyf by die Kerk in. Wie die deel-hê aan die genade die bepalende faktor vir die lidmaatskap aan die Kerk maak, werk in die rigting van die Donatisme en die Zwingliaanse ekklesiologie.<sup>146</sup> Vandaar kan Koster sê dat die verhouding tot Christus nie die wese van die Kerk uitmaak nie, maar dat die verhouding tot Christus voortvloei uit die wese van die Kerk.<sup>147</sup>

---

<sup>141</sup> 141 Ibid., 53.

<sup>142</sup> Ibid., 54.

<sup>143</sup> Ibid., 55-56; 64-65.

<sup>144</sup> Ibid., 130-131.

<sup>145</sup> Ibid., 132. <sup>146</sup> Ibid., 129. <sup>147</sup> Ibid., 126.

<sup>146</sup> Ibid., 129.

<sup>147</sup> Ibid., 126.

Aan alles word dit duidelik: Koster wil in 'n skerp reaksie teen die “onbevredigende” bepaling van die verhouding van die mistieke liggaam tot die Kerk die knoop gewelddadig deurbak. Die Kerk en die mistieke liggaam is een en dieselfde grootheid, en dan ook nie maar in die sin dat dit twee aspekte van dieselfde saak is nie. Dit is vir hom 'n verskeuring van die Kerk om die mistieke liggaam as 'n onsigbare, innerlike “aspek” naas die sigbare, hiërargiese Kerk te sien. Volgens sy beskouing gaan dit glad nie om iets onsigbaars en innerlike nie. Mistieke liggaam en Kerk is één en dieselfde: 'n sigbare, hiërargiese, sosiale gemeenskap. Nie een van die twee begrippe moet in die eerste plek vanuit die deelname in die heil verstaan word nie. Dit gaan om 'n “Körperschaft” wat in die wêreld aanwesig is, bepaalde lede het, bepaalde werkinge verrig en konkreet en tasbaar voor ons staan. Dat daar in die benaming *liggaam van Christus* 'n bepaalde verhouding tot Christus vervat is, ontken Koster nie, maar die verhouding is nie in die eerste plek 'n heilsverhouding nie. Dit is 'n arbeidsverhouding, 'n “Tatgemeinschaft”, soos Christus se eie mensheid in 'n werkgemeenskap met die Persoon van die Woord getree het – natuurlik met die verskil dat Christus se mensheid hipostasies met die Woord verenig was, en die Kerk nie.<sup>148</sup> Dieselfde inhoud het ook die benaming *bruid van Christus* vir hom. Dit laat ook die Kerk sien as “freienwähltes, personhaftes, messianisch-priesterlich beschenktes körperschaftliches Werkzeug im Dienst des Heilswirkens Christi.”<sup>149</sup>

\* \*  
\*

Dit lei geen twyfel dat Koster die bedoeling het om terug te keer na die ekklesiologiese “ou paaie” van Rome nie. Soos hy hom die Kerk voorstel, is dit die *societas perfecta*, die Kerk van Bellarminus en die apologetiese ekklesiologie sedert die Reformasie. Daarom kan die benaming *liggaam van Christus* vir hom nooit 'n definisie van die Kerk wees nie, omdat dit 'n beeld bevat waarvan die inhoud veel eksakter uitgedruk kan word in die saaklike naam *volk van God*. Soos hy dit interpreteer, is die benaming *liggaam van Christus* “ein Name der Kirche unter vielen andern, nichts mehr und nichts weniger.”<sup>150</sup> Die mistieke liggaam is die hiërargiese (Roomse) Kerk, in soverre die Kerk 'n sigbare, geordende liggaam is.

Met hierdie standpunt kom Koster in 'n tyd van baie verwarring op die gebied van die ekklesiologie die problematiek van die Rooms-Katolieke siening op die Kerk drasties onder die aandag bring. Hy worstel met die probleem genade – Kerk. In sy formulering van die verskil tussen 'n ekklesiologie wat op homself kan staan sonder om vervorm te word deur die idee van die persoonlike heilsbesit en 'n ekklesiologie wat gebaseer is op die idee van die deelname in die genade, stel hy ons vierkant voor 'n eeu oue worsteling in die Rooms-Katolieke ekklesiologie. Dit is die probleem om twee wesensvreemde en vyandige beginsels binne een en dieselfde sisteem saam te vat en albei as normatief te laat geld: die dogmatiese en

---

<sup>148</sup> Ibid., 150.

<sup>149</sup> Ibid., 151.

<sup>150</sup> Ibid., 122.

die historiese.<sup>151</sup> Wat Koster in Augustinus laak, is die oorheersing van die dogmatiese element, die heil in Christus. Wat hy by Thomas aangryp, die idee van die sakramentele karakter, is 'n middel om die Kerk te kan teken as 'n sigbare, hiërargiese grootheid waarin mense as volwaardige lidmate opgeneem kan wees sonder dat hulle noodwendig deel hoef te hê aan die heil. Hierdie visie op die Kerk is die enigste wat rymbaar is met die historiese element in die Rooms-Katolieke ekklesiologie die histories-geworde Kerk van Rome is sonder meer die ware Kerk van Christus. Dan is die primêre verbondenheid wat die Kerk met Christus het, - nie meer die heilsverbondenheid nie, maar die werkverbondenheid. Die Kerk bied die heil aan. Die Kerk sit in die aanbieding van die heil die werk van Christus voort. Daarom is die hoogste omskrywing van die Kerk waartoe Koster kan kom, dat dit primêr die gemeenskap is wat gestig is terwille van die onveranderlike kultus van die Priesterskap van Christus, "der erst in Hinsicht auf den Einzelnen und unter der Voraussetzung der rechten sittlichen Disposition bei ihm Heilsvermittelnd sein kann, nicht aber sein musz."<sup>152</sup> In hierdie uitspraak van Koster het ons 'n duidelike keuse vir 'n kerkbegrip wat ruimte laat vir die priesterlike funksie van die Rooms-Katolieke Kerk en vir die *ubi Petrus, ibi ecclesia*. Die heil mag hier nie normatief wees nie, want dan sou die kerkbegrip "oneintlik" word, oneintlik omdat dit hom nie laat inbind onder die historiese beginsel nie. Waar Augustinus en Thomas gespreek het oor die Kerk vanuit die wonderlike oorfloed van die genade van Christus, vanuit die misterie van die heil, daar oordeel Koster dat hulle nie oor die Roomse Kerk sonder meer gespreek het nie. En Koster het gelyk. As Thomas sê: "Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus omnes iusti, quilibet autem iustus est quasi membrum hujus capitis",<sup>153</sup> dan is hierdie ecclesia waarvan Thomas praat die Kerk van die genade, nie ipso facto die Kerk van Petrus nie. Natuurlik is dit dan moontlik om via die sakramentele aard van die heil 'n verband te lê tussen Petrus en die genade, maar Petrus word dan middel en alleen die genade is normatief vir wat Kerk kan heet. Om die primaat van die middel en daarmee saam die historiese element in die ekklesiologie te red, moet Koster kies vir 'n ekklesiologiese beginsel wat ook by Thomas aanwesig is, die sakramentele karakter, en hy wil die Rooms-Katolieke Kerk in beskerming neem teen die verwoestende mag van die genade. 'n Mens kan intussen nie aan die indruk ontkom dat dit in 'n seker sin willekeurig is om een element uit Thomas se ekklesiologie na vore te haal en as die *beheersende* element voorop te stel nie. Waar Grabmann, Kappeli, Geiselmann, Congar en andere juis die genade as die beheersende element in die ekklesiologie van Thomas voorop kon stel, is dit tog enigszins 'n vreemde stelling dat hierdie beheersende element náás Thomas se eintlike ekklesiologie lê. Dit is egter wel waar dat die twee elemente by Thomas in dieselfde sin met mekaar in spanning staan as wat dit reeds by Augustinus die geval was. Enersyds is die genade die normatiewe

---

<sup>151</sup> Vgl. Inleiding, p. 10 vlg.

<sup>152</sup> Koster, a. w., 132.

<sup>153</sup> In Col. 1, 24, (6) aangehaal, Mitterer, a. w., 352.

beginsel, andersyds is die historiese Katolieke Kerk dit. Thomas wat wil dink vanuit die genade, is ook die teoloog wat die pouslike primaat dogmaties wil formuleer.<sup>154</sup> Koster kies vir die ekklesiologie die laaste rigting. Deur hierdie keuse wil hy die spanning tussen die elemente verbreek, en 'n bevredigende oplossing vir die ekklesiologie daarstel.

Op hierdie wyse sluit Koster egter die Kerk volkome in homself op Alles wat die empiriese syn van die Kerk transendeer, moet buite rekening gelaat word by die bepaling van wat die Kerk is. Vir Möhler dit nog moontlik om te sê dat by Luther die wesenlike in die Kerk feit dat die Kerk die *communio sanctorum* is, "recht lobenswerth bezeichnet ist." Vir Möhler was dit nog moontlik om te sê dat die slegtes, ongelowiges en skynheiliges in die Kerk tot niks anders in staat is as om die Kerk van Christus te benadeel nie. "Was an ihnen liegt, thun sie ja gerade Alles, die Kirche zu zerreißen, niedrigen Leidenschaften zu opfern, zu beflecken, und dem Hohn und Spott ihrer Feinde preiszugeben."<sup>155</sup> Koster kan hierdie elemente nie meer ekklesiologies verwerk nie. Vir hom is dit alles nie wesenlik vir die Kerk nie. Dit is geen wonder Karl Adam in 'n vurige protes Koster juis op hierdie punt aangeval het nie. Hy vra waar Koster die moontlikheid vandaan haal om so skerp teen die heilspersonalisme te velde te trek en dit 'n vergiftigende element in die ekklesiologie te noem. Indien die heil van siele tog die bestaansgrond van die Kerk is, en die heil alleen opkom uit die heilsverhouding tot Christus, dan is die diepste wese van die Kerk tog sy verhouding tot Christus.<sup>156</sup> Die genade is die wesenlike van die Christendom en hoe kan dit dan vergiftigend vir die ekklesiologie heet? "Koster wird sich an dieser Frage die Finger blutig ritzen."<sup>157</sup> Volgens Adam kan Koster in sy ekklesiologie niks anders bereik as 'n "aufgetürmte Körperschaft" sonder 'n wesensnoodwendige verband met die heil nie. Koster gaan dan nog daarby uit van die gedagte dat hy op hierdie wyse aan die onderlinge gemeenskap in die Kerk reg kan laat geskied. Dit is egter juis die teendeel van gemeenskap. Dit is tog die konstante leer van die Vaders en van Thomas dat die genade en die liefde alleen werklike gemeenskap daar kan stel.<sup>158</sup>

Hierdie standpunt van Koster was alleen moontlik omdat hy die mistieke liggaam laat saamval met die strydende Kerk, wat vir hom die Kerk in strikte sin is. Ook hierteen maak Adam en Eichinger beswaar, en haal die *Catechismus Romanus* aan waarin duidelik geleer word dat die Kerk uit twee dele bestaan, die triomferende en die strydende Kerk.<sup>159</sup> Die onderskeiding tussen Kerk in oneintlike en Kerk in strikte sin tree

<sup>154</sup> Oor die verskillende elemente in die ekklesiologie van Thomas, vgl. Grab a.w., 83 vlg.; Congar, *L'idée Thomiste de l'Église, Esquisses*, 59 vlg., 78 vlg.

<sup>155</sup> Möhler, *Symbolik*, par. 49, 425.

<sup>156</sup> K. Adam, *Ekklesiologie im Werden? Kritische Bemerkungen zu M. D. K Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart*, Theol. Ouartelschrift 1941, 147, 149.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 158, 159. Vgl. ook J. Eichinger in sy resensie op Koster, *Wissen und Weisheit*, VIII, 1941, 108.

<sup>159</sup> Adam., a. w., 162; Eichinger, 1. c., 108.

volgens hulle dus na vore as 'n willekeurige onderskeiding wat deur Koster self ontwerp is.<sup>160</sup>

Billikheidshalwe moet ons egter daarop wys dat Koster nie sonder meer die deelname aan die genade as onbelangrik vir die lidmaatskap aan die Kerk behandel nie. Hy deel immers die lede van die Kerk in in *Vollglieder* en *Teilglieder*. Die *Vollglieder* is dan person wat nie net deur die doop in die Kerk ingelyf is nie, maar ook persoonlik aandeel aan die heil ontvang het in die kollektiewe verband van die Kerk. Daarby blyk dit ook uit die formulering van Koster dat dit nie net mense hoef te wees wat nog in die lewe vertoef nie, maar dat dit ook van mense geld wat gedurende hulle lewe aan hierdie vereistes voldoen het, en nou in die heerlijkheid verkeer.<sup>161</sup> Dit is dus duidelik dat Koster nie bedoel om die hele triomferende Kerk uit te sluit nie. Die vraag is egter net hoe Koster daarby uit kan kom om die persoonlike deelname aan die heil op 'n bepaalde punt in te skakel en te onderskei tussen *Voll-* en *Teilglieder* by mense wat almal die sigbare lidmaatskap aan die Rooms-Katolieke Kerk besit. Uitgaande van sy ekklesiologiese beginsel, is dit volkome inkonsekwent. Buitendien laat hy die Kerk so tog bokant homself uitgryp, en reken 'n deel van die triomferende Kerk tot die Kerk in eintlike sin, wat in stryd is met sy hele betoog.

Koster het immers alle moontlikheid om die triomferende deel van die Kerk tot die mistieke liggaam of die Kerk in eintlike sin te reken, afgesny deur te beklemtoon dat die vernaamste punt wat tot uitdrukking gebring word in die benaming *mistieke liggaam* juis die sigbaarheid van die Kerk is. Daarmee is die sigbaarheid verhef tot 'n wesenlike kenmerk van die Kerk, sodat daar nie van Kerk gepraat kan word waar die sigbaarheid ontbreek nie. Adam trek heftig te velde teen hierdie sin wat aan die woord *liggaam* in die gebruik wat Paulus daarvan maak, toegeskryf word, en hy meen dat Koster daarmee die *beeld*-karakter van die spreke van Paulus waarvoor hy so pleit, self verlaat en die woorde letterlik opneem.<sup>162</sup> Soiron maak die opmerking dat dit geen wonder is dat Koster vanuit hierdie opvatting oor die betekenis van die woord *liggaam* kritiek kan lug teenoor die leer van Paulus en veral van Augustinus soos dit nog nooit tevore plaasgevind het nie.<sup>163</sup>

'n Verdere beswaar teen die idees van Koster raak die vraag na die verhouding van die enkeling en die gemeenskap in die Kerk. Vir Koster is die genade steeds iets individueels, en waar die Kerk vanuit die genade verstaan word, moet dit noodwendig daarop uitloop dat in 'n soort heilsindividueelisme verval word, waarin die Kerk dan gesien word as die somtotaal van individuele gereddes. Hy wil die Kerk daarteenoor as 'n "Heilskollektiv" verstaan, waarin dit nie om die heil van die individu gaan nie, maar om die heil van die geheel. Daarby kan die heil van die

<sup>160</sup> Ook Fortmann, *Kroniek van de Dogmatiese Theologie*, Nedl. Kath. Stemmen 41, 1941-1945, 93 n. 19. moet tog by alle waardering wat hy vir die werk van Koster het, opmerk dat hy Thomas se ekklesiologie te "geflatterd" daarstel. Thomas ken volgens Fortmann nie die onderskeiding tussen die Kerk in eintlike en oneintlike sin nie.

<sup>161</sup> Vgl. Koster, a. w., 93.

<sup>162</sup> Vgl. Adam, a. w., 155.

<sup>163</sup> Soiron, a. w., 22.



indiwidu dan ingesluit wees, maar dit hoef nie die geval te wees nie. Wie die gedagtegang van Koster egter noukeurig volg, kan nie ontkom aan die idee dat die “kollektiewe heil” waarvan hy praat, slegs beteken dat die heil ’n *kollektiewe inbedding* in die sakrale ruimte van die strydende Kerk het, en nie dat dit iets kollektiefs is waarin vele daadwerklik gemeenskaplik deel nie. ’n Mens kan Adam goed begryp wanneer hy in ’n drastiese protes uitroep dat in hierdie beskouings van Koster werklik niks meer van die gees van Paulus op te merk val nie.<sup>164</sup>

Koster sien die genade deurgaans as “eigenpersönliches Heilsprinzip”<sup>165</sup> waardeur mense nie in ’n ware gemeenskap met mekaar gebring word nie, maar eerder geïsoleerd naas-mekaar te staan kom. Dit kan vir hom hoogstens tot „solidarisme” lei, waarin die heil van die enkeling tog die leidende gedagte bly. Uit die staanspoor dra hy dus die teenstelling tussen kollektiewe en individuele heil in sy beskouings in, en dit lei hom daartoe om in die kollektiewe heil die deelname van die indiwidue aan die heil as iets toevalligs en van bykomstigs aard te sien. Vanuit hierdie standpunt beskou, is daar natuurlik ’n sterk heilspersonalistiese element in die teologie van Augustinus, Thomas en in navolging van hulle, die moderne corpus-Christi-teologie. Die Kerk word daar immers, soos die vorige deel ons laat sien het, verstaan vanuit die deelname aan die heil van Christus. Al is dit ook so dat hulle handhaaf dat die Kerk vóór die afsonderlike lede bestaan, en dat die heil ’n inherente kollektiwiteit besit, dan wil dit nog nie sê dat die heil van die enkeling vir hulle nie van die grootste belang is by die opbou van die kerkbegrip nie. Die mistieke liggaam bestaan vir hulle *de facto* uit die somtotaal van individuele begenadigdes, die *communio sanctorum*, al bestaan die liggaam *de jure* vóór die afsonderlike lede, ja selfs in die inkarnasie. Dat Koster hierop gewys het, is ’n verdienste van sy werk. Die vraag is egter of wat hy in die plek daarvan stel, in staat is om ’n volwaardige ekklesiologie op te bou. Dat Koster nie heeltemal tot helderheid gekom het oor die laaste verhouding van die Kerk tot die genade nie, blyk reeds daaruit dat hy by die indeling van die lede in *Voll-* en *Teilglieder* tog náás die sakramentele karakter die heil as konstitutiewe prinsipe vir die ekklesiologie in rekening moet bring.

Ten slotte is dit egter ook om ’n ander rede duidelik dat Koster met die sakramentele karakter nie ’n volledige Rooms-Katolieke ekklesiologie kan lewer nie. Hy wil naamlik ’n ekklesiologie opbou waarin die sigbare, hiërargiese Roomse Kerk soos dit vandag bestaan, met al sy fasette opgevang sal wees. Die definisie wat hy van die corpus Christi gee, is dan ook volkome in ooreenstemming met dié bedoeling: “das auf Grund der sakramentaler Charaktere begründete und durch sie gestufte und gegliederte Personenganze oder Heilskollektiv, insofern es sich nach den Weisungen des Stellvertreters Christi leiten lässt.”<sup>166</sup> Nou is dit egter

<sup>164</sup> Adam., a. w., 157. In teenstelling tot hierdie oordeel van Adam gee J. B. W. M. Möller, *De Kerk van Christus (Mysterie van Licht II)*, 's-Gravenhage, 1942, 76 vlg., 80 vlg., Koster volkome gelyk. Vgl. ook sy *De Apostolische Kerk (Mysterie van Licht III)*, 's-Gravenhage, 1944, 251 vlg.

<sup>165</sup> Koster, a. w., 44, 60, 130 ens.

<sup>166</sup> Koster, a. w., 54.

begryplik dat die sakramentele karakter as aansluiting aan die Priesterskap van Christus 'n hiërargies-geordende “priester-volk” daar kan stel, maar waar Koster die regverdiging kry vir die toevoeging van die primate van die pous aan hierdie geordende grootheid, is nie duidelik nie. Uit die sakramentele karakter kan dit in elk geval nie afgelei word nie. Volgens die Rooms-Katolieke leer is die primate van die pous nie op die Priesterskap van Christus nie, maar op die Koningskap van Christus gebaseer. Karl Adam meen dat Koster self hierdie swakheid van sy stelsel ingesien het, en daarom naas die karakter as die konstitutiewe prinsipe die charismata as integreerende prinsipe wil stel. Dit is egter nie in ooreenstemming met die tradisie en die aktuele leerverkondiging om die primate so “charismaties” te fundeer nie, en daarom val Koster ook onder die oordeel dat hy maar net 'n “Teilaspekt” van die Kerk na vore bring, nie die geheel nie.<sup>167</sup> As Koster op hierdie wyse dus nie in staat is om die biskopsamp en die primate van die pous voldoende te fundeer nie, is dit vir hom moeilik om duidelik te maak dat sy corpus Christi die Rooms-Katolieke Kerk is, tensy hy apologetiese stof gaan byhaal. 'n Laaste woord oor die ekklesiologie sal ook Koster dus nie kan spreek nie.

---

<sup>167</sup> Vgl. Adam., a. w., 152; E. Pryzwara, *Theologie der Kirche* (Ekklesiologie), 331.

## HOOFSTUK II

### CORPUS CHRISTI AS DIE SIGBARE ROOMS-KATOLIEKE KERK

#### Die ensikliek “Mystici Corporis” en die ekklesiologiese sintese

Op 29 Junie 1943, te midde van die verwoesting van die Tweede Wêreldoorlog, verskyn die ensikliek “Mystici corporis Christi” van Pous Pius XII. Blykbaar was die herderlike besorgdheid van die pous oor die ontwikkeling van die gedagtes rondom die mistieke liggaam so groot, dat selfs die abnormale omstandighede hom nie daarvan weerhou het om ’n ensikliek met so ’n sterk teologiese karakter te laat verskyn nie.<sup>1</sup> Al paar hy ook allerlei vertroosting aan die uiteensetting van wat onder die mistieke liggaam van Christus verstaan word, die hoofdoel van die ensikliek is tog die teregwysing van diegene wat allerhande “minder akkurate” en selfs “volkome valse” menings insake hierdie materie daarop nahou en onder die gelowiges versprei. Die wyse waarop Pius XII egter in die ensikliek te werk gaan, was aanleiding daartoe dat dit in die Katolieke wêreld van alle kante met entoesiasme en blydskap ontvang is. Eerstens was diegene wat in die voorafgaande tyd reeds die wens uitgespreek het dat die kerklike outoriteite in die verwarrende veelheid van gedagtes en praktyke wat in die nuwe tyd rondom die corpus-Christi-idee gesentreer was, ’n beslissende woord moet spreek,<sup>2</sup> verheug daaroor dat die woord eindelijk gespreek is. Tweedens het egter ook diegene wat die mistieke interpretasie van die corpus Christi handhaaf, die ensikliek met entoesiasme begroet, omdat hulle in ’n sekere sin kon voel dat die pous hulle grotendeels gelyk gee. Terwyl die eerste groep veral die teregwysende karakter van die ensikliek verwelkom het, kon die tweede groep daarop wys dat die ensikliek nie sonder meer standpunt inneem teen die gegrepenheid van die jonger generasie deur die idee van die corpus Christi, en in die gees van Koster of Deimel alleen maar ontsporing in die mistieke interpretasie van die corpus Christi ontdek nie.

In meer as een opsig neem die ensikliek inderdaad ’n middeposisie in tussen die mistieke interpretasie en die radikale kritiek daarop waarmee ons in die vorige hoofstuk kennis gemaak het. Reeds die feit dat die pous nie die goeie reg van die huidige entoesiasme vir die corpus-Christi-idee bestry nie, maar veeleer die benaming *mistieke liggaam van Christus* die

---

<sup>1</sup> Vgl. Ensikliek, 8 (Ons verwys steeds na die nummers van die alinea's soos dit in die Latynse teks, *Acta Apostolicae Sedis* XXXV, 1943, 193-248 voorkom, en deur S. Tromp in die serie *Textus et Documenta* van die Universitas Gregoriana, 26, Rome, 1943, 7-66, oorgedruk is.)

<sup>2</sup> Vgl. in die verband M. Kassiepe, *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart*,<sup>1</sup> Würzburg, 1940, 25-26, en Gröber, *Skrywe*, par. 17.

edelste, voortreflikste en goddelikste uitdrukking “ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam”<sup>3</sup> noem, toon dat hy wil meegaan met die vernuwing van die kerklike bewussyn wat sedert die Eerste Wêreldoorlog oor die Katolisisme gevloei het.<sup>4</sup> Hierdie tendens is ook aan verskillende ander dinge merkbaar, byvoorbeeld aan die neiging om die gelowiges elkeen persoonlik in te skakel in die sending van die Kerk en deel te laat neem aan die opbou van die Kerk, en hulle op hierdie wyse te laat voel dat die Kerk nie maar net iets is wat bo-oor hulle staan nie, maar iets waaraan hulle elkeen persoonlik in verantwoordelikheid en liefde verbonde moet wees. Dit blyk verder daaruit dat die pous, verre daarvandaan om met Koster ’n byna genadelose kritiek op die ekklesiologie van Augustinus uit te oefen, Augustinus verskillende kere met groot waardering aanhaal, en in die loop van sy uiteensetting hom van verskillende terme wat in die mistieke interpretasie ’n gewigtige rol gespeel het, bedien.

Maar aan die ander kant word daar, selfs met gebruikmaking van dieselfde terme as die teoloë van die mistieke interpretasie, tog ’n leer oor die liggaam van Christus voorgedra wat in die eerste plek daarop bereken is om die dwalinge van die mistieke interpretasie af te wys, met die gevolg dat daar op die sentrale punt ’n verskil tussen die ensikliek en die mistieke interpretasie aan die lig kom: waar die Kerk dáár vanuit die mistieke eenheid met Christus in liefde en genade verstaan is, word die weg ten enemale deur die pous afgesweer. In soverre as die pous radikaal kies vir ’n benadering van die Kerk, nie vanuit die onsigbare eenheid met Christus deur die genade nie, maar vanuit die sigbare, histories-gegewe Rooms-Katolieke Kerk, staan hy lynreg teenoor die diepste motiewe van die ekklesiologiese vernuwing na 1918, en beweeg in die rigting van Bellarminus en Koster. Tog sal ons ook weer hier moet aantoon dat die pous die eensydighede van Koster wil vermy en daarmee beweeg in die rigting van ’n sintese van die dogmatiese en historiese grondvorme van die ekklesiologie soos dit in die mistieke interpretasie en die posisie Bellarminus-Koster respektiewelik tot openbaring kom.<sup>5</sup>

Die uitgangspunt van die ensikliek en die spil waarom die verdere uiteensetting draai, is *die onvoorwaardelike gelykstelling van die mistieke liggaam en die Rooms-Katolieke Kerk*.<sup>6</sup> Die mistieke liggaam is nie ’n onsigbare genadegemeenskap in onderskeiding van, of selfs in teenstelling tot, die sigbare Rooms-Katolieke Kerk nie; dit is selfs nie eers net ’n bepaalde aspek, en dan met name nie die onsigbare aspek van die Kerk nie.<sup>7</sup> Mistieke liggaam en Rooms-Katolieke Kerk is een en dieselfde grootheid.

---

<sup>3</sup> Ens., 13.

<sup>4</sup> Vgl. C. Feckes, *Der Ertrag der Enzyklika “Mystici Corporis Christi” für eine Theologie der Kirche, Theologie und Seelsorge*, Maart 1944, 3-4.

<sup>5</sup> Wehrung spreek daarom van ’n deurvoering van die beginsel van die complexion oppositorum in die ensikliek, vgl. *Die Kirche als Herrenleib, Bemerkungen zu einem Kommentar zur Enzyklika Mystici Corporis Christi*, Theol. Literaturzeitung, 1950, 79.

<sup>6</sup> Ens., 13, 92.

<sup>7</sup> Vgl. Bouyer, a. w., 314.

Die gewig van hierdie identifikasie kan moeilik oorskat word. Op die oog af lyk dit miskien asof dit reeds voltrek is deur die teoloë van die mistieke interpretasie. Ook hulle stel tog die mistieke liggaam en die Rooms-Katolieke Kerk soms gelyk, en niemand van hulle, selfs nie diegene wat 'n onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die Kerk wil invoer, dink daaraan om te ontken dat die Rooms-Katolieke Kerk in elk geval die mees volkome realisering van die mistieke liggaam op aarde is nie. Tog is die verskil tussen hulle siening en die van die ensikliek van ingrypende betekenis. Vir hulle is die mistieke liggaam nog iets wat wesenlik 'n ander aard het as die Roomse Kerk, al val dit geheel of gedeeltelik daarmee saam. Die mistieke liggaam is vir hulle die gemeenskap van diegene wat aan Christus en onderling deur die deelname in die genade van Christus en die Heilige Gees saamverbind is tot een lewende organisme. A posteriori moet dan uitgemaak word dat hierdie mistieke liggaam saamval met die Rooms-Katolieke Kerk, hoe hierdie "saamval" dan ook gedink word. Die ensikliek neem daarenteen a priori die standpunt in dat die mistieke liggaam niks anders is as die sigbare Rooms-Katolieke Kerk nie. Daarmee verdwyn die moontlikheid dat die mistieke liggaam 'n gemeenskap kan wees wat óf groter óf kleiner as die Rooms-Katolieke Kerk is, en alle pogings om 'n versoening te bring tussen die genadegemeenskap van die mistieke liggaam en die sigbare Rooms Kerk word onnodig.

In 'n uitvoerige studie het Albert Mitterer die leer van die mistieke liggaam by Thomas van Aquino en die ensikliek "Mystici Corporis" vergelyk.<sup>8</sup> Hy lê veral klem op die ontwikkeling wat die ekklesiologie na aanleiding van die ketterse dwalings sedert die tyd van Thomas ondergaan het, en heg in die eerste plek groot gewig aan hierdie identifikasie van die mistieke liggaam en die Roomse Kerk as die vernaamste punt van vooruitgang sedert die tyd van Thomas. Volgens hom leer Thomas nog dat daar twee groothede is wat aanspraak kan maak op die titel *mistieke liggaam van Christus*: enersyds die sigbare Rooms-Katolieke Kerk, maar andersyds die sogenaamde *mistieke liggaam van die Kerk* wat vir Thomas bestaan uit die somtotaal van diegene wat in die genade van Jesus Christus deel.<sup>9</sup> Hoever die twee ook mag saamval, saaklik is dit twee onderskeie groothede. Die "una persona mystica" van Thomas bestaan uit Christus, die Hoof, tesame met die somtotaal van geregverdigdes. Daar vind dus by Thomas voortdurend 'n swenking plaas tussen die Rooms-Katolieke Kerk wat die liggaam van Christus kan heet, en die algemene Kerk, die mistieke liggaam van die Kerk wat die *coetus fidelium* van alle tye is, en die gelowiges van die Ou Verbond, die triomferende Kerk en selfs die engele omvat.<sup>10</sup> Met hierdie swenking ten opsigte van die vraag wat die subjek van die predikaat mistieke liggaam van Christus is, is by Thomas die uitgangspunt gegee vir verskillende ander minder gelukkige grepe in die ekklesiologie. Op al dergelike punte bring die ensikliek waardevolle korreksies ten opsigte van Thomas aan, en dit

<sup>8</sup> A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Wien, 1950.

<sup>9</sup> Ibid., 6 vlg.

<sup>10</sup> Ibid., 15 vlg., 20 vlg., 225 ens.

hoofsaaklik omdat die ensikliek radikaal alle mededingende subjekte vir die predikaat *mistieke liggaam van Christus* uitskakel, en dit alleen vir die sigbare Rooms-Katolieke Kerk voorbehou.

Wat Mitterer met die oog op Thomas vasstel, geld seker in nog 'n groter mate vir die nuwe corpus-Christi-teologie wat in navolging van Thomas se uiteensetting oor die *gratia capitis* en die mistieke interpretasie wat Augustinus eeue tevore in die uitdrukking “*unus homo caput et corpus*” vasgelê het, die mistieke liggaam gaan verstaan het as die genade-eenheid met en in Christus. Die ensikliek maak geen kompromis met enige “mistieke” siening van die Kerk wat die identifikasie van die Roomse Kerk en die mistieke liggaam van Christus in gevaar sou kon bring nie.

Met hierdie identifikasie het die pous nie bepaald 'n oorspronklike standpunt ingeneem nie, want verskillende skrywers het reeds in die afgelope jare daarop aangedring as die enigste weg om die ekklesiologie uit 'n gevaarlike impasse te red.<sup>11</sup> Die belangrikste werk in hierdie verband is die van die Nederlandse Jesuïet Sebastiaan Tromp wat aan die Universitas Gregoriana in Rome professor in dogmatiek is, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Die ooreenkoms tussen die werk van Tromp en die ensikliek is so opvallend, dat daar seker nie aan getwyfel kan word dat Tromp 'n groot rol by die totstandkoming van die ensikliek gespeel het nie.<sup>12</sup> Ons sal by die uiteensetting van die hoofinhoud van die ensikliek telkens op beslissende punte 'n byna letterlike ooreenkoms met Tromp moet konstateer.

Wat al dadelik in die betoog van die pous die aandag trek, is dat hy uitdruklik verklaar dat hy hom in die ensikliek slegs gaan besighou met die leer van die mistieke liggaam in soverre dit die strydende Kerk

---

<sup>11</sup> Vgl. onder andere F. Grivec wat in sy werke *Cirkev*, Ljubljana, 1927, en *Kristus v Cirkvi*, Ljubljana, 1938, reeds uitvoerig daarop gewys het dat die Kerk nie meer in die breëre sin verstaan kan word waarin dit by die Vaders en Thomas voorkom nie, maar dat die mistieke liggaam en die Kerk ten volle geïdentifiseer moet word. Sy gedagtegang word enigszins toeganklik in sy verskeie artikels in die *Acta Academiae Velehradensis*, vgl. XIII, 1937, waarin twee artikels voorkom; *De Corpore Christi mystico, Quaestiones methodicae*, 123 vlg., en *Christus in Ecclesia* ('n oorsig oor sy werk *Kristus v Cirkvi*), 133 vlg. Vgl. verder J. Gruden, *The Mystical Christ*, St. Louis, 1937; G. Philips, *De Heilige Kerk*, Mechelen-Amsterdam, 1935, 116 vlg., 224 vlg.; *ibid.*, *Corps Mystique et Action Catholique*, Revue Ecclésiastique de Liège, XXVIII, 1937, 10-11; Seb. Fraghi, *De Membris Ecclesiae*, Romae, 1937; H. Dieckmann, *De Ecclesia, Tractatus historico-dogmatici*, Freiburg i. Br., 1925, I, 341 vlg., 345 vlg., 465, II, 232 vlg.; *ibid.*, *Corpus Christi mysticum*, Zeitschr. Asz. und Mystik, I, 1925/26, 120 vlg.; *ibid.*, artikels *Leib Christi en Kirche* in Jos. Braun, *Handlexicon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br., 1926; Al. Janssens, *De Katholieke Kerk en haar zichtbaarheid*, Ons Geloof, XXI, 1935, 289 vlg.; G. Ganss, *The Mystical Body and the Devotion to the Sacred Heart* Ecclesiastical Review, 97, 1937, 324; F. Cottaz, *Le Baptême et notre Incorporation an Christ*, en *Le Baptême et notre Incorporation à l'Église*, La Vie Spirituelle, 1934, t. XXXVIII, 5-19 en 113-134; J. Bluett, “*Mystical Body of Christ*” and “*Catholic Church*” *exactly coextensive*, Eccles. Review, Vol. LIII, 1940, 305 vlg.

<sup>12</sup> Eerste druk, Rome, 1937, tweede, 1946. Ons verwys steeds na die tweede druk. Oor die betrokkenheid van Tromp by die ontstaan van die ensikliek, vgl. Fortmann, *De encycliek “Mystici Corporis”*, Nedl. Kath. Stemmen, 42, 1946, 7. In enkele saamvattende bladsye gee Tromp die inhoud van sy opvatting oor die mistieke liggaam weer in sy artikel *Het Wezen der Katholieke Actie*, Nedl. Kath. Stemmen, XXXVII, 1937, 3 vlg.

betref.<sup>13</sup> Daarmee het die pous nie eksplisiet verklaar dat die mistieke liggaam tot die strydende Kerk beperk bly en geen verband met die triomferende Kerk het nie, maar hy het die weg geopen vir 'n behandeling van die leer van die mistieke liggaam waarin die aandag uitsluitlik bepaal word by die strydende Kerk, en op grond waarvan die mistieke liggaam op 'n wyse verstaan kan word waarin slegs met die strydende Kerk rekening gehou word.

Dit het die gevolg dat die ensikliek allerlei dinge onder die benaming *mistieke liggaam* kan verstaan, wat net op die sigbare Rooms-Katolieke Kerk soos dit vandag bestaan, van toepassing is. Met klem wys die pous daarop dat die benaming *liggaamlikheid* van die Kerk tot uitdrukking bring. In 'n lang gedeelte word gehandel oor die Kerk as 'n liggaam, voorlopig nog sonder om te let op enige verbondenheid wat die liggaam met Christus mag hê. Net soos by Deimel en Koster word die uitdrukking *liggaam van Christus* as 'n vergelyking opgeneem,<sup>14</sup> sodat die vernaamste dinge wat aan 'n menslike liggaam opval, netso op die Kerk oorgedra kan word. Soos 'n liggaam één, sigbaar en onverdeeld is, uit bepaalde lede bestaan wat organies en hiërargies verbonde is, so is die liggaam, die Kerk dit ook.<sup>15</sup> Die wyse van redenering is ongekunsteld en byna naïef: die Skrif leer dat die Kerk 'n liggaam is, maar as die Kerk 'n liggaam is, dan moet dit iets wees wat één en onverdeeld is, iets konkreets en sigbaars, soos Leo XIII in sy ensikliek *Satis cognitum* gesê het: omdat die Kerk 'n liggaam is, daarom is dit met die oë waarneembaar.<sup>16</sup> Dit gaan by hierdie redenasie nie meer om die vraag na die *Skriftuurlike* gegewens oor die mistieke liggaam nie, maar om 'n vergelyking van die Kerk met 'n liggaam waarby alle sinvolle vergelykingspunte tussen die Rooms-Katolieke Kerk soos dit vandag bestaan, en 'n menslike liggaam na vore gehaal word. Die historiese regverdiging vir hierdie behandeling van die leer van die mistieke liggaam is reeds deur die werk van Tromp aangepak. Na 'n uitvoerige oorsig oor die vernaamste opvattinge wat in die loop van die geskiedenis van die Kerk oor die corpus Christi daarop nagehou is, kom hy tot die gevolgtrekking dat die primêre betekenis wat die meeste beantwoord aan die Skrif en die leergesag, gesien moet word as “ut in eo metaphora corporis humani perfectius verificetur.”<sup>17</sup> Uitgaande van hierdie vergelykingskarakter van die uitdrukking kan dan 'n aantal punte na vore gehaal word as die besondere punte wat Paulus in gedagte gehad het toe hy die Kerk die liggaam van Christus genoem het, en dit heet dan dat Paulus die Kerk daarmee wou aandui as “aliquid reale, visibile unum, totum, organizatum, quod propria quadam personalitate gaudet.”<sup>18</sup>

Dit spreek vanself dat hierdie toepassing van die vergelyking slegs ruimte laat vir die strydende Kerk, wat in concreto vir die pous die sigbare Rooms-Katolieke Kerk is, waarvan die lede maklik bepaalbaar is.

---

<sup>13</sup> Ens., 1.

<sup>14</sup> Ens., 87, vgl. Fortmann, a. w., 13, 103.

<sup>15</sup> Ens., 14-23.

<sup>16</sup> Ens., 14.

<sup>17</sup> Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 167. Ongeveer dieselfde kom na vore by Seb. Fraghi, *De Membris Ecclesiae*, 18 vlg.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 76.

Dit word dan ook duidelik uitgespreek dat slegs diegene lede van die mistieke liggaam van Christus is, wat lede van die Rooms-Katolieke Kerk is. Slegs wie gedoop is, die ware geloof bely, en nie deur schisma of ban die lidmaatskap aan die Roomse Kerk verloor het nie, is *reapse* lede van die mistieke liggaam van Christus.<sup>19</sup> Daarmee is vir die lidmaatskap aan die liggaam van Christus net die drie bekende elemente van die definisie van Bellarminus herhaal.<sup>20</sup> Die lidmaatskap aan die mistieke liggaam word so heeltemal bepaalbaar vanuit sigbare faktore. Die deelname in die genade speel geen rol by die vraag na wie lede is nie. Selfs al het iemand heeltemal van die genade verval, bly hy nog 'n lid van die liggaam van Christus solank hy nie die lidmaatskap aan die Kerk verloor het nie. Hy is dan wel 'n siek lid, maar tog nog 'n *volledige* lid.<sup>21</sup> Daarenteen is diegene wat buite die Rooms-Katolieke Kerk verkeer, nie lede van die liggaam van Christus nie, al verkeer hulle ook in staat van genade. Wel is hulle *voto vel desiderio* gerig op die sigbare Kerk, en in soverre hoort hulle enigsins by die mistieke liggaam,<sup>22</sup> maar dit nie omdat hulle in die genade deel het nie, maar omdat hulle 'n bewuste of onbewuste begeerte na die sigbare Kerk het. Die genade waarin hulle deel, is juis ook 'n gevolg van die begeerte na die ware Kerk.

Vanuit hierdie gelykshaking van die mistieke liggaam en die sigbare Roomse Kerk word nou ook die vergelykingspunte tussen 'n liggaam en die Kerk belig. Die *eenheid* van die Kerk wat uitgedruk word in die beeld van die liggaam is nie die onsibbare eenheid deur die gemeenskaplike deelname aan die genade nie, maar 'n *sigbare* eenheid wat berus op die gemeenskaplike besit van die sigbare lidmaatskap aan 'n spesifieke kerk-instituut. Met sterk woorde word die "dwaling" afgewys dat die Kerk iets onsibbaars en pneumaties sou wees, waardeur die verskillende Christelike genootskappe by alle gebrek aan 'n sigbare band, tog 'n onderlinge eenheid vorm.<sup>23</sup> Die *veelheid* van die lede wat die liggaam van Christus besit, is nie maar 'n aantal willekeurig saamgeplaaste lede nie, maar dit is die veelheid van die lede van 'n georganiseerde grootheid. Die lede verrig nie almal dieselfde werk nie, en is op 'n geskikte wyse gerangskik, sodat daar 'n juiste en doelmatige verhouding en saamvoeging van die dele opgemerk kan word. Daarby pas al die lede by mekaar, hoeveel onderlinge verskil daar ook tussen hulle mag wees.<sup>24</sup> Ook hier is dit

<sup>19</sup> Ens., 21.

<sup>20</sup> Vgl. K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII, Mystici Corporis Christi*, Zeitschr. Kath. Theol. 69, 1947, 129 vlg., veral 149: "Ihr Gedankengang (die van die ensikliek) verläuft durchaus im Gedankengang, der in dieser Frage auch bisher in der Fundamentaltheologie üblich war." Vgl. ook J. Goeyvaerts, *De Ledematen der Kerk*, Collectanea Mechliniensia XXX, 1945, 371 vlg.

<sup>21</sup> Vgl. Ens., 22, 23. Vgl. S. Fraghi, a. w., 41-58; L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, Freiburg i. Br., 1935, 157-158.

<sup>22</sup> Vgl. Ens., 104; A. Chavasse, "Ordonnés au Corps Mystique", Nouv. Rev. Theol. LXX, 1948, 690 vlg.; Tromp, *Documenta Varia*, in *Textus et Documenta*, 26, Rome, 1943, 78; *ibid.*, Annotationes by die ensikliek *Mystici Corporis*, Periodica de re morali canonica liturgica, XXXI, 1943, 21; L. Valpertz, *Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis*, Theologie und Seelsorge, Maart 1944, 45; H. J. H. M. Fortmann, a. w., 106-110 en *Extra ecclesiam nulla salus*, Nedl. Kath. Stemmen, XLIX, 1953, 87 vlg.

<sup>23</sup> Ens., 14.

<sup>24</sup> Ens., 16.



duidelik dat die rede waarom die lede bymekaar pas, nie gesoek moet word in enige ander rede as in die gemeenskaplike lidmaatskap aan die Roomse Kerk nie. Uit die aard van die saak kan die genade waarin die lede deel het, nie as rede vir hierdie saamhorigheid geld nie, want nie al die lede van die Kerk deel in die genade nie, en baie wat buite die Kerk is, is in besit van die genade. Netso kan die onderlinge verskeidenheid van die lede nie gesoek word in iets anders as in die verskeidenheid wat die Rooms-Katolieke Kerk te sien gee nie. Die hiërargiese grade neem die plek in van die *primaria ac principalia membra*, omdat in hulle die drievoudige amp van Christus bestendig word, maar onder hulle ontvang ook die charismaties-begaafdes, diegene wat die evangeliese rade navolg, diegene wat hulle in die alledaagse lewe naarstiglik beywer in werke van geestelike en liggaamlike barmhartigheid, diegene wat aan die Katolieke Aksie deelneem, en eindelik, diegene wat in 'n rein huwelik verbonde is, sowel as die peetvaders en -moeders, hulle eervolle, al is dit ook 'n nederige, plek in die Christelike gemeenskap.<sup>25</sup>

Pius XII spreek alleen van hierdie sigbare differensiasie van die lede van die mistieke liggaam. By hom is daar nêrens sprake van 'n differensiasie wat op onsigbare faktore berus, byvoorbeeld op die mate van deelname aan die genade nie. By Thomas was daar nog sprake van 'n lidmaatskap wat gedeeltelik of ten volle is op grond van die wyse waarop in die genade gedeel word, en die eintlike hoogste graad van lidmaatskap is dan die ontvangs van die status gloriae. By die ensikliek is die lidmaatskap iets ondeelbaars, dit bestaan of dit bestaan nie. Wie tot die Katolieke Kerk behoort, het die lidmaatskap aan die mistieke liggaam ten volle.<sup>26</sup> Die enigste differensiasie tussen die verskillende lede is dus hierdie verskil in funksie wat in die sigbare Kerk openbaar word. As die pous dus spreek van die “organiese bou van die liggaam van die Kerk”, dan bedoel hy daar ook heeltemal iets anders mee as die “organiese verbondenheid in die genade” waarmee die jonger geslag so gedweep het. Dit gaan by die pous om 'n eenheid van verskillende dele binne dieselfde totaliteit, maar dan spesiaal die eenheid van verskillende “organe” wat harmonies saamwerk. Die eenheid en die verskeidenheid van die lede in die liggaam gaan terug op hierdie verbondenheid in die sigbare diens in die Kerk.<sup>27</sup>

Intussen verskaf hierdie gesigspunt aan die pous waardevolle elemente vir die uitbou van 'n ekklesiologie. Vereers kan hy deur die klem so te lê op die belangrike rol wat elke lidmaat in die geheel van die mistieke liggaam speel, tegemoetkom aan die behoefte van die jonger generasie om die Kerk nie maar as iets van die hiërargie en die pous te sien nie, maar as iets waarvan elke lidmaat kan sê dat hy daar 'n persoonlike aandeel

<sup>25</sup> Ens., 17. Dieselfde indeling van die funksies in die organisme van die Kerk bied ook Tromp, a.w., 23: *hierarchici, charismatici, religiosi, matrimonio iuncti, actio catholica*.

<sup>26</sup> Vgl. hieroor uitvoerig Mitterer, a. w., 26 vlg.; Rahner, a. w., 149: “Die Enzyklika spricht von einer Kirchengliedschaft schlechthin. Sie deutet nicht im geringsten irgend einen Unterschied etwa zwischen einer konstitutionellen und einer aktiven Gliedschaft an”.

<sup>27</sup> Vgl. Ens., 15-17.

in het.<sup>28</sup> Tog is dit nog nie die belangrikste vonds wat hierdie gesigspunt van die harmonies-werkende verskeidenheid van organe die pous bied nie. Dit voorsien die pous van 'n fundamentele ekklesiologiese beginsel: *die Kerk is 'n werkgemeenskap*.

Dit het reeds duidelik geword dat die ensikliek die mistieke liggaam nie vanuit die genade verstaan nie. Die besit van die genade word nie in rekening gebring wanneer daar gespreek word oor die gemeenskap aan die mistieke liggaam van Christus nie. Die genade is nie kerkvormend nie. Die genadegemeenskap en die sigbare Roomse Kerk val nie noodwendig saam nie, en daarom sou 'n verstaan van die Kerk vanuit die genade beteken dat die monopolie van die Roomse Kerk ten opsigte van die titel van ware Kerk betwis sou word. Maar al is die genade nie kerkvormend nie, tog staan die Kerk baie beslis in verband met die genade. Juis die verband wat daar tussen die Kerk en die heil is, is die spesifieke hoedanigheid wat die Kerk tot Kerk maak. Die wyse waarop hierdie verband gedink word, is dus beslissend vir die ekklesiologie. Terwyl die ensikliek die standpunt dat die Kerk die produk van die heil is en dat die Kerk (en die mistieke liggaam) alleen daar sou bestaan waar in die genade gedeel word, van die hand wys, wil dit daarenteen die standpunt handhaaf dat die Kerk die draer van die heil is en die bedienaar daarvan. Daarom kan die pous sy behandeling van die mistieke liggaam begin deur te verwys na die Adam-Christus-parallel. Hy kan die ekklesiologie dus ook span in die raam van die omvattende heilsgeschiedenis van die mensheid.<sup>29</sup> Met die eerste oogopslag sou 'n mens kon dink dat hier op die wyse van Augustinus en Thomas gespreek gaan word oor die mistieke liggaam wat uit die massa perditionis (Augustinus) gevorm word deur die gratia capitis Christi (Thomas). Dit was juis die punt waarop Koster so 'n heftige beswaar gemaak het teen die moderne corpus-Christi-teologie dat dit die mistieke liggaam so vanuit die heil in Christus as teenstelling tot die verdoemenis in Adam verstaan het. Wie egter die ensikliek verder lees, merk al dadelik dat die pous sy uitgangspunt vir die ekklesiologie nie neem in die daadwerklike *redding* van die mensheid uit die verdoemenis waaraan hulle in Adam onderworpe is nie, maar in die distribusie van die heil. Hy wys naamlik daarop dat Christus self op 'n onmiddellike wyse die genade-oorvloed wat hy verwerf het, aan die hele mensheid kon uitgedeel het, maar dat Hy dit wou doen *deur middel van 'n sigbare Kerk wat uit die mense gevorm moet word*. Die toevoeging wat daarby gemaak word, is in die verband van die meeste gewig: “sodat almal deur die Kerk tot op 'n sekere hoogte hulle medewerking kan verleen by die uitdeling van die vrugte van die verlossing.”<sup>30</sup> Hier het die ensikliek sy eintlike ekklesiologiese gesigspunt. Die Kerk is 'n werkgemeenskap.

<sup>28</sup> Vgl. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln, 1949, 53. Vgl. in dié verband ook die ensikliek *Mediator Dei* wat dieselfde tendens openbaar. Die lidmate van die Kerk word na 'n tydperk van duisend jaar waarin hulle passief tot die Kerk behoort het, nou weer ingeskakel in 'n “actiosa participatio.” Vgl. J. A. Jungmann, *Die Enzyklika “Mediator Dei” und die katholische Liturgische Bewegung im Deutschen Raum*, Theol. Literaturzeitung, 1950, 14.

<sup>29</sup> Ens., 12.

<sup>30</sup> “voluit tamen per adspetabilem, in quam homines coalescerent Ecclesiam, ut per eam omnes in divinis impertiendis Redemptionis fructibus sociam quodammodo sibi operam praestarent.” (Ens., 12).

Daarom is dit ook vergelykbaar met 'n liggaam wat 'n groot verskeidenheid van lede het wat almal funksioneel ingeskakel is in die medewerking tot 'n gemeenskaplike doel. Vanhier uit word dit nou ook moontlik om elke lid in te skakel in die werksaamheid van die Kerk.

Dit bied die pous egter nog 'n ander moontlikheid. Ons het in die mistieke interpretasie dikwels gehoor van 'n innige verkoppeling van die ekklesiologie en die Christologie. Die Kerk heet dan die voortsetting van die inkarnasie en die verlenging van Christus. Die ensikliek gebruik nie die spesifieke terme nie, maar spreek wel van die Kerk as 'n *tweede Christus*,<sup>31</sup> en daar loop dwarsdeur die ensikliek 'n Christologiese gedagtelyk, sodat die Kerk voortdurend met Christus vergelyk word.<sup>32</sup> Ons sal later nog wys op die volle inhoud wat die benaming *altera Christi persona* vir die Kerk inhou, maar ons kan hier reeds vasstel dat die primêre gesigspunt waaronder die ensikliek 'n verband tussen ekklesiologie en Christologie lê, juis die gesigspunt is dat die Kerk die verlossingswerk van Christus op aarde bestendig. Soos die Woord van God ons natuur wou gebruik om deur sy smarte en folteringe die mens te verlos, so benut dieselfde Woord op *byna dieselfde wyse* in die loop van die eeue sy Kerk om die heilswerk wat Hy begin het, te bestendig.<sup>33</sup> Die Kerk sit dus eintlik die inkarnasie voort, maar die inkarnasie primêr gesien onder die gesigspunt dat Christus mens geword het om ons redding uit te werk, en nie, soos dit by die mistieke interpretasie dikwels geskied, die inkarnasie onder die gesigspunt van die *lewe* of die *syn* van Christus nie. Soos die mistieke interpretasie graag 'n verband lê tussen die fisiese liggaam (mensheid) van Christus en sy mistieke liggaam, so lê die pous ook die verband, maar met 'n gewigtige verskil. By die pous word die verband nie gesien as 'n soort kollektiewe inkarnasie wat dan die mistieke liggaam vorm nie, en ook nie as 'n identifikasie van die mistieke liggaam met die persoonlike liggaam van Christus nie, maar die verband word gelê via die instrumentele karakter van die mensheid van Christus en die Kerk.<sup>34</sup> In hierdie opsig sluit die ensikliek volkome aan by die formulering van die Vatikaanse Konsilie: "Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit in qua, veluti in domo Dei viventis, omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur."<sup>35</sup>

Die eintlike gesigspunt waaronder die ekklesiologie so te staan kom, is die *sending* van die Kerk, en die verband tussen Christus en die Kerk is primêr 'n gemeenskap in sending. Hierdie uitgangspunt beheers die hele uiteensetting van die ensikliek en word op alle gewigtige punte ter sprake gebring.<sup>36</sup> Dit is nie alleen 'n geskikte uitgangspunt waardeur

<sup>31</sup> Ens., 52.

<sup>32</sup> Vgl. 3, 12, 17, 30, 32, 43, 46, 52, 53, 56, 57, 59, 62, 63, 67, 77, 78, 83, 108.

<sup>33</sup> Ens., 12 (eodem fere modo). Vgl. ook Ens. 30, en C. Feckes, *Der Ertrag der Enzyklika "Mystici Corporis Christi"*, 5; Th. Kreider, *Unsere Vereinigung mit Christus. Im Anschluss an die Enzyklika „Mystici Corporis“*, Div. Thomas Frib., Bd. 30, 1952, 11 vlg.

<sup>34</sup> In die verband sou dit dus verhelderend wees om met Malmberg liever te spreek van 'n voortgesette Verlosserwording van die Kerk as van 'n voortgesette Vleeswording, vgl. *De Kerk des Heren, in Genade en Kerk*, 271.

<sup>35</sup> *Const. de Ecclesia*, Denz. 1821. Hierdie gesigspunt tref ons herhaaldelik in die werk van Tromp, vgl. 15, 16, 18/19, 21, 182-183.

<sup>36</sup> Vgl. Ens., 17, 26, 30, 37, 39, 43, 46, 53, 58, 64 ens.

bereik kan word dat die hiërargie onvoorwaardelik in die gesagsposisie gehandhaaf word nie, maar ook die sakramentele lewe van die Kerk kan onder die regte tug gehou word, sodat dit nie in 'n ongebonde liturgisme ontaard nie,<sup>37</sup> en die hele Kerk kan ten voete uit geteken word as 'n *sendingkerk* waarin die ampte van Christus voortgesit word, en elke lidmaat op die plek waar Christus hom gestel het, kan meewerk aan die uitbreiding van die Godsryk.<sup>38</sup>

## II

Tot dusver kon ons dus vasstel *a.* dat die pouslike ensikliek die mistieke liggaam en die Rooms-Katolieke Kerk sonder meer identifiseer; *b.* dat dus alleen die sigbare, strydende Kerk ter sprake kom wanneer daar oor die mistieke liggaam handel word; *c.* dat die klem dus veral op die liggaamlikheid van die Kerk as 'n maatskaplike corpus gelê word; *d.* dat die besit van die genade dus nie noodsaaklik is vir die ware lidmaatskap aan die Kerk nie, en *e.* dat die primêre gesigspunt waaronder die Kerk in ooreenstemming met hierdie gegewens beskou word, die gesigspunt is dat die Kerk 'n *werkgemeenskap* is. Al hierdie dinge word na vore gebring op grond van die benadering van die Kerk vanuit die historiese grondvorm van die ekklesiologie, waarby die aksent in die uitdrukking *corpus Christi* op *corpus* gelê word. Die pous wil egter nie daarby bly nie, maar die Kerk ook teken as corpus Christi.

Dat die Kerk met Christus in 'n gemeenskap van sending staan, is reeds die gewigtigste rede waarom die Kerk corpus Christi kan heet. Ook hier moet ons dus die aandag vestig op 'n frappante verskil tussen die ensikliek en die breë laag van die literatuur oor die corpus Christi in die nuwe tyd. Terwyl by laasgenoemde direk alle klem gelê word op die feit dat die Kerk die liggaam *van Christus* is, en direk uitgegaan word van die organiese verhouding wat daar tussen Christus as Hoof en die Kerk as sy liggaam bestaan, het Pius XII andersom te werk gegaan. Vir hom is die grondwaarheid in die uitspraak dat die Kerk die liggaam van Christus is, die waarheid dat die Kerk 'n *liggaam* is en die woorde *van Christus* dien as 'n omskrywing van die eienaardigheid van die liggaam. Gevolglik kon hy ruim oor die Kerk as liggaam handel sonder om al dadelik te vra wat die verhouding van die Kerk tot Christus is. Dit verskaf nou aan hom die geleentheid om wanneer hy wél gaan vra na wat die verhouding tussen Christus en die Kerk is, nie net te bly staan by die verhouding wat gegee is in die Hoofskap van Christus nie.<sup>39</sup> Daarmee het die pous weer op verskillende punte 'n waardevolle voorsprong bo die ander wyse van behandeling ingeoes, natuurlik uit die standpunt van die Rooms-Katolieke ekklesiologie besien.

In die eerste plek wil ons op iets wys wat 'n rol dwarsdeur die ensikliek speel. Dit is die feit dat die pous voortdurend die mistieke liggaam as 'n geheel behandel wat vóór die afsonderlike dele waaruit dit opgebou is,

<sup>37</sup> Vgl. Ens., 18-20.

<sup>38</sup> Die beste formulerings gee ook hier weer Tromp, a. w., 182, 186.

<sup>39</sup> Vgl. Fortmann, a. w., 44.

bestaan. Met Mitterer kan ons dit die *holistiese* beskouing van die liggaam noem, waarteenoor dan die *meristiese* staan, wat die liggaam sien as saamgestel uit die verskillende dele.<sup>40</sup> Deurdat die pous eerste gaan spreek oor die Kerk as 'n liggaam sonder meer, kan hy die liggaam as 'n totaliteit behandel, en hy kan nou in die tweede plek kom vra wat die verhouding van Christus tot die totale liggaam is. Wie uitgaan van die Hoofskap van Christus (soos Thomas), en eers vasstel dat Christus die Hoof van elke lid is, omdat Hy die verlossing en die genade vir elkeen besit en dit aan hom uitdeel, en dan op grond van die heilsverhouding tussen Christus en die lede gaan spreek oor die Kerk as die liggaam, verval onvoorwaardelik in 'n meristiese beskouingswyse. Mitterer wys daarop dat Thomas op so 'n meristiese wyse te werk gaan as hy die vraag eers stel of Christus die Hoof van die mensheid is, van die engele, van ons liggame of ons siele, ensovoorts. Daarteenoor gaan die ensikliek nie uit van die Hoofskap van Christus nie, maar van die liggaamlikheid van die Kerk, en gaan dus nie die verhouding van Christus tot die lede bepaal om so te kom tot die konklusie oor wat die verhouding van Christus tot die liggaam is nie, maar hy gaan eenvoudig uit van die verhouding van Christus tot die liggaam as 'n afgeslote geheel.<sup>41</sup> Die holistiese beskouingswyse van die ensikliek wat gegee is in die liggaamlikheid van die Kerk, kom ook in ander dinge uit. So het die pous baie duidelik gesê dat dit in die mistieke liggaam nie maar gaan om 'n aantal ledemate wat willekeurig saamgeplaas is nie, maar om 'n geordende geheel:<sup>42</sup> dat die onderlinge diens van die lede van die liggaam nie maar 'n diens is van lid tot lid nie, maar 'n diens tot opbou van die *hele liggaam*;<sup>43</sup> dat die Kerk (as 'n geheel gedink) aan die begin van die Christelike tydperk toegerus is met die hulpmiddele waardeur dit die hele aardbol en die hemelryk sou kan bevolk.<sup>44</sup> Dit kom egter die duidelikste daarin uit dat dit nie die genade is wat 'n aantal lede gemeenskaplik vervul en tot 'n liggaam saamsluit nie, maar dat die liggaam as 'n totaliteit bestaan afgesien van die persoonlike deelname in die genade by die lede. Die lidmaatskap aan die liggaam berus nie op iets wat geleë is in die individuele betrekkings van die lede tot Christus nie, want dan sou diegene wat in die genade van Christus deel, tot die liggaam behoort, of hulle nou lede van die Rooms-Katolieke Kerk is, begenadigde persone buite die Roomse Kerk, geredde siele uit die Ou Verbond, of engele. Volgens die ensikliek bestaan die lidmaatskap aan die liggaam in die sigbare faktore wat nie 'n individuele betrekking tot Christus nie, maar 'n betrekking tot die Kerk as 'n totaliteit aangee.<sup>45</sup> Buitendien is ook die primêre gesigspunt waaronder die pous oor die ekklesiologie gaan handel, ingestel op die holistiese voorstelling. Die Kerk word nie in die eerste plek gesien as die produk van die verlossingswerkzaamheid van Christus nie, maar as die geskikte instrument om die werk wat Christus

<sup>40</sup> Mitterer, a. w., 93, vgl. 81.

<sup>41</sup> Ibid., 93, 97, vgl. 61, 67, 137 vlg. Ook Mitterer, *Christus und die Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschenleib, Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, 66 vlg.

<sup>42</sup> Ens., 16.

<sup>43</sup> Ens., 15.

<sup>44</sup> Ens., 20.

<sup>45</sup> Vgl. Mitterer, a.w., 61, 65, 67-68.

begin het, voort te sit. Dit doen die Kerk, soos ons gesien het, in sy geheel: elke lid het op die plek waar hy gestel is, die verantwoordelikheid om mee te werk aan hierdie bestending van die werk van Christus. In verband daarmee is dit dan ook interessant om op te merk dat die verskeidenheid van die funksies wat deur die verskillende lede verrig word, almal spesifiek *kerklike* funksies is, en almal gerig is op die *hele liggaam*.<sup>46</sup>

In die tweede plek moet ons daarop let dat die pous met hierdie klem wat hy op die liggaamlikheid van die Kerk lê, verskillende redes kan aanvoer waarom die Kerk die liggaam van Christus heet, wat nie opgesluit is in die Hoofskap van Christus nie. Hy noem vier redes waarom die Kerk die liggaam *van Christus* kan heet: Christus is die Stigter, Hoof, Onderhouer en Verlosser van die liggaam van die Kerk.<sup>47</sup> Ons het hoër opgemerk dat reeds die verband wat die pous tussen die werksaamheid van die Kerk en die van Christus lê, 'n rede is vir die toebehoort van die Kerk tot Christus. Ons merk hierdie gesigspunt dan ook dwarsdeur die behandeling van die bogenoemde vier gronde op, al word dit nie weer uitgesproke aan die orde gestel nie. In elk geval, as ons die vier redes vir die toebehoort van die liggaam van die Kerk tot Christus in oënskou neem, dan sien ons dat die eerste, die derde en die laaste nie die beeld van 'n "fisiese" eenheid tussen Christus en die liggaam van die Kerk oproep, soos dit die geval is by die tweede nie. Waar Christus en die Kerk saam verbind word tot een persoon, soos wanneer Christus die Hoof van die Kerk in die spesifieke sin heet dat Hy self ook 'n lid van die Kerk uitmaak, die hooflid, is daar 'n soort "inwendige" eenheid tussen Hom en die Kerk. Wanneer Christus egter die Stigter, die Instandhouer en die Verlosser van die liggaam heet, is die eenheidsband tussen Hom en die Kerk "uitwendig", en behoort die Kerk nie net aan Christus op die wyse waarop 'n liggaam aan 'n hoof behoort nie, maar ook op die "morele" wyse waarop 'n liggaam tot sy stigter behoort, 'n kind tot sy ouer, 'n kudde tot 'n herder, ens. Wie al hierdie verhoudinge onder die begrip *hoof* wil uitdruk, sal die begrip in 'n morele sin moet verstaan, byvoorbeeld in die sin waarin die man die hoof van sy vrou kan heet, of in die sin van *opperhoof*.<sup>48</sup> In die mistieke interpretasie van die corpus Christi is in die nuwe tyd vrywel uitsluitlik gedink aan die fisiese eenheid wat uitgedruk is in die eenheid van 'n hoof met sy eie liggaam, en in verband daarmee en die sterk afwysende houding wat die ensikliek teenoor die "valse mistiek" inneem, is dit vir die pous 'n waardevolle gesigspunt dat hy helder tussen die verskillende betrekkinge tussen Christus en die Kerk kan onderskei.

In die gedeelte oor Christus as die *Stigter* van sy Kerk hoor ons hoedat Christus sy Kerk gestig het toe Hy gepreek en sy dissipels onderrig het, toe Hy aan hulle die sakramente gegee, en die grondwette van die Kerk aan hulle meegedeel het, en hulle aangestel het om sy ampte op aarde voort te sit – waarby veral die primaat van Petrus beklemtoon word. Wat Christus so gestig het, word egter eers aan die kruis voltooi, toe die Kerk soos die tweede Eva uit sy sy gebore is, omdat Hy daar die

---

<sup>46</sup> Vgl. Ens., 15, 17.

<sup>47</sup> Ens., 25-58.

<sup>48</sup> Vgl. Mitterer, a. w., 91 vlg.

volkome verlossing vir die Kerk verdien het, sowel as die gawe van die Heilige Gees, waardeur die Kerk in staat sou wees om die werk van Christus op aarde te bestendig. Eindelik is die Kerk met die sigbare koms van die Heilige Gees gesalf (net soos Christus ook by sy doop) en so openlik verklaar tot die Kerk van Christus wat met sy volledige organisasie en die versterkende teenwoordigheid van die Heilige Gees voortaan in staat sou wees om as 'n nimmer falende werktuig 'n onfeilbare leer te verkondig en die oorfloed van die genade van Christus oor die mensheid uit te stort.<sup>49</sup> Ook hier blyk weer die konkrete wyse waarop die pous die mistieke liggaam met die sigbare Roomse Kerk ineenskuif. Slegs 'n sosiale liggaam kan gestig word. Deur die klem op die stigtingsakte te laat val, kan die pous in 'n besondere sin die Kerk as 'n maatskaplike, sigbare liggaam na vore laat tree. Buitendien kan die pous onder hierdie gesigspunt die geboorte van die Kerk aan die kruis en die mededeling van die gawe van die Gees verstaan as die oprigting, toerusting en bevestiging van 'n sigbare heilsinstituut, nie as die daadwerklike verlossing van die mensheid om – as verlostes – die Kerk te vorm nie.<sup>50</sup>

Wat die gedeelte oor Christus as *Instandhouer* van die liggaam betref, dit kom in hoofsaak net daarop neer dat Christus die sosiale liggaam van die Kerk in stand hou deur die deelname wat dit aan sy teokratiese sending neem en deur die mededeling van sy Gees, die Siel van die mistieke liggaam. Net soos by die gedeelte oor Christus as Stigter, blyk ook weer hier hoedat die Kerk telkens as 'n totaliteit gesien word. Die gawes en die Gees word aan die Kerk as 'n afgeslote grootheid gegee, sodat dit deur die werksaamheid van die ampte die Kerk in sy geheel tot voordeel strek, terwyl die individuele lede slegs in verband met die liggaam en in ooreenstemming met die plek wat hulle in die liggaam inneem, in die gawes en die Gees deel het.<sup>51</sup> Buitendien is reeds die verhouding tussen Christus en die Kerk wat geteken word deur die woorde *Stigter* en *Instandhouer* nie van so 'n aard dat dit gesê kan word van Christus se verhouding tot die individu as sodanig nie, maar by uitnemendheid van die verhouding van Christus tot die hele liggaam.

Wat ten slotte die gedeelte oor Christus as die *Verlosser* van die liggaam betref, daar word kortliks aangesluit by wat vroeër reeds gesê is oor die verlossing wat Christus aan die kruis verdien het vir alle mense, egter met die toevoeging dat dit veral die gelowiges raak, waarmee Pius XII reeds in die verbygaan wil aandui dat die verlossing iets is wat op 'n besondere wyse toebehoort aan hierdie liggaam wat Christus gestig het, al word die liggaam ook nie opgebou uit diegene wat verlos is nie. Treffend stel hy ook hier weer die gesigspunt aan die orde dat die Kerk 'n werkgemeenskap met Christus vorm, deur die woorde van Clemens Alexandrinus aan te haal: “ex uno et per unum salvamur et salvamus.”<sup>52</sup>

Dat Christus die Hoof van die liggaam van die Kerk is, en dat dit daarom liggaam van Christus heet, is die punt wat die uitvoerigste deur

---

<sup>49</sup> Ens., 25-32.

<sup>50</sup> Vgl. veral Ens., 53-56.

<sup>51</sup> Vgl. Ens., 54.

<sup>52</sup> Ens., 58.

die ensikliek behandel word. Uitdruklik sluit die pous hier by Thomas se uiteensetting oor Christus as die Hoof van die Kerk aan.<sup>53</sup> Tog is dit opvallend dat die pous op gewigtige punte van Thomas afwyk, natuurlik sonder om dit te sê. Vereers al is daar by Thomas glad nie sprake van die derde rede wat die pous noem om te bewys dat Christus die Hoof van die liggaam is nie, naamlik die wedersydse behoefte van die hoof en dié lede aan mekaar.<sup>54</sup> Hierdie rede suggereer trouens dat Christus so tot 'n eenheid met die liggaam van die Kerk verbonde is as 'n hoof met sy eie liggaam, veral wanneer ons hoor dat die pous 1 Kor. 12: 21, “Die hoof kan nie vir die voete sê: ek het julle nie nodig nie,” op die verhouding van Christus tot sy lidmate in die Kerk toepas. Dit sou dus daarop neerkom dat Christus self ook 'n lid van die Kerk kan heet en dat Christus as die eerste en vernaamste lid van die Rooms-Katolieke Kerk getel kan word. Die vraag word dan egter akuut of die Roomse Kerkinstituut nie twee hoofde het nie, want die pous van Rome is tog reeds op hierdie wyse die hoof van die Kerk, naamlik dat hy as die vernaamste lid van die liggaam op 'n konstitusionele wyse daaraan verbind is soos die menslike hoof aan sy liggaam. Hierdie beswaar is reeds tevore deur die pous „ontsensu” deur die bewering dat die pous en Christus tesame net een Hoof vorm.<sup>55</sup> Op hierdie wyse dink die pous dus werklik die Hoofskap van Christus op 'n baie konkrete wyse as 'n Hoofskap oor die sosiale liggaam van die Rooms-Katolieke Kerk deur middel van sy sigbare plaasvervanger. Dit is duidelik hoever dit van Thomas se voorstellings oor die Hoofskap van Christus verskil. Vir Thomas is Christus Hoof vanweë sy verheuenheid, sy volmaaktheid en sy invloed op die lede van die liggaam. Daarby is dit egter duidelik dat die sentrale gedagte waarom alles vir Thomas draai, die *genade* is. Christus se verheuenheid, sy volmaakte toerusting wat sy deel word deur die hipostatiese unie, is vir Thomas primêr die genadevolheid van Christus waardeur Hy die Hoof van die mensheid kan wees, sodat sy eie persoonlike genade ook die *gratia capitis* kan wees waaruit sy lede kan ontvang, en sodat Hy kragtens die volheid van die genade waarmee Hy toegerus is, 'n geskikte instrumentum coniunctum divinitatis et gratiae kan wees.<sup>56</sup> Vir hom is die heiligmakende genade waardeur Christus vele aan Homself tot die Goddelike kindskap verbind, die hoofgedagte. Thomas se “mistieke liggaam van die Kerk” bestaan uit diegene wat in die heiligmakende genade deel. Christus is dus vir Thomas Hoof oor diegene wat gered word, al is Hy in 'n ander sin ook Hoof van die hele mensheid. Vir Thomas kan Christus dus die Hoof van die Katolieke Kerk genoem word, maar dan omdat Hy die Katolieke Kerk op een of ander wyse laat saamval met die somtotaal van diegene wat deel in die *gratia sanctificans*.

In elk geval, ook die ensikliek noem verder die redes wat Thomas vir die Hoofskap van Christus gee, al word dit iets anders gerangskik: verheuenheid, bestuur, volheid (volmaaktheid), inwerking op die Kerk, terwyl

---

<sup>53</sup> Ens., 34.

<sup>54</sup> Ens., 43.

<sup>55</sup> Ens., 39, aanhaling uit die bul *Unam Sanctam*, van Bonifatius VIII.

<sup>56</sup> *SummaTheol.* III, 8 en 13. Vgl. hoër op, p. 27 vlg.



ook nog gewag gemaak word van die gelykvormigheid van Christus en sy lede, iets wat by Thomas nie in die *Summa Theologica* III, 8 op dieselfde wyse voorkom nie, maar wel elders.<sup>57</sup> Ook hier val telkens die verskil van aksent met Thomas op. Terwyl die begrip *gratia capitis* tog 'n hoofbegrip van Thomas is, kom dit glad nie in die ensikliek voor nie. Vermoedelik geskied dit omdat die pous die eensydige verband wat Thomas tussen *gratia capitis* en die heiligmakende genade gelê het, nie vir sy rekening wil neem nie, selfs al behandel hy in werklikheid nagenoeg dieselfde materie as Thomas.<sup>58</sup> Iets wat verder opval, is die feit dat hy telkens die verband van Christus tot die hele Kerk aksentueer, soos die geval van die bestuur en die inwerking van Christus op die Kerk, waarby 'n sterk aksent val op die leiding en verligting wat Christus in kommunale verband gee deur op 'n besondere wyse deur middel van ampsbekleders op die Kerk in te werk. By Thomas is die invloed van Christus hoofsaaklik verstaan as 'n invloed op die afsonderlike lede, hoewel hy ook die uitwendige bestuur deur middel van die ampsbekleders ken.<sup>59</sup> Mede ook in verband met hierdie verskil van Thomas is dit opvallend hoe geprononseerd die posisie van die pous en die hiërargie aansluiting by die Hoofskap van Christus na vore gebring word. Die pous is die sigbare hoof van die maatskaplike liggaam van die Kerk wat in die liggaamlike afwesigheid van Christus die volle regering oor die liggaam het, 'n taak waarvoor hy ten volle bekwaam is, omdat hy en Christus saam maar net één Hoof is. Na die hemelvaart van Christus rus die Kerk nie op Christus alleen nie, maar ook op Petrus as die sigbare fondament. Naas die pous staan die biskoppe as die “*eminentiora universalis Ecclesiae membra*” wat in die naam van Christus elkeen sy eie kudde wei en bestuur. Daarby is hulle nie alleen met 'n innige band aan Christus verbind nie, maar ook aan sy plaasvervanger op aarde, onder wie se gesag hulle staan en van wie hulle die jurisdiksionele mag ontvang.<sup>60</sup> Dit is die bedoeling van die pous om met dergelike uitsprake geen twyfel te laat oor die konkrete inwerking van Christus in die Kerk deur middel van sy ampsdraers nie, maar dan 'n inwerking wat normaalweg slegs langs die wettige kanale plaasvind. Intussen kan ons net in die verbygaan opmerk dat daarmee weer volkome aansluiting by die primêre ekklesiologiese beginsel bereik word: die Kerk is 'n werkgemeenskap wat die verlossing werk van Christus bestendig, en daarvoor het Christus sy Kerk nodig -in die eerste plek die pous as sy plaasvervanger, maar naas die pous die

---

<sup>57</sup> Vgl. vir 'n uitvoerige tabel, Mitterer, a.w., teenoor p. 128.

<sup>58</sup> Bv. Ens., 35 en 47.

<sup>59</sup> Vgl. Ens., 39, 41, 49, 50; *Summa Theol.* III, 8, 1 en 6. Die holistiese blikrigting kom ook mooi uit in Ens., 46 waar die gelykvormigheid aan Christus in die w kader gesien word van 'n gelykvormigheid van die hele Kerk met sy lering, bestuur sakramente, navolging van die evangeliese rade en veelvuldige instellings, aan Christus.

<sup>60</sup> Ens., 41. Met hierdie laaste wending, nl. dat die biskoppe hulle regsmag direk van die pous ontvang, kies die pous kant in 'n ou strydvraag, die vraag of die biskoppe die mag regstreeks van Christus of deur bemiddeling van die pous ontvang. Sy keu lê die pouslike monargie nog stewiger vas, juis in 'n tyd waarin die bespiegeling oor die corpus Christi miskien soms 'n bietjie afkerig daarteenoor staan. In die verband versterk dit nog meer die idee van die funksionele eenheid tussen Christus en die pous. Vgl. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, 80-83, en Wehrung, a. w., 81.

hele skare van clerus en leke wat elkeen in sy bepaalde hoedanigheid moet meehelp in die uitvoer van die verlossingswerk.<sup>61</sup>

\* \*  
\* \*

Dit het uit die voorafgaande baie duidelik geword dat die primêre gesigspunt wat die pous by die verstaan van die corpus Christi na vore haal, in die rigting van Deimel en Koster lê, nie in die rigting van die mistieke interpretasie nie. Ook vir hóm is die Kerk in die eerste plek corpus *Christi*, omdat dit 'n sosiale liggaam is wat aan Christus behoort en met Hom in 'n arbeidsgemeenskap verkeer. Tog moet ons hierby dadelik opmerk dat die pous op gewigtige punte van die teoloë verskil. Wat Deimel betref, is dit duidelik dat die pous nie met hom meegaan ten opsigte van die breë opvatting van die begrip *charisma* nie, en op 'n baie eenvoudiger wyse as wat dit by Deimel geskied, elke lidmaat inskakel in die werkgemeenskap met Jesus Christus. Die groot punt van verskil met Deimel is dat die pous wel 'n soteriologiese funksie aan die lidmate van die liggaam toeskryf, dat hy eintlik sy hele visie daarop hou, terwyl Deimel ontken dat Paulus so-iets leer, en slegs by die onderlinge nuttigheid wil bly staan. Deur die Kerk te benader vanuit die sending-gedagte en nie soos Deimel vanuit die charismata nie, is die pous veel meer as laasgenoemde in staat om 'n omvattende ekklesiologie op te bou, terwyl die beeld van die liggaam vir Deimel ten slotte net 'n bepaalde faset van die onderlinge verkeer van die gemeentelede uitdruk. Wat Koster betref, val dit op dat die pous van hom veral daarin verskil dat hy die *drievoudige* amp van Christus tot basis van die Kerk maak, nie net die Priesterskap van Christus nie. Daarmee kan die primaat van die pous en die herderlike funksie van die biskoppe baie meer tot hul reg kom as by Koster, sowel as die lerende funksie van die Kerk. Die sakramentele karakter word dan ook nêrens deur die pous tot die besondere konstitutiewe prinsipe van die Kerk verhef nie, omdat hy ook die belydenis van die ware geloof en die verbonde-wees aan die sigbare Roomse Kerk naas die sakramentele band as konstitutiewe beginsels ken. Daarmee trek hy eintlik die sirkel om die lidmate van die mistieke liggaam nog nouer as waartoe Koster (as hy konsekwent wou wees) in staat was. Die doop is op sigself nie iets wat aan die Rooms-Katolieke Kerk as sodanig eie is en aan geen ander Kerk nie, terwyl dit tog, as dit wettig bedien word, die karakter verleen.

Daar is egter 'n ander gewigtige punt waarin die uiteensetting van die ensiklik van die van Koster verskil: die pous is nie so bang as Koster vir die *persoonlike heil* as 'n ekklesiologiese gegewe nie. "Liggaam van Christus" omvat vir hom meer as net 'n ander naam vir die sosiale liggaam van die Kerk, soos wat die geval by Koster is. Die verhouding tussen Christus en die Kerk is wel primêr 'n arbeidsverhouding (Deimel, Koster), maar dit is ook iets meer. Die benaming sê inderdaad dat daar 'n heilsverhouding tussen Christus en die Kerk bestaan. Daarom handel

<sup>61</sup> Ens., 43. Dieselfde gedagte kom ook uit in die latere opwekkings om aan te vul wat aan die lyding van Christus ontbreek (107-110). Trouens, die hele derde punt van die laaste deel staan in die teken hiervan (96 vlg.). In werkdadige liefde volg die lidmate die liefde van Christus na.

die ensikliek oor twee onderwerpe: die Kerk as die mistieke liggaam van Christus, en die *vereniging met Christus wat ons daarin het*. En die twee dinge staan nie sonder verband met mekaar nie, hulle is intendeel nou verbonde, soos reeds blyk uit die aanvangswoorde van die ensikliek waarin gesê word dat die leer van die mistieke liggaam die groot weldaad van ons innige vereniging met so 'n verhewe Hoof in die volle lig plaas.<sup>62</sup> Oor hierdie vereniging wat die gelowiges met Christus besit, en wat onder andere ook 'n heilsverhouding insluit, handel die tweede deel van die ensikliek uitvoerig, maar ook in die eerste deel word gewigtige uitsprake daarvoor gedoen.

Voor ons daarop ingaan, moet ons eers let op die versigtigheid waarmee Pius XII die heilsverhouding tussen Christus en die lede behandel. Hy behandel dit altyd op so 'n manier dat dit nie die sosiale struktuur van die Kerk en die inwerking van Christus op die *hele* Kerk in gevaar kan bring nie. Dit blyk reeds uit die feit waarvan ons tevore melding gemaak het, dat hy by die behandeling van die Hoofskap van Christus baie versigtig is vir 'n eensydige verstaan van die volheid en die inwerking van Christus vanuit die *gratia capitis* in die sin van Thomas (heiligmakende genade). Wanneer hy oor hierdie dinge handel, maak hy steeds naas die heiligmakende genade melding van die ampsgenade. Die gevolg is dat ons die inwerking van Christus wat by Thomas hoofsaaklik verstaan is as 'n inwerking met die oog op die persoonlike heil van die lede, by die ensikliek óók hoor uiteensit as 'n inwerking deur middel van die ampsgawes wat vir die hele Kerk tot diens is.<sup>63</sup> Dit blyk egter verder ook uit die versigtige manier waarop hy omgaan met die gelykvormigheid tussen Christus en die Kerk. Behalwe dat hy die gelykvormigheid ook laat slaan op die totale lewe van die Kerk (byvoorbeeld die lering, bediening van sakramente en navolging van die evangeliese rade as trekke van ooreenkoms tussen Christus en die Kerk), laat hy dit ook by die gelykvormigheid wat daar tussen Christus en die afsonderlike lede van die Kerk bestaan, nie sonder meer neerkom op 'n gelykvormigheid ten opsigte van die heiligmakende genade nie. Dit sou immers beteken dat Christus nie gelykvormig sou wees aan sommige lede in die Kerk wat nie in die genade deel nie, en dat een van die redes vir die Hoofskap van Christus dus nie die hele Kerk sou dek nie. Daarom laat hy die gelykvormigheid neerkom op 'n *program* waaraan Christus en die afsonderlike gelowiges gemeenskaplik werk. Vir Christus kom dit daarop neer dat Hy die lidmate van sy Kerk *wou* deelgenote maak van die Goddelike natuur, in hierdie lewe deur die besit van die heiligmakende genade en in die hiernamaals deur die hemelse saligheid, en dat Hy daarom die lede van die Kerk *oproep* om in Hom hulle voorbeeld te sien en hulle toe te lê op die heiligmaking deur na sy leer te lewe.<sup>64</sup> Vir die Christene beteken die gelykvormigheid aan Christus dus die ingeskakel wees in hierdie program.

Maar hoe versigtig die pous ook hierdie dinge benader, hy skroom tog nie om daarby uit te kom nie. Die doel van die program waarby

---

<sup>62</sup> Ens., 1.

<sup>63</sup> Ens., 49, 50. Vgl. Mitterer, a.w., 158 vlg.

<sup>64</sup> Ens., 45. Vgl. Mitterer, a. w., 157.

die Christene ingeskakel is, is tog die gelykvormigheid aan Christus ook in die heiligmakende genade, soos die hele heilswerk van die Kerk as 'n nimmer falende instrument van Christus tog op die heil van siele moet uitloop. Dit heet dan ook dat Christus self die mens verlig,<sup>65</sup> dat Hy die Oorsprong en Bewerker van alle heiligheid is. Hy self verwek die vrug van die sakramente in die siele, voed die verlostes met sy eie liggaam en bloed, en deel al die skatte van die Goddelike goedheid aan die lede van die mistieke liggaam mee.<sup>66</sup> Met dit alles is nie net die ampsgawes bedoel, nie, maar in werklikheid ook die heiligmakende genade. Dit blyk duidelik wanneer gehandel word oor Christus as Instandhouer van die liggaam. Die Kerk moet ook daarom die liggaam van Christus genoem word, sê hy, omdat Christus “ita in Ecclesia quodammodo vivit,” dat die Kerk as 't ware 'n tweede Christus kan heet.<sup>67</sup> Nou is dit wel duidelik dat hierdie teenwoordigheid en lewe van Christus in die Kerk gesien kan word as 'n “Vergegenwärtigung” in die sin van Deimel, en die pous bedoel dit ook inderdaad so wanneer hy dit in die volgende alinea in verband bring met die juridiese sending van die Kerk waardeur Christus self deur middel van die ampsbekleders doop, leer, bestuur, ontbind, bind, die eucharistie opdra en offer,<sup>68</sup> maar dit bevat tog ook meer as dit. Hierdie teenwoordigheid van Christus beteken tog dat die Kerk die goedere wat Christus self besit, op so 'n wyse ontvang, dat die Kerk in sy hele lewenswyse, sowel sigbaar as onsigbaar, die beeld van Christus so volmaak moontlik uitdruk.<sup>69</sup> Dit beteken verder dat Christus volgens 'n “hoëre, inwendige en verhewe skenkingswyse die Kerk van sy lewe laat lewe”. Hy deurdring sy hele liggaam met sy Goddelike krag, en voed en dra die afsonderlike lede in ooreenstemming met die plek wat hulle in die liggaam inneem, ongeveer op dieselfde wyse as wat die wynstok die ranke wat daarmee verbind is, voed en vrugbaar maak.<sup>70</sup> Dit gaan hier tog om meer as 'n amptelike teenwoordigheid van Christus in die Kerk. Daarvoor is die klem op die *voed en vrugbaar maak* van die individuele lede op die wyse wat die wynstok dit met die ranke doen, te sterk. Die beswaar van Deimel, Koster en Grivec teen die gelykskakeling van die beelde van die wynstok en die ranke en die van die liggaam, word dus blykbaar nie op dieselfde wyse deur die pous gevoel nie.

Verskeie kere is daar gespreek oor 'n “mistieke identiteit” tussen Christus en die Kerk wat deur die pouslike ensikliek geleer word.<sup>71</sup> Die uitdrukking mag gebruik word, mits daar maar onthou word dat die pous dit self nie gebruik nie, en dat hierdie mistieke identiteit nie in die eerste plek vanuit die mistiek verstaan word nie, maar vanuit die amptelike teenwoordigheid van Christus in die Kerk. Daarnaas mag sulke uitsprake dat die Kerk 'n tweede Christus kan heet, selfs “Christus” sonder meer, en dat die Kerk tesame met Christus slegs één mistieke

---

<sup>65</sup> Ens., 49.

<sup>66</sup> Ens., 50.

<sup>67</sup> Ens., 52, Feckes, *Der Ertrag der Enzyklika*, 5 vlg.

<sup>68</sup> Ens., 53.

<sup>69</sup> Ald. vgl. Tromp, *Annotationes*, 383.

<sup>70</sup> Ens., 54.

<sup>71</sup> Vgl. Malevez, *Quelques enseignements*, 388 vlg.; Malmberg, *De Kerk des Heren*, 266 vlg.; Lialine, a. w., 50.

Persoon vorm,<sup>72</sup> nie net uit hoofde van die voortsetting van die ampte, van Christus in die Kerk as 'n "Vergegenwärtigung" in die sin van Deimel verstaan word nie, maar daar moet terdeë rekening gehou word met 'n mistieke inhoud van dergelike uitsprake. Die pous wil plek inruim vir 'n lewensband tussen Christus en die Kerk, en hierdie lewensband met Christus maak die lewe van die Kerk "mistiek". Hierdie band is die *Heilige Gees*. Die Gees is in 'n besondere sin die Gees van Christus en daarom beteken die mededeling van die Gees aan die Kerk en sy lede 'n omvorming tot gelykvormigheid aan Christus.<sup>73</sup> Weliswaar vergeet die pous nooit om hierdie gelykvormigheid te verstaan as 'n gelykvormigheid ten opsigte van die amptelike toerusting nie,<sup>74</sup> maar daarnaas word daar tog duidelik gespreek oor 'n toenemende gelykvormigheid van die individuele lede van die Kerk aan Christus en oor die feit dat die Gees van Christus hulle tot adoptief-kinders gemaak *het* (perfektum: *effecit*), sodat hulle eenmaal met ontsluerde gelaat die heerlikheid van die Here kan aanskou.<sup>75</sup> Ook wanneer die pous spreek oor die Heilige Gees as die Siel van die mistieke liggaam, blyk dit dat hy daarmee steeds tweërlei verhouding tussen die Gees en die Kerk op die oog het. Die Gees is die onsigbare beginsel wat al die dele van sowel onderling as met hulle Hoof verbind, omdat Hy geheel en al in die Hoof, geheel-en-al in die liggaam en geheel-en-al in elkeen van die lede is. Die aard en graad van die teenwoordigheid en werksaamheid in die lede verskil egter, en wel op grond van twee faktore: die rol wat die lede in die liggaam vervul, en die mate van geestelike gesondheid waarin hulle verkeer. Die differensiasie berus dus op die verskil met betrekking tot die hoeveelheid ampsgenade en die hoeveelheid heiligmakende genade wat elkeen besit. Die Gees vorm die verbinding tussen die ampshoedanigheid van die lede en hulle hoedanigheid as kinders van God. Hy is die prinsipe van die lewewekkende werkinge in die Kerk, werkinge wat steeds beteken dat die laere deur die hoëre lede beïnvloed word; Hy is óók die prinsipe van die lewe in die gelowiges self, en voeg deur die werking van sy genade steeds weer nuwe wasdom aan die Kerk toe. Hierdie twee aspekte van die teenwoordigheid van die Gees in die Kerk is so eng verbonde, dat die Gees weier om met sy heiligmakende genade te woon in lede wat volkome van die liggaam afgesny is.<sup>76</sup> Wie egter in die liggaam is, ontvang in die geskape heerlike hemelse gawes tesame met die Gees van Christus, dat die Kerk net soos sy heilige lede kan uitroep: Ek leef nie meer nie, maar Christus leef in my!<sup>77</sup>

In die tweede deel van die ensikliek waar spesiaal oor die *unio fidelium cum Christo* gehandel word, spreek die pous nog onbevangener oor die feit dat die uitdrukking *corpus Christi* óók 'n mistieke verhouding tot Christus aandui. Die beeld van die liggaam, en in die beeld veral die verhouding van die liggaam tot die hoof, word naas die beeld van die

<sup>72</sup> Ens., 68, 79; vgl. Tromp, *Documenta Varia*, 111.

<sup>73</sup> Ens., 55.

<sup>74</sup> Vgl. die klem op die mededeling van die Gees "om sondes te vergewe."

<sup>75</sup> Ens., 55.

<sup>76</sup> Ens., 56.

<sup>77</sup> Ens., 57.

huwelik en die wynstok gesien as heenwysing na die allerinnigste eenheid tussen Christus en die gelowiges. Doelbewus sluit die pous aan by die “perantiqua perpetuoque a Patribus tradita documenta” waarin geleer word dat Christus en sy maatskaplike liggaam saam slegs een enkele mistieke Persoon vorm, *Christus totus*. Hy voeg daaraan toe dat Christus self in sy hoëpriesterlike gebed die verhouding vergelyk met die eenheid waardeur die Vader in die Seun is en die Seun in die Vader.<sup>78</sup> Puntsgewyse gaan hy nou in op die verskillende eenheidsbande waarmee die Christene met Christus en onderling verbind is. Daarby gaan hy van die meer uiterlike na die innerlike voort. Op die regtelike bande volg geloof, hoop en liefde, die drie goddelike deugde.<sup>79</sup> Daarna volg die band wat tussen Christus en die gelowiges bestaan, omdat hulle van ewigheid af deur Hom op ’n volmaakte wyse geken en bemin word, en reeds by sy menswording, lyding en verheerliking deur Hom in kennis en liefde omvat word.<sup>80</sup> Die eenheid word nog konkreter gesien wanneer die Kerk die volheid van Christus heet, waaronder die pous verstaan dat Christus deur sy Gees in die gelowiges woon en werk op so ’n wyse dat al die gawes, deugde en charismata van Christus uitstroom in al die lede van die Kerk, sodat die Kerk die aanvulling van Christus kan heet, omdat Christus in alles in die Kerk in ’n sekere sin vervolledig word. Christus en die Kerk vorm so tesame die één nuwe mens, die volledige Christus, *Christus totus*.<sup>81</sup> As laaste band noem die ensikliek die eucharistie, wat hier nie alleen verstaan word in die simboliese sin (om met de Lubac te spreek) nie, maar ook in die sin van die werklike en effisiënte teenwoordigheid van die liggaam van Christus.<sup>82</sup> Dit vorm ’n passende afsluiting vir die gedeelte oor die eenheid met en in Christus, nie alleen omdat die onderlinge eenheid van die gelowiges en die eenheid met Christus daarin afgebeeld word nie, maar ook omdat die *res sacramenti* van die eucharistie die eenheid van die mistieke liggaam is.

Uit dit alles blyk dieselfde weer: die pous ken naas die ampsverhouding tot Christus, wat deurgaans die primêre is, ook ’n heilsverhouding wat in die verhouding van die liggaam tot die Hoof uitgedruk word. Christus woon werklik met sy heil en sy genade in die gelowiges in die Kerk. Die Kerk kan ’n tweede Christus (*altera Christi persona*) heet, omdat dit in *lewe* en werk aan Christus verbonde is. Die “mistieke identiteit” met Christus sluit óók mistiek in.

Daarteenoor staan die pous egter afwerend teenoor elke vorm van “valse mistiek” wat die identiteit tussen Christus en die Kerk wil opskroef tot ’n gevaarlike “panchristisme” wat die onderskeid tussen die gelowiges en Christus uitwis en Christus op ’n soort somaties-pneumatiese wyse oral teenwoordig laat wees waar genade uitgedeel word. Reeds die wyse waarop die pous onophoudelik die regtelike en maatskaplike bande waarmee die gelowiges onderling en aan Christus verbonde is, op die voorgrond skuif, vorm ’n teenwig teen enige vorm van mistiek wat nie meer ruimte sou laat vir die sigbare Kerk nie. Ook die wyse waarop

<sup>78</sup> Ens., 68. Vgl. verder Kreider, a. w., *Divus Thom. Frib.*, 173 vlg.

<sup>79</sup> Ens., 71-75.

<sup>80</sup> Ens., 76-77.

<sup>81</sup> Ens., 78-79.

<sup>82</sup> Ens., 82-85; vgl. M. J. Nicholas, a. w., 398.

hy die bestuur en die leiding wat Christus in die Kerk uitoefen, in die eerste plek 'n beïnvloeding van die Kerk deur die hiërargiese apparaat van die Roomse Kerk laat wees, gaan in teen 'n alte groot intimiteit tussen die gelowige en Christus. Buitendien laat die holistiese wyse waarop hy die spreke oor die liggaam van Christus verstaan, nie veel ruimte vir die ongebreidelde mistiek waarin die verhouding van die enkeling tot Christus as 'n organiese eenheid beskryf kan word nie. Die "mistieke identifikasie" waarvan by die pous sprake kan wees, is ingekapsel in die primêre ekklesiologiese gesigspunt van die gemeenskap in sending, en onder die tug daarvan kom ook gemeenskap in die lewe van Christus voor. Daarom bly daar by alle eenheid tussen Christus en die gelowiges nog 'n distansie. Die distansie wil die pous veral op twee maniere handhaaf: eerstens staan die liggaam as 'n totaliteit as 't ware tussen Christus en die individuele gelowiges, en andersyds staan die Gees tussen Christus, die liggaam en die lede. Ons het reeds voldoende gesien hoedat die visie op die Kerk as 'n totaliteit voor en afgedag van die individuele lede die beskouings affekteer, en daarom gaan ons hier alleen wys op die rol wat die werking van Christus deur die Gees speel. Deurdat die pous die teenwoordigheid van Christus deur sy Gees uitdruklik leer, wys hy stilswyend die idee van 'n somatiese teenwoordigheid van Christus in die gelowiges van die hand.<sup>83</sup> Daarmee kan hy afwerend staan teen die voorstelling dat Christus werklik in 'n fisiese sin één liggaam met die gelowiges word.<sup>84</sup> Hierdie tipe voorstelling trek Christus en die Kerk te na aan mekaar, sodat aan die gelowiges Goddelike eienskappe toegeskryf word, en Christus aan die ander kant onderhewig gemaak word aan menslike swakhede. Teenoor dergelike dwalinge wil die pous juis duidelik maak dat Christus na sy hemelvaart slegs deur sy Gees in die Kerk woon en werk. Die Gees kom as 't ware tussen Christus en die Kerk in te staan. Dit beteken nie dat die eenheid met Christus minder innig hoef gesien te word nie,<sup>85</sup> want die Gees en Christus is tog substansieel een, maar die eenheid word van 'n ander aard. Enersyds is Christus dan nie anders in die gelowiges en in die Kerk teenwoordig as wat die Triniteit dit is nie, en die pous kan die teoloë aanmoedig om die groot geheimenis van die inwoning van die Heilige Gees in die regverdiges met die nodige volgsaamheid aan die Kerk en die nodige bescheidenheid te ondersoek,<sup>86</sup> maar andersyds bring die teenwoordigheid deur die Gees 'n soort objektiwiteit in die verhouding tot Christus, omdat die Gees ook weer 'n betrekking tot die hele liggaam onderhou, en in die enkeling slegs in verband met die toebehoort tot die liggaam woon. Daarby kom ten slotte dat die Kerk as 'n liggaam wat die Heilige Gees tot 'n Siel het as 'n persoonlikheid teenoor Christus te staan kom, sodat die verhouding van Christus tot die Kerk gedink kan word in terme van die verhouding van twee persone tot mekaar. Die pous herinner dan ook daaraan dat die beeld van die

---

<sup>83</sup> Vgl. Ens., 59, 78; Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, 98 vlg.; Lialine, a. w., 45; Fortmann, a. w., 48-49; Tromp, *Annotationes*, 399. Uitdruklik verwerp die pous die leer van die somatiese teenwoordigheid van Christus eers in sy ensikliek *Mediator Dei* (1947), 201.

<sup>84</sup> Ens., 87.

<sup>85</sup> Vgl. Malevez, *Quelques enseignements*, 402.

<sup>86</sup> Ens., 80-81.

bruidegom en die bruid naas die beeld van die liggaam staan om die verhouding van Christus tot sy liggaam te teken.<sup>87</sup>

### III

Staan dit op hierdie wyse egter vas dat die uitdrukking “liggaam van Christus” ook ’n mistieke inhoud het, dan word dit vir ons ’n akute vraag hoe die verband tussen die mistieke verhouding tot Christus en die sigbare toebehoort tot die Kerk gedink word. As *mistieke liggaam* en *sigbare Kerk* presies dieselfde is, sodat inlywing in die Kerk terselfdertyd inlywing in Christus beteken, hoe word die inlywing in Christus, wat blykens die uiteensetting hierbo ’n mistieke verhouding tot Christus meebring, presies gedink, waar dit tog by voorbaat vasstaan dat alle lede van die sigbare Kerk nie in staat van genade verkeer nie?

Om ’n antwoord hierop te vind, moet ons eers vra wat die pous daaronder verstaan dat die liggaam van Christus die *mistieke* liggaam heet. Ons het by Deimel en Koster al die beslissende betekenis gesien wat dit kan hê om die woord *mistiek* in die sin van *figuurlik* op te neem. Die pous ken ook die betekenis van *figuurlik*, soos blyk wanneer hy aan die hand van die woord *mistiek* wil onderskei tussen ’n fisiese liggaam en die Kerk as ’n maatskaplike liggaam.<sup>88</sup> Die woord het vir hom nog ’n dieper sin. Tussen die Kerk en ’n morele liggaam bestaan daar ook gewigtige verskille en aan hierdie verskille gee die byvoeglike naamwoord *mistiek* voor *liggaam* uitdrukking. Terwyl die morele liggaam enkel die eenheidsbeginsel van ’n gesamentlike doelstelling het, waartoe almal onder die leiding van die maatskaplike gesag saamwerk, voeg die mistieke liggaam by die samewerking tot ’n gemeenskaplike doel ’n *innerlike* beginsel. Hierdie innerlike beginsel oefen sy krag sowel in die geheel van die liggaam as in elke afsonderlike lid uit, en besit ’n sodanige verhewenheid, dat alle eenheidsbande van ’n maatskaplike liggaam verreweg daardeur oortref word. Hierdie beginsel is die Heilige Gees wat die hele Kerk vervul en tot een maak.<sup>89</sup>

Die Heilige Gees maak dus die Kerk tot ’n mistieke gemeenskap, die *corpus Christi mysticum*. Die Kerk is daardeur ’n *societas perfecta*, maar ’n *societas perfecta* wat nie alleen uit sosiale en juridiese faktore bestaan nie. Die Kerk is daardeur so ver bo die gewone sosiale gemeenskappe verhef as die genade bo die natuur, as die siel bo die liggaam. Dit is wel waar dat die Kerk ’n sosiale en juridiese opbou besit wat in ooreenstemming met die wil van Christus is, en dat die opbou meewerk aan die bereiking van die hemelse doel, maar tog bly die elemente waardeur die Christelike gemeenskap verhef word tot die rang wat die natuurlike orde volstrek oortref, die Heilige Gees wat as bron van die genade, gawes en alle charismata die Kerk altyd en op die innigste wyse vervul en daarin werk.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Ens., 87.

<sup>88</sup> Ens., 59-60.

<sup>89</sup> Ens., 61.

<sup>90</sup> Ens., 62.



Dit is volgens die pous nie moontlik dat die sosiale struktuur en die innerlike lewe van die Kerk in stryd met mekaar kan wees nie, omdat die Gees op 'n geheimnisvolle wyse met albei in verband staan. Daarom wys die pous die onderskeiding tussen 'n regs- en 'n liefdeskerk met net soveel beslistheid van die hand as die idee van 'n onsigbare Kerk. Die Kerk se sigbaarheid en sy regsinstelling gaan terug op die instelling van Christus: die Kerk sit deur die eeue die verlossingswerk van Christus sigbaar op aarde voort. Maar daarnaas is die onsigbare en die liefdesorde in die Kerk terug te lei op die Gees van Christus wat die sigbare Kerk begelei, bewaar, vrugbaar maak, toerus en verenig. Die twee dinge is dus nie in stryd nie. Aan die sigbare, juridiese sending van Petrus en die apostels het Christus die onsigbare sending van die Gees gepaar.<sup>91</sup> Die grond van die ekklesiologie bly gevolglik die sendinggedagte. In hierdie bedeling rus die Kerk op tweërlei sending, en daarom is dit nie net alleen juridies 'n *societas perfecta* nie, maar is dit *sui generis* daarin dat dit naas die juridiese ook die mistieke aspek het. Die Kerk kan gevolglik *Heilsanstalt* en *Heilsgemeinschaft* wees sonder dat dit 'n teenstelling hoef te wees, en sonder dat dit twee onversoerbare aspekte of twee sye van die Kerk hoef te wees, of twee groothede wat mekaar nie presies dek nie.<sup>92</sup> Die Kerk vorm in die tweevoudigheid 'n verlenging van Christus, en beeld Christus daarin volmaak na sy Godheid en mensheid af.<sup>93</sup> Daarby waarsku die pous egter daarteen om hierdie voortsetting van die Godheid van Christus nie te sien in 'n soort uitbreiding van die hipostatiese unie nie, want die hipostatiese unie is iets wat eksklusief by Christus voorkom.<sup>94</sup> Die eenheid tussen Christus en die lede van die liggaam lê steeds op die terrein van die aksidentele, nie die substansiële nie, al is God ook substansiël teenwoordig in die siele. So bestaan die Kerk in die tweehed van reg en liefde, amp en Gees, regsverbondenheid en mistieke verbondenheid, volmaakte gawes van verlossing aan die Kerk geskenk, en onvolmaakte besit van die gawes by individuele lede van die Kerk. Tromp gee 'n kernagtige samevatting van die ensikliek as hy sê: “clare apparent dua consilia: primum continuandi viam indicam a Leone XIII in Encyclicis tam Satis Cognitum 29 iun 1896 quam *Divinum illud* 9 mai anni sequentis; alterum clare exponendi quid sibi velit illud Paulinum “nos esse in Christo Christumque in nobis”, sicut et illud traditionale “nos in Christo et cum Christo constituere unam mysticam personam”.”<sup>95</sup>

Op die wyse bly die vraag wat ons gestel het, naamlik wat die verhouding tussen die sigbare lidmaatskap aan die Kerk en die aandeel aan die mistieke lewe in Christus is, egter nog onopgelos. Hoe kom die pous verby aan die feit dat baie Christene binne die Rooms-Katolieke Kerk Christus nie dien nie, en nie in sy genade deel nie, terwyl buite die grense van die sigbare Kerk talle wél in die genade deel ? Dit was

<sup>91</sup> Ens., 64, vgl. Lialine, a. w., 43; Tromp, Annotationes, 381.

<sup>92</sup> Vgl. Lialine, a. w., 46. Dieselfde gesigspunt beheers ook die werk van Tromp, vgl. veral die omskrywing *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 169. Vgl. ook Annotationes, 380 vlg.

<sup>93</sup> Ens., 63.

<sup>94</sup> Vgl. Ens., 53.

<sup>95</sup> Tromp, Annotationes, 380/381.

tog juis hierdie vraag wat aanleiding was tot baie van die pogings ook van Roomse teoloë om unionistiese formuleringe te maak wat in 'n sekere sin die pretensie van Rome om die enigste “saligmakende” Kerk te wees, ondergrawe. Dit is ook hieruit dat die neiging gebore is om ook in die Roomse dogmatiek te gaan onderskei tussen die mistieke liggaam en die Kerk, 'n onderskeiding wat maklik in die rigting lê van die onderskeiding tussen 'n onsigbare en 'n sigbare Kerk, waarby Rome baie beslis sy volstreekte uitsonderingsposisie moet inboet en hoogstens nog 'n “ouer suster” van die ander Kerke kan heet.<sup>96</sup>

In verband met hierdie vraag stel die pous vas dat lidmaatskap aan die Roomse Kerk en die lidmaatskap aan Christus saamval. Die maatskaplike liggaam van die Kerk is tog die tweede Christus of mistieke Christus, en Christus vorm tesame met die maatskaplike liggaam, die Rooms-Katolieke Kerk, één mistieke Persoon.<sup>97</sup> Al die lede van hierdie maatskaplike liggaam van die Kerk word van ewigheid af deur Christus in sy volmaakte kennis en liefde omvat.<sup>98</sup> Christus het sy Kerk (“hoc est omnia mystici sui Corporis membra”) aan die kruis verwerf, want alleen deur die saligmakende krag van die kruis ontvang die lede van die Kerk in die doopsel die afwassing van hulle sondes en die opname in die liggaam.<sup>99</sup> Wie binne die Rooms-Katolieke Kerk bly, is 'n lidmaat van Jesus Christus, al het hy ook die genade totaal verloor; hy is dan slegs 'n siek lidmaat.<sup>100</sup>

Op hierdie wyse word die sigbare en mistieke elemente van die Kerk in mekaar geskuif, en die hele Katolieke denkwêreld staan vir die identiteit van die twee dinge borg. Ons wys kortliks op twee puntjies waarin dit in die ensikliek aan die lig tree, en waarsonder die pous nooit sy beskouings sou kon red nie. Eerstens is die sakramentsleer met die idee van die *ex opere operato*-werkende sakramente daartoe in staat om alle gedoopte lede as wedergebore lede van Christus te stempel, sodat alle lede van die sigbare Kerk by hulle doop vanself lede van Christus word.<sup>101</sup> Buitendien word die lidmaat van die Kerk omring deur die onfeilbaarwerkende sakramente wat as “lewe-gewende organe” sy weg tussen die wieg en die graf telkens in die genade doop.<sup>102</sup> Die gevolg is dat niemand daaraan hoef te twyfel dat iemand wat binne die sigbare Roomse Kerk bly, in die heil sal deel nie, want al is hy ook periodiek 'n siek lid, hy sal weer genees word.<sup>103</sup> Tweedens is die idee van die *heilsorde* as 'n opklimmende reeks stadiums waardeur die siel steeds meer gereinig en aan God welbehaaglik gemaak word, 'n fondamentsteen vir hierdie identifikasie. Die geloof is dan nog maar die aanvang en wortel van die regverdigmaking wat voorafgaan aan die ontvangs van die heiligmakende

---

<sup>96</sup> Vgl. Bouyer, a. w., 321 vlg.

<sup>97</sup> Ens., 68.

<sup>98</sup> Ens., 77.

<sup>99</sup> Ens., 29.

<sup>100</sup> Ens., 23.

<sup>101</sup> Ens., 18, 29. Dit is daarom ook verstaanbaar dat sowel Fraghi (De Membris Ecclesiae, 59 vlg., 113) as Hagen (Die kirchliche Mitgliedschaft, 3 vlg.) die betekenis van die doop vir die lidmaatskap aan die mistieke liggaam so sterk beklemtoon, en dit selfs nog sterker wil beklemtoon as wat die deelname aan die sakramente in die definisie van Bellarminus kan laat uitkom.

<sup>102</sup> Ens., 18.

<sup>103</sup> Ens., 23.

genade, en wat by verlies van die genade nog behou kan word. Aan die ander kant is die geloof tog ook reeds vrug van die verliggende werking van Christus,<sup>104</sup> en dit verbind die siel op 'n bonatuurlike wyse aan Christus en die naaste.<sup>105</sup> Hieruit volg dat 'n lidmaat van die Kerk, ook wanneer hy heeltemal van die heiligmakende genade verval, tog nog deur die band van die geloof (wat by Rome dikwels niks meer sê as 'n blote historiese of kerkgeloof nie) 'n lidmaat van Christus bly, al is hy dan 'n siek lidmaat. Op hierdie wyse vertoon die Kerk 'n bonte beeld. Lidmaatskap aan die sigbare Kerk en aan Christus val volkome saam, maar die lidmaatskap aan Christus varieer, om die woorde van Lialine te gebruik, “depuis le pêcheur animé encore des vertus théologiques de foi et d'espérance et non excommunié, jusqu'au chrétien parfaitement uni au Christ dans toutes ses puissances.”<sup>106</sup> In al hierdie grade is die lidmate egter onder die daadwerklike beïnvloeding deur die Gees. Dit is opvallend dat die pous herhaaldelik na die “grade” van die genade by die verskillende lede verwys. Die vernaamste plek is egter waar hy spreek oor die Heilige Gees as die Siel van die mistieke liggaam wat geheel en al in die Hoof, geheel en al in die liggaam en geheel en al in elke lidmaat aanwesig is. Hiervan heet dit dan: Hy staan hulle by en is in hulle teenwoordig volgens elkeen se afsonderlike opdrag en “die meerdere of mindere mate van geestelike gesondheid wat elkeen geniet.”<sup>107</sup> Hierdie uitspraak is so merkwaardig, omdat dit laat sien waarin die pous van die mistieke interpretasie sowel as die stellingname van Deimel en Koster verskil: dit gaan vir hom in die lidmaatskap nie alleen om 'n werkgemeenskap met Christus nie, maar terdeë ook 'n lewensgemeenskap, 'n lewensgemeenskap egter wat ondergeskik is aan die werkgemeenskap, en in elk geval die sekondêre bly teenoor die werkgemeenskap wat die primêre is. Eenkeer word dan ook melding gemaak van die feit dat Christus die afsonderlike lede voed en dra, ooreenkomstig die plek wat hulle in die liggaam inneem, ongeveer op dieselfde wyse as die wynstok die ranke wat daaraan verbonde is, vrugbaar maak,<sup>108</sup> en op 'n ander keer praat hy weer daarvan dat die lede ooreenkomstig die plek wat hulle in die liggaam inneem, steeds tot grotere volmaaktheid gebring word deur die Gees.<sup>109</sup> Dit is moeilik om met die eerste oogopslag te sê of ons by hierdie rangordening die geestelike hiërargie (graad van geestelike gesondheid) alleen, of ook die institutêre rangordening daarby moet verstaan. Miskien is dit so bedoel dat die laaste helderheid oor hierdie punt nie op die oppervlakte moet lê nie.

In elk geval staan dit vas dat die pous die genoemde vraag lang hierdie weg van die graduele verskille tussen die beïnvloeding deur die Gees by die verskillende lede wil oplos. Daarby word die genade nêrens die beslissende faktor vir die lidmaatskap nie. Die *mistieke* aard van die liggaam, die innerlike faktor, die Heilige Gees, mag in die mistieke liggaam soveel

---

<sup>104</sup> Ens., 49.

<sup>105</sup> Ens., 72.

<sup>106</sup> Lialine, a. w., 46.

<sup>107</sup> Ens., 56.

<sup>108</sup> Ens., 55.

<sup>109</sup> Ens., 79.

hoër wees as die juridies-institutêre as die siel bokant die liggaam staan, een ding is seker: die juridies-institutêre bly die bepalende en beslissende faktor wat die omvang van die Kerk betref. Mitterer tipeer die gedagtegang van die ensiklik in hierdie verband goed as hy sê: “Wie nach der Bibel Gott zuerst den Leib des Menschen bildete und ihm dann die Seele einhauchte, wie nach St. Thomas bei jeder Zeugung zuerst die spezifische Organisation gebildet sein musz, bevor der Organismus beseelt werden kann, so hat Christus den Leib der Kirche mit einer bestimmten Verfassung und Organisation geschaffen, um ihn darin mit seinem Hl. Geist zu beseelen. Die beseelende Wirklichkeit des Hl. Geistes ist also sozusagen durch die Fähigkeit dieses Leibes auf eine bestimmte Art von Wirkung eingeschränkt ...”<sup>110</sup> Al mag ons aanneem dat die pous nie die bestaan van begenadigde siele buite die verband van die Rooms-Katolieke Kerk ontken nie, doen hy tog sekere uitsprake wat duidelik die gevangenheid van die Gees binne die juridies-institutêre meganisme van die Roomse Kerk aan die lig laat tree. Die Gees wat die Siel van die mistieke liggaam is, sê hy êrens, weier om met sy heiligmakende genade te woon in die lede wat volkome van die liggaam afgesny is.<sup>111</sup> Nou hoef ons hierin nie ’n ontkenning te sien van die werking van die Gees in die persone wat buite die Roomse Kerk lewe en van goeie wil is nie, eerstens omdat hulle nog nooit lede van die liggaam was nie, maar tweedens ook omdat hulle tog nie volkome sonder verband met die sigbare liggaam van Christus is nie, aangesien hulle ’n onbewuste of bewuste begeerte na die liggaam koester.<sup>112</sup> Die begeerte verbind hulle met die liggaam, en daarom mag hulle gedeeltelik in die voorregte van die liggaam deel, al bly dit iets gedeelteliks, en al bly dit ’n gevaarlike posisie, omdat hulle die onfeilbare middele van die Kerk mis. Die bogenoemde uitspraak slaan dus op formele ketters en ander persone wat deur die ban uit die Kerk van Christus verwyder is. Tog raak dit ten seerste ook die posisie van *almal* buite die grense van die Katolieke Kerk wanneer die pous op ’n ander plek sê dat diegene wat onderling verdeeld is en nie dieselfde geloof bely en dieselfde gesag erken nie – nie in die een mistieke liggaam is nie, en ook nie van die één Goddelike Gees kan lewe nie.<sup>113</sup> So word die werk van die Gees heeltemal verkoppel aan die uiterlike vorm van die sigbare Roomse Kerk, en pas Hom so goed daarby aan dat Hy nooit anders werk nie as juis so dat Hy die laere lede deur die hoëre organe beïnvloed.<sup>114</sup> Die mistieke verhouding tot Christus is dus iets wat tot stand kom *in* en *deur* die sigbare Kerk, en dit is dan ook so dat daar geen beïnvloeding deur die Gees kan wees sonder ’n verband met die Kerk nie, terwyl die

---

<sup>110</sup> Mitterer, a. w., 74.

<sup>111</sup> Ens., 56, vgl. 23.

<sup>112</sup> Ens., 104. Die vraag of die pous die onderskeiding tussen ’n liggaam en ’n siel van die Kerk wil handhaaf, word tereg deur Rahner, a. w., 175 ontken. Wie nie die sigbare lidmaatskap aan die Rooms-Katolieke Kerk besit nie, kan in geen geval ’n lid van die Kerk of van die mistieke liggaam genoem word nie. Deur die begeerte is hulle wel gerig op die Kerk, maar dit beteken nie dat hulle aan die siel van die Kerk behoort, en dus tog ’n integrerende deel van die Kerk vorm nie. Vgl. egter A. Chavasse, a. w., 692 vlg.; Valpertz, a. w., 45-46 en Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, 62.

<sup>113</sup> Ens., 21. Vgl. Rahner, a. w., 170 vlg.

<sup>114</sup> Ens., 56.

verband met die sigbare Kerk nooit sonder die beïnvloeding deur die Gees is nie.<sup>115</sup>

Deur op hierdie wyse te leer dat die uitdrukking *corpus Christi mysticum* inderdaad ook wil laat sien dat daar 'n mistieke verhouding tussen die Kerk en Christus is, 'n verhouding wat onder andere meebring dat die individuele lede van die Kerk op verskillende wyses en grade met die Gees in aanraking verkeer, en tog terselfdertyd te leer dat die heil nie anders as ingebou in die histories-geworde Rooms-Katolieke Kerk voorkom nie, wil die pous tussen die Scylla en Charybdis van die Katolieke ekklesiologie deurvaar. Hy wil enersyds ruimte maak vir die heil van die enkeling as vervat in die leer van die mistieke liggaam, en kan protesteer teen elke poging om so "organies" oor die Kerk te gaan spreek, dat die betekenis van die enkeling weggesyfer word.<sup>116</sup> Andersyds is die heil van die enkeling egter nie vir hom kerkvormend nie. In die leer van die liggaam van Christus is vir hom uitgedruk dat die lede van die Kerk inderdaad onder die invloed van die werking van die Gees verkeer, dat daar selfs hoë grade van heiligheid bereikbaar is en inderdaad bereik word, en dat selfs die sondaars nie in die steek gelaat word nie, maar nog deur die Kerk in lankmoedigheid geduld word en deur die Gees besoek word. Die sigbare faktore sal nooit sonder die begeleidende werking van die Gees wees nie, en in normale gevalle sal die heiliging van die enkelinge in die Kerk nie uitbly nie. *Maar*, die genade en die heil behoort tog nie tot die wese van die Kerk nie. Die Kerk bestaan nie uit die vergadering van verlostes nie. Lidmaatskap aan die Kerk en aan Christus hoef nie noodwendig op die heil uit te loop nie.

Op hierdie wyse kan die ensiklik skynbaar 'n volmaakte sintese tussen die heilskollektiwisme en die heilsindiwidualisme – in die sin van Koster – bied. Primêr bly egter die heilskollektiwisme, omdat die Kerk holisties gedink word as 'n grootheid wat voor en afgedag van die individuele lede bestaan; omdat die liggaam gevorm is voordat die Siel daarin gaan woon. Die Kerk word eintlik nie geraak deur die heil of die sondigheid van die lede nie, maar bly heilig en vlekkeloos, 'n ongerepte bruid, 'n moeder wat volmaak straal in haar heiligheid – die heiligheid van haar sakramente, geloof, wette en charismata<sup>117</sup> – selfs al is die individuele lede sondig. Die Kerk is 'n totaliteit wat in 'n sekere sin losgemaak kan word van die subjektiewe toestand van sy lede, sodat die sonde van die lede van die Kerk altyd slegs sonde *in* die Kerk bly, nooit die sonde *van* die Kerk kan heet nie.<sup>118</sup> Die gevolg daarvan is egter ook dat die heil van die individuele lede op dieselfde wyse losgemaak kan word van die Kerk in sy geheel, en die Kerk volkome Kerk kan bly ook sonder dat die individuele lede in die genade deel. Die sintese wat die pous ten

<sup>115</sup> Tromp, *Corpus Christi*, 24, formuleer dit duideliker as die ensiklik: "Cum Ecclesia visibilis et Corpus Christi non distinguantur materialiter, sed unice secundum duplicem aspectum formalem, nemo potest esse membrum Corporis Mystici, qui nullo modo pertinet ad Ecclesiam visibilis, nemo membrum Ecclesiae visibilis, qui nullo modo subest influxui Spiritus." Vgl. ook S. Fraghi, a. w., 65, 66.

<sup>116</sup> Vgl. Ens., 60, 87, 88, 90 en Fortmann, a. w., 8-9.

<sup>117</sup> Vgl. Ens., 65-66; Tromp, *Annotationes by die ensiklik Mit Brennender Sorge*, *Periodica de re morali canonica liturgica*, XXVI, 1937, 461-465.

<sup>118</sup> Vgl. Mitterer, a. w., 151; Malmberg, *De Kerk des Heren*, 288-289.

opsigte van die interpretasie van die leer van die mistieke liggaam wil aanbied, maak dus wel voldoende voorsiening vir die moontlikheid dat die individuele lede van die Kerk tot die heil kan kom, en in 'n sekere sin word die moontlikheid tot die maksimum opgevoer deur die leer dat *alle* lede van die Kerk onder die beïnvloeding van die Gees verkeer. Maar die beïnvloeding hoef nie noodwendig te beteken dat elke lid ook tot die verlossing kom nie. Die “mistieke band” waarmee die sondaar wat nie in staat van genade verkeer nie, aan Christus verbind is, is nie meer heilbringend nie. Die gevolg is dat die sintese van die pous in laaste instansie nie veel meer ruimte laat vir die genade as 'n bepalende faktor vir die kerkbegrip as die fêl-kritiese posisie van Koster nie.

#### IV

Alhoewel 'n ensikliek nie in dieselfde sin onfeilbaar is as die *ex cathedra*-uitsprake van die pous nie, pretendeer dit tog om 'n formulering van die leer te gee soos dit die meeste in ooreenstemming met die depositum fidei van die Rooms-Katolieke Kerk is. Dit bring mee dat die leer wat in die ensikliek voorgedra word, op geldigheid aanspraak maak, en onderwerping daaraan is gebode.<sup>119</sup> Daarom sal die volledige identifikasie van die mistieke liggaam en die Rooms-Katolieke Kerk soos dit deur die ensikliek “Mystici Corporis” geleer word, voortaan deur die Katolieke teoloë gehandhaaf moet word, en die ontkenning daarvan sal ketters genoem kan word.<sup>120</sup>

Dit is egter duidelik dat die ensikliek nie in ooreenstemming met baie van die vernaamste tradisionele opvattinge oor die liggaam van Christus is nie. Met name van Augustinus en Thomas verskil Pius XII hemelsbreed. Die boek van Mitterer het die verskille ten opsigte van die Thomistiese leer voldoende belig, en teen sy bedoeling in verduidelik hoedat Rome al meer die weg van die veruiterliking opgaan. Die Kerk word al meer op die uiterlike faktore vasgelê. 'n Dergelike studie met die oog op die verskille tussen die ensikliek en die gedagtegang van Augustinus sal nog 'n groter afstand openbaar. In elk geval het ons reeds in die feit dat die teoloë van die mistieke interpretasie hulle blykbaar met soveel grond op Augustinus kan beroep, terwyl die ensikliek die mistieke interpretasie verwerp, 'n aanduiding van hierdie verskil. Hoewel die pous nie Koster se kritiek teen Augustinus beaam nie, en selfs meermale Augustinus met instemming aanhaal, is die strekking van die ensikliek tog so dat Koster eerder as Augustinus in die gelyk gestel word. Om maar één voorbeeld te noem: die *unus homo caput et corpus* wat die leidende gedagte van die mistieke interpretasie is, maar dan eg-Augustiniaans opgeneem word as

<sup>119</sup> Vgl. in dié verband A. Deneffe, *Katholik und Kirche*, Stimmen der Zeit, 60, Bd. 119, 1930, 418; Ensikliek Humani generis, Ecclesia Docens-reeks, Hilversum, 1951, al. 20.

<sup>120</sup> Vgl. Tromp, *Corpus Christi*, 167, wat sê dat die feit dat die Rooms-Katolieke Kerk die mistieke liggaam is “(ita) in fidei deposito clare continetur, ut eius negatio dicenda eit haeresis. Quae si iam antea in dubium vocari non potuerunt: certissime non editis encyclicis Pii XII *Mystici Corporis*.”

'n aanduiding van Christus tesame met die somtotaal van begenadigdes, beteken vir die pous: Christus tesame met sy maatskaplike liggaam dus: presies soos Koster dit opgevat wil sien.<sup>121</sup> Koster sê êrens dat, tensy alle voortekens bedrieg, Augustinus se ekklesiologie nog dieselfde kritiek (van die kant van Rome) sal ervaar as sy leer van die genade en die uitverkiesing.<sup>122</sup> Hierdie kritiek is implisiet reeds in die ensikliek vervat. Die ensikliek het vir goed die benaming *corpus Christi mysticum* vasgelê as 'n aanduiding van die sigbare, strydende Rooms-Katolieke Kerk, terwyl Augustinus en Thomas seker nie geaarsel het om die Katolieke Kerk van hulle dae die liggaam van Christus te noem nie, maar dan tog slegs omdat die Katolieke Kerk vir hulle in 'n meerdere of mindere mate met die *communio sanctorum* – die mistieke liggaam – saamgeval het.<sup>123</sup> Albei verstaan die liggaam van Christus vanuit die genade-verbinding met Christus, en die aardse, sigbare Kerk kon daarom nooit finaal met die mistieke liggaam geïdentifiseer word nie. By alle identifikasie van twee groothede wat by hulle aangetoon sou kon word, bly daar 'n laaste oopheid in die rigting van die heil wat eers in die hiernamaals volkome gerealiseer sal wees, en val die lig van die eskatologiese werklikheid van die Kerk oor die aardse gestalte daarvan. Vir Thomas is die hoog graad van lidmaatskap aan die mistieke liggaam die hemelse heerlijkheid.<sup>124</sup> Vanaf hierdie hoogste graad daal alle ander grade trapsgewyse in orde van die stand van die deelname in die genade na benede, tot die laagste trap van die blote potensiële vereniging met Christus in sy heerlijkheid. By die ensikliek merk ons van dit alles niks meer nie. Die “*uniri cum Christo per gloriam*” is vir die pous nie meer 'n ekklesiologiese beginsel nie. Vir die bepaling van wat die Kerk is, bly hy by sigbare steek, maar hy sien in die sigbare die maksimale potensie vir vereniging met Christus begrepe. Die onsigbare beginsel wat in die Kerk aanwesig is, die Heilige Gees, maak dit onmoontlik dat daar geen begenadigdes in die Kerk sal wees nie, maar die genade is tog nie 'n beheersende beginsel in die ekklesiologie nie. Die hemelse heerlijkheid kom dus ook ter sprake, maar nie as die basis waarop die Kerk gebou is nie. Dit is vir die pous – om onwillekeurig met Koster te spreek – iets individueels waarvan in die tweede deel van die ensikliek gepraat moet word, en dan nie as iets wat die Kerk sonder meer stempel nie, maar iets wat val onder die vereniging wat *ons* (as individuele lede in die Kerk) met Christus het. Dit is gevolglik iets wat by lidmate van die Kerk *kan* voorkom, maar nie by almal *hoef* voor te kom nie.

Slegs omdat die pous die aandag by die strydende Kerk alleen bepaal, was dit vir hom moontlik om die mistieke liggaam en die Kerk presies saam te laat val. Hy verklaar uitdruklik dat hy hom in die ensikliek hoofsaaklik met die strydende Kerk besig sal hou.<sup>125</sup> Ook Tromp bly slegs

<sup>121</sup> Vgl. Ens., 68; Koster, a. w., 41-42.

<sup>122</sup> Koster, a. w., 39.

<sup>123</sup> Vir Augustinus, vgl. K. Adam, *Ekklesiologie in werden?* 157-165; vir Thomas, Mitterer, a. w., 24 vlg.

<sup>124</sup> *Summa Theol.* III, 8, 3. “*Primo enim, et principaliter (Christus) est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam.*” Vgl. verder Seb. Fraghi a. w., 12-13.

<sup>125</sup> Ens., 1.

by die strydende Kerk staan.<sup>126</sup> Wie egter rekening wil hou met die tradisionele indeling van die Kerk in 'n strydende en 'n triomferende deel, soos die Catechismus Romanus dit doen, en daarmee bedoel dat die Kerk in sy twee dele slegs één Kerk is, sal met hierdie identifikasie moeilikhede ondervind.

Ons het in die loop van ons uiteensetting dit nie nodig gevind om 'n onderskeiding aan te bring tussen literatuur wat voor en na die verskyning van die ensikliek die lig gesien het nie, omdat ons wat struktureel saamhoort, saamgevoeg het, afgedag van die datum van verskyning. Reeds uit die feit dat soveel werke wat na 1943 verskyn het, gewigtige plekke in ons uiteensetting oor die mistieke interpretasie verower het, maak dit duidelik dat baie van die Rooms-Katolieke teoloë dit moontlik gevind het om ten spyte van die ensikliek nog die mistieke interpretasie te handhaaf en die liggaam van Christus vanuit die genade te verstaan. Ons gaan hier nie volledig daarop in nie, maar wil slegs enkele voorbeelde noem om te laat sien dat die voorstellings wat die pous bied, tog nie die probleem van die Katolieke ekklesiologie kan oplos nie.

Dit geld veral die vraag na die verhouding van die strydende Kerk tot die triomferende, en die daarmee saamhangende vraag na die rol wat die besit van die genade by die lidmaatskap aan die Kerk speel. Verskillende teoloë voel die beswaar wat in hierdie opsig deur die voorstellings van die ensikliek opgeroep word. So bring Lialine reeds die vraag van die verhouding van die mistieke liggaam tot die triomferende Kerk ter sprake, en hoewel hy geen enkele beswaar teen die voorstellings van die ensikliek na vore bring nie, vind hy *Tromp* se identifikasie van die mistieke liggaam en die strydende Kerk onvolledig, en hy vul dit aan met 'n voorstelling wat allermins in ooreenstemming met die ensikliek kan heet. Hy sien dit so dat die corpus Christi in sy volmaakte vorm eers sal bestaan wanneer die lede van die liggaam almal ook na hulle liggame verheerlik in die hemel sal wees. In die huidige bedeling is dit dus eintlik net Christus en Maria wat in die volheid van die mistieke liggaam deel, terwyl die Roomse Kerk in sy aardse gestalte slegs in soverre as dit 'n analogie van die hemelse Kerk is, die liggaam van Christus is vir diegene wat nog op aarde is.<sup>127</sup> Op hierdie wyse neem Lialine dus sy uitgangspunt vir wat die liggaam van Christus kan heet, in die triomferende Kerk, en nie soos die pous in die strydende Kerk nie. Dat hy daarmee noodwendig in stryd moet kom met die ekklesiologiese grondbeginsels van die ensikliek, is duidelik.

So kom ook Congar in 'n uiters interessante studie *Ecclesia ab Abel* herinner aan die eis wat die Christologiese en veral die eskatologiese aspek van die Kerk stel om die Kerk nie slegs as 'n sigbare instituut te sien nie, maar as die *communio sanctorum*.<sup>128</sup> Hy verduidelik dat dit nie sy bedoeling is om die ensikliek te kritiseer nie, maar dat sy besware veral die voorstellings van *Tromp* raak.<sup>129</sup> Hy toon oortuigend aan dat

---

<sup>126</sup> Vgl. in die verband Lialine, a. w., 61/62.

<sup>127</sup> Lialine, a. w., 59-63.

<sup>128</sup> M. J. Congar, *Ecclesia ab Abel in Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, 98. Reeds in sy *Chrétien désunis*, 78 vlg. het hy die klem op hierdie eskatologiese aspek van die Kerk laat val.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 97 vlg.



die hele kerklike tradisie, en met name teoloë soos Augustinus en Thomas oor die Kerk spreek as 'n grootheid wat alle gereddes vanaf Abel insluit Die geestelike karakter van die Kerk staan dus vir hulle op die voorgrond Hy vat die gegewens soos volg saam: “Quand on considère l'évolution d'ensemble des idées ecclésiologiques, qui se reflète dans les éléments engagés par notre thème, on est frappé par le caractère spirituel-personnel de la notion d'Église qui, d'Augustin aux grands scholastiques domine tout le moyen-âge. L'Église est principalement la communauté de ceux qui, par la foi ont le Christ pour tête et sont ses membres.”<sup>130</sup> Dit is gevolglik vir Congar onmoontlik om die mistieke liggaam sonder meer te identifiseer met die sigbare Rooms-Katolieke Kerk. Die dogmaties-spirituele grondvorm van die ekklesiologie kom met so 'n oorweldigende evidensie uit die geskrifte van “les anciens” op hom af, dat dit vir hom onmoontlik is om toe te gee aan die oorwoekering van die ekklesiologie deur die historiese grondvorm.<sup>131</sup> Hy roep dus op tot 'n terugkeer na die “ou ekklesiologie” wat ruimte laat vir die Kerk as die gemeenskap van geheiligdes in Christus Jesus,<sup>132</sup> en hy bepleit 'n onderskeiding tussen mistieke liggaam en Kerk.<sup>133</sup> Weliswaar sê hy dat dit nie moeilik sal wees om aan te toon dat sy beskouings in ooreenstemming met die ensikliek is nie,<sup>134</sup> maar hy toon nie aan waarin die ooreenstemming bestaan nie, en die leser kom onder die indruk dat hy, altans wat sy uitgangspunt betref, teenoor die ensikliek staan.

Dit is besonder interessant dat sowel Lialine as Congar sonder meer by die ensikliek wil aansluit, maar tog ernstige besware teen Tromp na vore bring. Dieselfde tref ons ook aan by Morel wat die mening uitspreek dat die pous nie bedoel het om die mistieke liggaam en die Kerk in strikte sin te identifiseer soos Tromp dit doen nie. Hy erken wel dat die pous Tromp se eksegese van Paulus se uitsprake oorneem, maar hy beweer dat daar tog 'n gewigtige verskil tussen die ensikliek en die werk van Tromp bestaan. Tromp beweer dat die Skrif en die Vaders leer dat die term *liggaam van Christus* in die eerste plek die sigbare, hiërargiese instituut van die Kerk aandui; die pous doen dit volgens Morel nie. Hy bied sy interpretasie nie aan as die eksakte uitleg van wat die term *mistieke liggaam* presies beteken nie, en beweer volgens Morel selfs nie dat dit die vernaamste sin is waarin die Skrif van die liggaam van Christus spreek nie. Hy wil alleen 'n algemene leerstuk in bekende Skriftuurlike terme tot uitdrukking bring, “en présentant ceux-ci dans un sens partiellement accommodatrice.”<sup>135</sup> Morel gaan dan self pleit vir 'n verstaan van die corpus Christi as “l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ”, en hy handhaaf met klem dat die mistieke liggaam en die Kerk twee onderskeie groothede is wat op aarde nooit presies saamval nie.<sup>136</sup> Dit is sonder meer duidelik dat Morel sy aanval teen die idees van die ensikliek verberg agter die voorwendsel dat hy dit eintlik teen Tromp het.

---

<sup>130</sup> Ibid., 92.

<sup>131</sup> Ibid., 97.

<sup>132</sup> Ibid., 96, 98.

<sup>133</sup> Ibid., 98.

<sup>134</sup> Ibid., a. w., 99.

<sup>135</sup> Vgl. V. Morel, a. w., 707.

<sup>136</sup> Ibid., 708 vlg., 116 vlg.

Van 'n verskil tussen die ensikliek en Tromp op hierdie punt kan daar geen sprake wees nie. Juis daarom is sy reaksie teen die identifikasie van mistieke liggaam en Kerk soveel te meer insiggewend. Hy gaan selfs sover dat hy sê dat dit vir hom onmoontlik sou wees om die strikte identifikasie van die mistieke liggaam en die Kerk te onderskryf, omdat dit in stryd is met die Skrif en die Tradisie, al word ook deur Tromp gesê dat dit ketter is om die identifikasie nie te aanvaar nie.<sup>137</sup>

Ook Rahner wys daarop dat die Skrif en die Tradisie 'n wyer begrip van die corpus Christi ken as die wat deur die ensikliek geleer word. Hy meen dan ook dat ons die terminologiese identifikasie van Kerk en mistieke liggaam wat in die ensikliek voorkom “nicht in dem Sinn theologisch verpflichtend betrachten müssen, dasz hinfort eine Verwendung des Begriffes *corpus Christi mysticum* in einem weiteren Sinn terminologisch grundsätzlich nicht mehr statthaft wäre.”<sup>138</sup> Hy pleit dan ook – net soos Congar – vir 'n ekklesiologie waarin nie net die uiterlike elemente tot hulle reg kom nie, maar ook die innerlike,<sup>139</sup> en hy wil – lynreg teenoor die ensikliek – tweërlei maatstaf vir die lidmaatskap aan die Kerk stel: die uiterlike maatstaf wat geleë is in die sigbare faktore wat die pous noem, en die maatstaf van die deelname in die genade.<sup>140</sup> Gevolglik moet daar ook volgens hom onderskei word tussen die mistieke liggaam en die Kerk, tussen Gemeinschaft en Gesellschaft.<sup>141</sup>

Wat hierdie teoloë verontrus in die leer van die ensikliek, is die verwaarlosing van die wye sin waarin die Tradisie die term *corpus Christi* gebruik, die wye sin wat slegs die genade as normatiewe beginsel ken, wat voluit dogmaties bepaald is. Die pous voel hierdie beswaar blykbaar nie, en hy is so min gediend van die idee dat hulle hom in ooreenstemming met die leer van die vaders wil bring deur te beweer dat hy die identifikasie van die mistieke liggaam en die Kerk nie in absolute sin bedoel nie, dat hy in sy ensikliek *Humani generis* van 12 Augustus 1950 spesiaal 'n woord rig aan die adres van “diegene wat meen dat hulle nie gebonde is” deur die leer wat hy in die ensikliek *Mystici Corporis* uiteengesit het nie, 'n leer wat volgens hom tog rus op die Skriftuurlike gegewe dat die mistieke liggaam en die Kerk één en dieselfde is.<sup>142</sup> Sy opvatting van hierdie eenheid beteken vir die pous blykbaar nie 'n verkorting van die gegewens gewens van Skrif en Tradisie nie. Ons het herhaaldelik in ons uiteensetting daarop gewys dat hy ook reg wil laat geskied aan die feit dat die Vaders 'n mistieke verhouding tot Christus in die term *corpus Christi* uitgedruk sien, maar ons het ook daarop gewys dat dit vir hom sekondêr bly en dat die historiese beginsel by hom deurgaans oorheers. Spesiaal

---

<sup>137</sup> Ibid., 725.

<sup>138</sup> K. Rahner, a. w., 174.

<sup>139</sup> Ibid., 179.

<sup>140</sup> Ibid., 180.

<sup>141</sup> Ibid., 180-181; vgl. sy *Gefahren im heutigen Katholizismus*, 18: “Sind so Gnadengemeinschaft und Rechtsgesellschaft bei all ihrer gegenseitigen Zugeordnetheit und gemeinsamen Zugehörigkeit zum vollen Begriff der Kirche verschiedene Wirklichkeiten...” Vgl. verder sy studie *Die Kirche der Sünder*, Freiburg i. Br., 1948, 11 vlg.

<sup>142</sup> Vgl. Ens. *Humani generis*, al. 27: „Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus “revelationis” innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam unum idemque esse.”

ten opsigte van die verhouding tussen die strydende en die triomferende Kerk blyk egter die problematiese van sy posisie. Die wyse waarop die kontinuïteit tussen die strydende en die triomferende Kerk hier gehandhaaf kan word, is dat die triomferende Kerk onder andere ook lede bevat wat uit die sigbare Rooms-Katolieke Kerk afkomstig is. Die triomferende Kerk is egter nie as sodanig die liggaam van Christus nie, maar slegs dié deel van die triomferende Kerk wat uit lede van die Roomse Kerk bestaan, kan die mistieke liggaam heet.<sup>143</sup> Word daarby dan in gedagte gehou dat ook diegene wat *in voto* aan die Rooms-Katolieke Kerk verbonde is, miskien in 'n verwyderde sin in die hiernamaals óók tot die mistieke liggaam gereken sal kan word, dan word die deel van die triomferende Kerk wat liggaam van Christus kan heet, al veel groter. Die twee kan egter nooit saamval nie, omdat byvoorbeeld van die engele nie gesê kan word dat hulle *in re* of *in voto* tot die sigbare Rooms-Katolieke Kerk behoort het nie, en tog is die engele volgens die Tradisie 'n van die een groot Kerk ! Maar selfs al gee ons toe dat die engele in 'n ander sin tot die Kerk behoort as die verlore mensheid, dan is die vraag nóg hoe dit dan moontlik kan wees om in die sigbare, strydende Kerk die lidmaatskap nie afhanklik te maak van die besit van die genade nie, terwyl die lidmaatskap aan die triomferende Kerk in elk geval slegs daarop berus. Dit is duidelik dat die voorstellings van die pouslike ensikliek hier voor onopgeloste en selfs onoplosbare probleme stuit.

\* \*  
\*

Moet ons dus konstateer dat die sintese wat die pous bied en waarin vernaamlik uitgegaan word van die primaat van die historiese beginsel nie die ekklesiologiese probleme van Rome kan oplos nie, dan is die vraag aansluiting daarby interessant om te let op 'n ander sintese wat na die verskyning van die ensikliek deur Journet gelewer is. In teenstelling tot die ensikliek gaan hy egter by sy bepaling van wat die Kerk is, in die eerste plek van die eskatologiese werklikheid van die Kerk uit.<sup>144</sup> Die aardse sigbare Kerk word gevolglik vir hom gekenmerk deur 'n mate van relatiwiteit. Die gestalte daarvan besit 'n bepaaldheid wat grotendeels die gevolg van die sonde is.<sup>145</sup> Lidmaatskap aan die sigbare, aardse kerk is ook geen bewys dat iemand in die heerlijkheid tot die Kerk sal behoort nie.<sup>146</sup> Omdat die liefde egter die wese van die Kerk in sy finale stadium, die heerlijkheid, uitmaak, het dit vir Journet sin om ook die strydende Kerk primêr vanuit die liefde en die genade te benader.<sup>147</sup> Gevolglik het Journet ook waardering vir die Augustiniaanse idee dat die Kerk wesenlik die somtotaal van die uitverkorenes is. Hy beweer selfs dat hy daar niks teen het om die aardse Kerk te beskou in sy wat die gawe van volharding besit en in die hemelse heerlijkheid sal ingaan nie.<sup>148</sup> Kerk en mistieke liggaam is vir hom een en dieselfde en

<sup>143</sup> Vgl. Mitterer, a. w., 206-207.

<sup>144</sup> L'Église du Verbe Incarné II, 67 vlg.

<sup>145</sup> Ibid., 25 vlg.; I, 21-23.

<sup>146</sup> Ibid., II, 26.

<sup>147</sup> Ibid., II, 68.

<sup>148</sup> Ibid., 69.

albei word vanuit die genade-verbinding met Christus verstaan. Lede van die Kerk is alleen diegene in wie die siel van die Kerk, die geskape genade, teenwoordig is.<sup>149</sup> Daarom is dit na sy mening verkeerd om 'n definisie van die Kerk op te stel sonder om die besit van die genade daarin 'n regmatige plek toe te ken. “Devenons-nous donc bannir la charité de la définition de l'Église, prétendre qu'elle est sans doute nécessaire pour que l'Église soit *sainte*, mais non pas pour que l'Église *soit*?”<sup>150</sup> Hy distansieer hom van enige beskouing waarin die liefde in die Kerk as iets aksidenteels beskou kan word, en waar dit nie essensieel vir die Kerk beskou word nie. Die grondfout van dergelike beskouings is volgens hom dat daar uitgegaan word van die volwaardige lidmaatskap van die sondaars aan die Kerk, en dat dit dan so gesien word dat die sondaar in die Kerk 'n normale en aanvaarbare minimum van wat as lid van die Kerk kan geld, daarstel. Daarenteen wil hy beklemtoon dat die sondaar in die Kerk iets abnormaals is, 'n verskynsel wat nie in rekening gebring hoef te word by die definisie van die Kerk nie.<sup>151</sup> Die Kerk is wesenlik die *communio sanctorum*, en die eenheid van die Kerk rus in die eerste plek op die gemeenskaplike deelname in die genade by die lede.<sup>152</sup>

Ten spyte daarvan dat die gewigtigste deel van Journet se werk in 1951 verskyn, dus na deeglike kennisname met die ekklesiologiese posisie van die ensikliek, sluit hy hom op hierdie wyse so innig by die mistieke interpretasie aan dat ons reeds by die behandeling daarvan in die eerste deel dikwels na Journet kon verwys. Tog is dit daarby nie so dat Journet in eensydigheid 'n onvoorwaardelike keuse vir die dogmatiese grondvorm van die ekklesiologie alleen wil doen nie. Hy wil net soos die pous 'n sintese bied waarin die dogmatiese en die historiese visie op die Kerk verenig sal wees,<sup>153</sup> al is dit ook sy bedoeling dat die dogmatiese grondvorm die totaalbeeld moet oorheers.

Hy vind die sintese daarin dat die genade wat die siel van die Kerk en die wese van die mistieke liggaam is, nie die genade sonder meer is nie, maar *Christiese* genade. Daarmee bedoel hy nie alleen dat dit 'n deelname in die *gratia capitis* is wat die mens tot gelykvormigheid aan Christus en heiligheid omvorm nie, maar dat die genade op grond van die sakramentele orde wat met die inkarnasie gegee is, *sakramentele* genade is. Dit word gevolglik begelei deur die sakramentele karakter en, omdat die genade in normale gevalle deur bemiddeling van die ministeriële oorsaak, die hiërargie, meegedeel word, besit dit 'n inherente gerigtheid op die hiërargie. Die volledige genade wat die siel van die Kerk vorm, is dus die “*grâce sacramentelle et orientée*,”<sup>154</sup> die sakramentele genade wat onderworpenheid aan die hiërargie in hom omdra.

Slegs iemand wat binne die Rooms-Katolieke Kerk is, en in staat van genade verkeer, besit die volle Christiese genade. Ook buite die grense

---

<sup>149</sup> Ibid., 1058.

<sup>150</sup> Ibid., 692.

<sup>151</sup> Ibid., 693.

<sup>152</sup> Ibid., 698, 700.

<sup>153</sup> Ibid., vgl. 77 vlg.

<sup>154</sup> Ibid., I, 38 vlg.; *L'Église, issue de la hiérarchie*, La Vie Spirituelle, Suppl. Mei1934, 67 vlg.

van die Rooms-Katolieke Kerk het Christus lede, maar hulle genade is nie anders as die genade van die Kerk nie. In voto behoort hulle tot die Kerk, en daarom besit hulle ook in voto die sakramentele georiënteerde genade.<sup>155</sup> Rondom die sigbare Kerk is daar 'n gebied wat alreeds tot die Kerk behoort, maar waar die Kerk nog slegs *in fieri* aanwesig is. Diegene wat op hierdie wyse tot die Kerk behoort, is nie ten volle lidmate van die Kerk en van Christus nie.<sup>156</sup> Die graad van hulle toebehoort tot Christus en die Kerk wissel al na gelang van die realisering van die sakramentele en hiërargies-gerigte faktore wat die genade begelei. Op dié wyse is dit moontlik om die Oosters-Ortodokse Christene vollediger lede van Christus te noem as die Anglikane, en hulle weer vollediger as die verskillende Protestantse rigtinge tot die Kerk te reken.<sup>157</sup>

Langs hierdie weg word dit dus moontlik vir Journet om die regs- en liefdeselemente in die Kerk op so 'n wyse te verkoppel dat hy enig onderskeiding tussen die mistieke liggaam en die Kerk, tussen lidmaatskap aan Christus en aan die Kerk volledig van die band wys.<sup>158</sup> So kom hy in sy sintese by dieselfde punt as die pous uit, maar vanuit 'n ander uitgangspunt. Journet redeneer vanuit die genade, en die hiërargie bly in 'n sekere sin vir hom sekondêr, terwyl die pous van die hiërargie uitgaan en die besit van die genade sekondêr maak. Die gevolg is dat die sintese van Journet veel vollediger as die van die pous kan wees, omdat hy die heilskarakter van die Kerk en die dogmatiese grondvorm wat eie was aan die ekklesiologie van die Vaders, beter tot hulle reg kan laat kom. Dat die sigbare, hiërargiese element intussen ook by hom 'n gewigtige rol speel, blyk maar alte duidelik uit die feit dat Journet voor die probleem te staan kom dat sondaars wat nie in staat van genade verkeer nie, maar tog lede van die Roomse Kerk is, in 'n sekere sin vollediger lidmate van Christus kan heet as die begenadigdes buite die Rooms-Katolieke Kerk.<sup>159</sup> Langs verskillende weë soek hy 'n moontlikheid om die lidmaatskap van die sondaars te kan handhaaf, sonder om sy elementêre ekklesiologiese beginsel, die besit van die genade, te deurbreek. So redeneer hy byvoorbeeld dat hulle wel nie in die genade deel nie, maar tog gedra word deur die gemeenskap van heiliges wat in die Kerk as die kern aanwesig is, of dat die liefde wat eenmaal in hulle was, nog in die vorm van 'n misvormde ontologiese res in hulle naleef.<sup>160</sup> En die erns waarmee hy die sondaars tot die Kerk wil reken, blyk daaruit dat hy wel waardering het vir die Augustiniaanse visie op die Kerk as in laatste instansie die *certus numerus electorum*, maar dat hy dan tog sê dat daarmee slegs 'n *deel* van die Kerk aangedui is. Wie die Kerk in hierdie lig beskou, perk die kerkbegrip drasties in en: "Cette limitation est légitime, mais reste une limitation."<sup>161</sup>

Uit hierdie uitspraak van Journet blyk duidelik dat hy uiteindelik ook in sy sintese nie verby kan kom by die problematiese van die Rooms-

<sup>155</sup> Ibid., I, 44-49.

<sup>156</sup> Ibid., I, 39 vlg., si, 600, 614-629; II, 561 vlg.

<sup>157</sup> Ibid., I, 48 vlg.

<sup>158</sup> Ibid., I, XII, 46; II, 54 n. 3, 81 vlg.

<sup>159</sup> Ibid., II, 677 vlg.

<sup>160</sup> Ibid., II, 58 vlg., 693 vlg., 1072 vlg.

<sup>161</sup> Ibid., II, 71.

Katolieke ekklesiologie nie. Al is sy sintese vollediger as dié van die pous, kan hy tog nie daaraan ontkom om sy grondliggende ekklesiologiese beginsel op 'n bepaalde punt te verwaarloos nie. Hoe kan die eintlike gestalte van die Kerk slegs 'n gedeelte van die Kerk omvat? Die historiese grondvorm van die ekklesiologie wat uitkom in die sakramentele en juridiksionele georiënteerdheid van die genade, gryp op 'n bepaalde punt vernietigend in op die verbondenheid van die Kerk met die heil in Christus. Dan gaan ander maatstawwe vir die lidmaatskap aan die Kerk geld. Indien Journet konsekwent wou wees, sou hy die Kerk met Augustinus in die lig van die ewigheid moes beskou, en dit dan sien as die ware corpus Christi wat in hierdie bedeling onderskeie bly van die corpus Christi permixtum.

Samevattend kan ons dus sê dat die pouslike ensikliek met sy ekklesiologiese sintese blykbaar nie daarin geslaag het om die onrus om die vraag na wat die corpus Christi mysticum wesenlik is, te besweer nie; dat die dogmatiese grondvorm van die ekklesiologie hom nie sonder meer wil laat inbind onder die historiese nie, maar altyd weer na vore kom; en ten slotte dat ook die sintese van Journet waarin gepoog is om aan die dogmatiese grondvorm die primaat toe te ken, onder die las daarvan dat die historiese grondvorm daarnaas gehandhaaf moet word, nie in staat is om 'n kerkbegrip op te bou waarin die woord kerk deurgaans dieselfde beteken nie. Die dogmatiese en die historiese grondvorme van die Rooms-Katolieke ekklesiologie bly in spanning met mekaar, van watter kant die poging tot 'n sintese ook gewaag word.

## DEEL DRIE

### KRITIESE TERUGBLIK

In die inleiding het ons gespreek oor die probleem van die Rooms- Katolieke ekklesiologie wat daarin bestaan dat Rome twee verskillende grondvorme van die ekklesiologie met mekaar wil verbind: die dogmatiese en die histories-apologetiese. Die uiteensetting oor die Corpus-Christi-leer in die nuwe Rooms-Katolieke teologie wat daarna gevolg het, het voldoende materiaal opgelewer om ons te laat volhou dat dit dieselfde probleem is wat ook die vraag na die ekklesiologiese waarde van die herlewing van die corpus-Christi-idee sedert die einde van die Eerste Wêreldoorlog beheers. In die kortgeding rondom die begrip *liggaam van Christus* word dit duidelik dat Rome albei die grondvorme wil handhaaf, en wel op so 'n wyse dat die ewewig tussen beide so ver as moontlik is, bewaar moet bly .

Die uiteensetting het ons egter ook laat sien dat 'n ewewigtige versoening van hierdie twee grondvorme vir Rome onmoontlik is, omdat albei as normatief wil geld, maar albei nie tegelyk normatief kan wees nie Word die dogmatiese grondvorm na vore geskuif, dan bedreig dit die normatiwiteit van die historiese grondvorm. Dit het die eerste deel ons getoon. Word andersyds die histories-apologetiese grondvorm na geskuiwe en die sigbare Rooms-Katolieke Kerk as die ware Kerk sonder meer beskou, of die lede daarvan in die genade deel of nie, kan nie volkome reg geskied aan die dogmatiese grondvorm wat Rome eweneens wil handhaaf nie. Dit het die tweede deel ons laat sien.

Wat ons in hierdie laaste hoofstuk interesseer, is die feit dat sowel die mistieke interpretasie (waarin die dogmatiese grondvorm van die ekklesiologie beheersend gemaak word) as die kerklike interpretasie (waar historiese grondvorm beheersend gemaak word) hulle denkbeelde vanuit die Skrif probeer staaf, en dat albei op grond daarvan die Protestantse ekklesiologiese posisie afwys. Vanweë die beperktheid van die ruim tot ons beskikking kan ons hier nie in alle fyn besonderhede op dié antitese of selfs die Skrifberoep ingaan nie. Ons kan hoogstens in die bestek van enkele bladsye probeer om by lig van die Skrif krities enkele fundamentele punte in die Rooms-Katolieke verstaan van die corpus Christi te beskou, en enkele bedenkinge wat in verband daarmee herhaaldelik teen die Reformatoriese ekklesiologie ingebring word, te ondersoek. Om hierdie tweevoudige taak die beste vervul, wanneer ons die twee grondvorme wat Rome in sy ekklesiologie wil verbind, as uitgangspunt neem en aantoon hoedat Rome op grond van sy histories-apologetiese benadering van die ekklesiologie en 'n bepaalde vulling van die dogmatiese grondvorm wat daarnaas gehandhaaf word, 'n beeld van die Kerk ontwerp wat

lynreg teenoorgestel is aan die kerkbegrip van die Reformasie. Ons handel eers oor die wyse waarop die histories-apologetiese kyk op die Kerk hom in die verstaan van die corpus Christi laat geld, en daarna staan ons stil by die Rooms-Katolieke opvatting van die aard van die genade as die bepalende faktor in die visie op die Kerk vanuit die dogmatiese grondvorm.

## I

Wanneer ons ons in verband met die verstaan van die corpus Christi met die histories-apologetiese grondvorm van die Rooms-Katolieke ekklesiologie besighou, dan staan die vraag noodwendig voorop of Rome eksegeties gelyk het wanneer hy die corpus Christi sien as die sigbare, georganiseerde Kerk. Spreek Paulus – die enigste wat die Kerk die liggaam van Christus noem – op so ’n wyse oor die liggaam van Christus dat ons daaruit moet aflei dat hy ’n bepaalde sigbare instituut op die oog het, sodat, indien die historiese kontinuïteit tussen die Kerk van Rome en die kerke wat deur die apostels gestig is, aanvaar sou moet word, die Rooms-Katolieke Kerk as die liggaam van Christus beskou moet word?

Dat Paulus die liggaam van Christus óók as ’n sigbare grootheid sien, kan nie betwyfel word nie. In Rom. 12 en 1 Kor. 12 vergelyk hy duidelik die gemeente in sy konkrete bestaan met ’n liggaam om te laat sien dat die openbaring van verskillende gawes in die gemeente nie skadelik is nie, en nie die wesenlike eenheid van die Kerk bedreig nie, maar juis tot nut van die geheel noodsaaklik is (vgl. 1 Kor. 12: 7). Die verskeidenheid van gawes, bedieninge en werkinge in die gemeente (vgl. 1 Kor. 12: 8-10 28; Rom. 12: 7-8; Ef. 4: 11) het steeds “sosiale” betekenis, en hulle doel is die opbouing van die liggaam van Christus” (Ef. 4: 12). Daartoe het elke lidmaat ’n openbaring van die Gees ontvang (1 Kor. 12: 7), en wanneer elke lid op eiendommelike wyse ondersteuning bied, word die liggaam saamgehou soos ’n goedsluitende geheel en bou homself in liefde op, omdat die groeikrag aan Christus ontleen word (Ef. 4: 16). Reeds hierdie uitsprake van Paulus maak dit duidelik dat die liggaam van Christus ’n sigbare, organiese geheel is. Die bedieninge en werkinge waarvoor gespreek word, is nie onsigbare dinge nie, maar sigbaar, en deur die harmoniese werking van al die gawes en bedieninge tesaam kom ’n bepaalde grootheid tot openbaring: die gemeente van Christus. Die verskeidenheid van gawes en bedieninge word in die gemeente openbaar, en die gemeente word in die verskeidenheid van gawes en bedieninge openbaar.

Maar ons moet hier nog verder gaan: Paulus noem herhaaldelik bepaalde bedieninge wat ’n amptelike karakter vertoon en ook duidelik deur hom vooropgestel word. Watter variasie daar ook al is tussen die vernaamste plekke waar Paulus in die rigting spreek, 1 Kor. 12: 28, Rom. 12: 7-8, Ef. 4: 11, ons kan met veiligheid sê dat apostels, leraars, profete, evangeliste, herders en persone wat die diens van barmhartigheid verrig, die vernaamste plek by Paulus inneem wanneer hy oor die bedieninge spreek. Origen laat ons die vraag agterweë of ons hier aan



gereëde ampte moet dink, – elders spreek Paulus tog duidelik van gereëde ampte: 1 Thess. 5: 12-14, (προσταμενοι), 1 Tim. 3: 1-7 (επισκοπος), 7 vlg. (διακονοι), 1 Tim. 5: 17 en Tit. 1: 5 (πρεσβυτεροι) ensovoorts – dit is in elk geval duidelik dat hier sprake is van amptelike arbeid wat verrig word. Die Woord word verkondig, opsig word uitgeoefen (vgl. ποιμενες Ef. 4: 11) en die diens van barmhartigheid word verrig. In 1 Kor. 10: 17 waar Paulus ook spreek oor die één liggaam wat die gemeente vorm, doen hy dit in verband met die gebruik van die sakrament, die nagmaal, en in 1 Kor. 12: 13 kom die doop ter sprake. Dit is nie moeilik om te sien dat Paulus by dit alles die jong Kerk voor oë gehad het soos dit sigbaar geword het in Korinthe, Rome, Efese en elders nie. In dieselfde eerste brief aan die Korinthiërs waarin soveel staan oor die liggaam van Christus, word baie konkreet gespreek oor die kerklike tug (vgl. 1 Kor. 5!). Daar bestaan hoegenaamd geen rede om 'n teëstelling te konstrueer tussen die liggaam van Christus en die Kerk nie<sup>1</sup>, of om sonder meer te sê dat Paulus die onsigbare Kerk bedoel wanneer hy oor die liggaam van Christus spreek nie.<sup>2</sup> Wat Grosheide die “organisasie” van die Kerk in die Nuwe Testament noem, moes nooit betwyfel gewees het nie. Dit was 'n eiesinnige omgaan met die Skrif wat gelei het tot die miskennening van hierdie duidelike gegewens oor die Kerk in die Nuwe Testament, en eintlik sou die hele moeisame terugkeer van die afgelope halwe eeu na fundamentele waarhede oor kerkinrigting en amp in die Nuwe Testament<sup>3</sup>, onnodig gewees het, indien steeds maar na die Skrif geluister is. Wie in die lig van die Skrif oor die Kerk gaan spreek, sal met Grosheide die ecclesia van die Nuwe Testament ook sien as 'n uitwendige, waarneembare organisasie, wat selfs in die briewe aan die Efesiërs en die Kolossense nie 'n louter geestelike, onsigbare en ongeorganiseerde grootheid is nie, maar 'n konkrete ecclesia met ampte.<sup>4</sup> Grosheide spreek tereg van die sigbaarheid van die Kerk wat veral uitkom in die afgeslotenheid van die kring van gelowiges, in hulle vergadering as ecclesia, in die amp, die tug en die sakrament.<sup>5</sup>

Omdat die Reformatore Skrifgetrou was, is die erkenning van hierdie dinge oer-Reformatories en, meer spesifiek, oer-Gereformeerd. As Calvyn oor die liggaam van Christus spreek, is dit vir hom geen louter onsigbare grootheid nie. Hy sien in Rom. 12 en 1 Kor. 12 vermanings wat aan die gemeentes gerig word, dat elkeen binne die perke van sy amp moet bly en dat die verskillende gemeentelike mekaar met hulle gawes moet dien en so hulle eenheid bevestig.<sup>6</sup> Verle Ef. 4 keer by Calvyn telkens terug. In sy eksegese op Ef. 4: 11 maak hy melding van die heilige instelling

<sup>1</sup> Soos o. a. J. de Zwaan, *De Efezenbrief van Paulus*, Haarlem, 1927, 47 vlg.

<sup>2</sup> Vgl. die vanselfsprekende gelykstelling by Feine, *Der Aposte Paulus*, Gütersloh, 1927, 334.

<sup>3</sup> Vgl. in die verband die insiggewende werk van O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala, 1932, en die werk van die Rooms-Katolieke F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantischen Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung*, Einsiedeln-Köln, 1946 en A. D. R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis III*, Franeker, s. j. (1952), 370 vlg.

<sup>4</sup> F. W. Grosheide, *Gedachten over de Kerk in het Nieuwe Testament*, Geref. Theol. Tijdschr. XXXI, 1930, 266.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 266-268.

<sup>6</sup> C. R. (Corpus Reformatorum, ed. Baum, Cunitz, Reuss) XLIX, 501.

van Christus dat sy Kerk regeer moet word deur die gepredikte Woord, en voeg daaraan toe: “Denique regimen ecclesiae, quod verbi ministerio constat, non ab hominibus excogitatum, sed a Filio Dei positum esse docet”<sup>7</sup> Dit is merkwaardig dat Calvyn juis op hierdie hoofstuk wat oor die liggaam van Christus handel, sy uiteensettings oor die kerklike ampte bou,<sup>8</sup> en dat hy voortdurend daarop teruggryp. Dit is die geval, omdat Calvyn, die ampte en bedieninge ingebed sien in die organiese struktuur van die Kerk. Die Kerk as liggaam van Christus is ’n lewende geheel met baie lede in wie die ganse bediening van die Kerk versprei is, terwyl die krag vanuit die Hemelse Hoof die Kerk toevloei.<sup>9</sup> Gevolglik is aan elke lid ’n sekere mate van die bediening toevertrou, ’n bepaalde en begrensde taak (Ef. 4: 15).<sup>10</sup> Die lewende beeld van die gemeente<sup>11</sup> bestaan dus daarin dat elkeen sy roeping vervul, en dat sodoende die *communio sanctorum* konkreet tot openbaring kom, omdat die lede van die liggaam alle weldade wat hulle van God ontvang, aan mekaar meedeel.<sup>12</sup> Dit is dan ook begryplik dat Calvyn, midde in sy uiteensetting oor die Kerk as liggaam van Christus, gaan spreek oor die Kerk as Moeder van ons almal,<sup>13</sup> dat hy soveel waarde heg aan die lidmaatskap aan die sigbare Kerk,<sup>14</sup> en aan die ampte so ’n hoë waardigheid toeskryf.<sup>15</sup> As Calvyn dan uitvoerig gaan spreek oor die gelaat van die Kerk wat ons kan waarneem, en daarby veral die klem lê op die verkondiging van die Woord, bediening van die sakramente en handhawing van die kerklike tug as kenmerke van die ware Kerk, dan is dit omdat hy die boodskap van die Skrif self wil weergee.<sup>16</sup> Wie die wyse waarop Calvyn oor die liggaam van Christus spreek, noukeurig beluister, moet met Quistorp sê: “Es ist klar, dasz Calvin bei semen Äusserungen über die Kirche als dem Leib Christi, die so konkret von der Gemeinschaft mit Christus in seinem Wort und Sakrament und der darin zugleich gegebenen und geforderten Gemeinschaft der Gläubigen untereinander reden, die sichtbare Kirche meint”.<sup>17</sup> Dit mag dan ook nie vergeet word nie dat die *Confessio Belgica* oor die liggaam van Christus spreek juis in verband met die mees konkrete dinge soos die plig om die valse Kerk te verlaat en jou by die ware Kerk te voeg, al is die “*magistratus principumque edicta*” ook daarteen; om die band van eenheid met die Kerk te bewaar, onderworpe te wees aan die onderwysing en tug van die Kerk, en “*tanquam communia eiusdem corporis membra, fratrum aedificatione inservire, prout Deus unicuique sua dona fuerit largitus.*”<sup>18</sup> Dit is volkome in die gees van Calvyn.

---

<sup>7</sup> C. R. XXIX, 196.

<sup>8</sup> Vgl. *Institutio* IV, III, 1 vlg.

<sup>9</sup> *Inst.* IV, VI, 9.

<sup>10</sup> *Inst.* IV, VI, 9.

<sup>11</sup> *Inst.* IV, VI, 10.

<sup>12</sup> *Inst.* IV, I, 3.

<sup>13</sup> Vgl. P. J. Richel, *Het Kerkbegrip van Calvijn*, Utrecht, 1942, 65.

<sup>14</sup> *Inst.* IV, I, 1; vgl. Polman, a. w., 286 vlg., 291 vlg.

<sup>15</sup> *Inst.* IV, I, 4 vlg., IV, III, 1 vlg.; vgl. H. Quistorp, *Sichtbare und unsichtbare Kirche bei Calvin*, Evangelische Theologie, IX, 1949/1950, 89 vlg.

<sup>16</sup> *Inst.* IV, I, 8 vlg.; vgl. Quistorp, a. w., 86; P. Barth, *Calvins Verstandnis der Kirche*, Zwischen den Zeiten, XII, 1930, 228-230; P. Richel, a. w., 64.

<sup>17</sup> Quistorp, a. w., 94.

<sup>18</sup> *Confessio Belgica*, art. XXVIII.

Tersyde kan ons net opmerk dat dit met die oog op 'n dergelike onmisverstaanbare handhawing van die sigbaarheid van die Kerk deur die Reformasie eindelik tyd word dat die herhaalde bewering van die kant van Roomse teoloë dat die Protestantisme 'n "volstrek onsigbare Kerk" sou leer, moet verstom. Netso is dit ook onjuis wanneer beweer word dat die Kerk vir die Protestant bloot materieel sigbaar is, omdat die Kerk uit sigbare lede bestaan.<sup>19</sup> Calvyn spreek juis in verband met die objektiewe, die verkondiging van die Woord, die bediening van die sakramente en die onderlinge diens van die gelowiges, oor die sigbaarheid van die Kerk. Nie een of ander innerlike element is deur die Reformasie as kenmerk van die Kerk gestel nie, maar konkrete en objektiewe dinge. Rome gly te maklik by die problematiek verby wanneer herhaaldelik maar weer uitgegaan word van die gedagte dat by Rome alleen objektiwiteit te vinde is, terwyl die Protestantisme alleen ruimte het vir 'n bodemlose subjektiwisme. Gaan dit dan nie in die Reformasie om objektiewe dinge, om die objektiwiteit van die evangelie nie?<sup>20</sup>

In elk geval, om tot ons betoog terug te keer, Paulus verstaan onder die liggaam van Christus ook die sigbare Kerk, en die Reformasie het Paulus daarin reg begryp. Paulus het inderdaad 'n bepaalde kerklike "instituut" op die oog as hy van die liggaam van Christus spreek, in soverre as 'n mens van 'n instituut kan spreek onder die omstandighede waarin die Kerk tydens die arbeid van Paulus verkeer het. Hoewel Paulus oor die *ἐκκλησία* praat en daarmee die kerke in die verskillende stede op die oog het, spreek hy tog ook sonder meer van die *ἐκκλησία* en bedoel daarmee die Kerk in sy eenheid. Paulus dink daarby ongetwyfeld aan die Kerk wat tot stand gekom het deur die prediking van die apostels na die Pinksterdag (vgl. 1 Kor. 15: 9; Gal. 1: 13; Fil. 3: 6), die Kerk gebou op die fondament van die apostels en profete (Ef. 2: 20). En omdat al die verskillende kerke duidelik in verband gestaan het met die moeder-gemeente in Jerusalem, en in die collegium van apostels onderling verbonde was, sodat daar selfs 'n soort "sinode" moontlik was (Hand. 15), kan ons in 'n verwyderde sin van één "instituut" spreek.

Maar al is die liggaam van Christus sigbaar en al is dit 'n instituut, die sigbaarheid en institutêre karakter daarvan is kennelik nie selfstandige en isoleerbare hoedanighede wat die Kerk besit soos enige ander organisasie nie. Wie enduit na Paulus wil luister, sal merk dat hy nie vanuit die sigbaarheid van die Kerk soos Paulus dit ken, met historiese redenasies kan gaan werk en konkludeer dat een of ander kerk wat sigbaar en institutêr die kerke van die apostels voortsit – argumentshalwe aangenome dat dit bewys kon word – ipso facto ook die liggaam van Christus is nie. Die sigbaarheid van die Kerk is geen ongenormeerde sigbaarheid wat 'n gegewe op sigself is nie, maar spruit voort uit, is afhanklik van en staan onder die tug van wat onsigbaar in die mistieke liggaam is: die verbondenheid met Christus. Elke bloot "historiese" redenasie op grond van die sigbare kontinuïteit van die Kerk mis die moontlikheid om die sigbaarheid van die Kerk as 'n genormeerde sigbaarheid te waardeer,

<sup>19</sup> Vgl. G. Kreling, *Christus in de Kerk*, Den Bosch, 1940, 10-11.

<sup>20</sup> Vgl. G. Wehrung, *Die Kirche als Herrenleib. Bemerkungen zu, einem Kommentar zur Enzyklika Mystici Corporis*, Theol. Literaturzeitung, 1950, 82.

en pleeg gevolglik geweld aan die aard van die sigbaarheid van die Kerk.

Die ensikliek, net soos ook Tromp en Koster, gaan eenvoudig uit van die gedagte wat uitgespreek is in die ensikliek *Satis cognitum*: “Omdat die Kerk ’n liggaam is, daarom is dit met die oë waarneembaar.”<sup>21</sup> Koster sien spesifiek die sigbaarheid, ervaarbaarheid en liggaamlikheid van die Kerk uitgedruk in die woord *liggaam*.<sup>22</sup> Dit is duidelik hoe hulle daarby uitkom. Hulle neem aan dat ons in die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  by Paulus beeldspraak moet sien, en gaan dan vra wat Paulus voor die gees kon hê by die woord *liggaam*. Intussen word hulle hele vraag reeds bepaal deur die opvatting dat Paulus bedoel om met die beeld van die liggaam aan te toon dat die Kerk so volmaak moontlik beantwoord aan die trekke van ’n menslike liggaam.<sup>23</sup> Met die oog op die Rooms-Katolieke Kerk wat hulle teen alle koste in Paulus se uitsprake oor die liggaam van Christus beskrywe wil sien, lê hulle veral die klem op die sigbaarheid van ’n liggaam en stel die teenstelling tussen liggaam en gees as sentraal.<sup>24</sup> Dit word dan moontlik om aan die hand van die uitdrukking *corpus Christi mysticum* die volgende omskrywing van die Kerk te gee (wat, tussen hakies, die inhoud van die ensikliek perfek saamvat): Die Kerk is ’n *corpus*, omdat dit ’n hiërargiese en sigbare organisme is, *corpus Christi*, omdat dit gestig is deur Christus en deur Hom regeer word (deur middel van sy sigbare plaasvervanger), *corpus Christi mysticum*, omdat hierdie organisasie verenig en verlewendig word deur die onsigbare beginsel wat Christus daaraan meegedeel het, die Heilige Gees.<sup>25</sup> So gesien, is die sigbaarheid van die Kerk dan ’n selfstandige trek van die Kerk wat met buitengewone klem deur Paulus geleer word, en is die weg geopen om vanuit dié sigbaarheid te gaan redeneer en selfs die onsigbare in die Kerk daaraan ondergeskik te maak.

Met die resultaat van eksegeese het ons in hierdie beskouing nie te doen nie, maar met die konstruering van moontlike vergelykingspunte wat nie deur Paulus self genoem word nie. Nêrens word die bewering dat Paulus spesiaal die sigbaarheid van die liggaam op die oog het, deur een van die genoemde skrywers of die pous met ’n verwysing na Paulus gemotiveer nie. Die ensikliek *Satis cognitum* spreek hier die gesagswoord. In heeltemal ’n ander verband het ons Malevez die sigbaarheid van die Kerk in verband sien bring met Paulus se antropologie. Vir Paulus is die liggaam volgens hom “the soul in its outward form”, en as Paulus die Kerk dus die liggaam van Christus noem, dui hy dit aan as die sigbaarwording van die effisiënte werksaamheid van Christus.<sup>26</sup> Dit is egter nie wat Pius XII, Tromp en Koster onder die sigbaarheid van die Kerk verstaan nie. Vir hulle gaan dit juis om die gewone, konstateerbare sigbaarheid soos wat

<sup>21</sup> Ens. *Satis cognitum*, 12; Ens. *Mystici Corporis*, 14; Tromp, *Corpus Christi*, 6, 54/55.

<sup>22</sup> *Ekklesiologie im Werden*, 149. So natuurlik ook reeds *Satis cognitum*, vgl. 11-12.

<sup>23</sup> Vgl. Tromp, a. w., 167.

<sup>24</sup> Vgl. Tromp, a. w., 75-76 waar gehandel word oor die vraag wat Paulus onder die woord liggaam verstaan het: “Corpus est aliquid reale, concretum.... Corpus opponitur spiritui ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ) ut materiale, visible ...” etc.

<sup>25</sup> Vgl. Tromp, a. w., 169.

<sup>26</sup> L. Malevez, *L'Église, Corps du Christ*, 86, 87.

elke organisasie het. Paulus wil volgens hulle die Kerk as 'n "Körperschaft" laat sien.

Gaan ons egter na wat Paulus self oor die liggaam van Christus sê, dan kan ons nie ontken dat die liggaam sigbaar word in sy ampte en bediening nie – dit het ons trouens reeds aangetoon – maar die sigbaarheid is nie iets selfstandige wat op sigself die doel van Paulus se uitsprake oor die liggaam van Christus vorm nie. Die sigbaarheid is die openbaar-wording van die onsigbare werklikhede waarom dit in die Kerk gaan. Omdat die onsigbare werklikhede nie verborge *kan* bly nie, daarom is die Kerk, wat die liggaam van Christus is, *sigbaar*, ook *formeel* sigbaar, maar die woord *σωμα* word nie deur Paulus gebruik om die sigbaarheid van die Kerk aan te dui nie. Alle eksegetiese gegewens getuig daarteen.<sup>27</sup> Paulus het iets anders op die oog wanneer hy die Kerk die liggaam van Christus noem, nie die sigbaarheid nie. Maar omdat die liggaam van Christus die Kerk is, en die waarheid wat Paulus met die beeld van die liggaam wil aandui, in die Kerk tot openbaring kom, daarom is die liggaam van Christus sigbaar soos die Kerk sigbaar is.

Wanneer Paulus oor die liggaam van Christus praat, gebruik hy *beeldspraak*.<sup>28</sup> Verskillende nuanses kom na vore op die verskillende plekke waar die beeld gebruik word, maar daar is tog 'n bepaalde konsepie wat as die eenheid agter die verskillende uitsprake staan en die verskillende nuanses in hom opvang. Van so 'n divergensie tussen die verskillende uitsprake, byvoorbeeld tussen die in die hoofbriewe en die in die gevangenskapsbriewe, dat daar moontlikheid bestaan om verskillende outeurs aan te neem, kan nie sprake wees nie.<sup>29</sup> Dieselfde gedagtes waarvan in Rom. 12 en 1 Kor. 12 sprake is, kom weer in Ef. 2, 3 en 4 na vore, net soos die hoofgedagtes van Ef. 1 en Kol. 1 reeds aangevoel kan word in 1 Kor. 12: 12 en 27, 1 Kor. 6:15 en 1 Kor. 12:3 (vgl. *κύριος Ἰησους*). Die één beheersende konsepie wat telkens agter Paulus se gebruik van die beeld opduik, is die eenheid, die eenheid met en in Christus. Maar soos die beeld enersyds gebruik word om die eenheid aan te dui, so word dit andersyds ook weer gebruik om duidelik te maak dat dit geen vormlose eenheid is nie, maar 'n eenheid waarin die verskeidenheid bewaar word en noodsaaklik bewaar moet word. Die eenheid met Christus is nie identiteit nie, maar 'n eenheid waarby die afstand bewaar bly, en die eenheid onderling hef die individuele verskille nie op nie, omdat elke individu juis toegerus word met die gawe waarmee die geheel gedien kan word.

Werner Straub het in sy noukeurige analise van die beeldspraak van Paulus tot die vasstelling gekom dat daar drie verskillende stadia aangetoon

<sup>27</sup> Ook W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tübingen, 1937, 168, spreek die gedagte uit dat die beeld die sigbaarheid van die Kerk aandui, en hy steun daarby op die gedagte dat Paulus uitgaan van die alledaagse voorstelling wat elke persoon van die liggaam besit. Hy haal geen bewysplek uit Paulus aan nie.

<sup>28</sup> Die *καθ' ὡς* ... *αὐτῶς* van Rom. 12: 4 en 1 Kor. 12: 12 spreek hier duidelike taal. Vgl. hieroor F. W. Grosheide, *Die Zijn Lichaam is*, Geref. Theol. Tijdschr. 47, 1947, 193, 195; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*<sup>2</sup>, 1910 (Kom. z. N.T.) op Rom. 12: 4-6; P. Althaus, *Der Brief an die Römer*<sup>6</sup>, Göttingen, 1949 (N.T.D.) 108; Calvin verstaan dit deurgaans so, vgl. o. a. C. R. XLIX, 501, XXIX, 159, XXX, 105.

<sup>29</sup> Die verskille tussen die gebruik van die beeld in die twee groepe briewe is veral op die spits gedryf deur H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen, 1930, vgl. veral 40 vlg.

kan word in die gebruik wat Paulus van die beeld van die liggaam maak. Eerstens is daar die vergelyking van die gemeente met 'n liggaam wat één is en baie lede het (die εν σωμα-voorstelling, vgl. Rom. 12: 4 vlg., 1 Kor. 12: 12 vlg., 1 Kor. 10: 17, Ef. 2: 16, Ef. 4: 4 en 25, Kol. 3:15). Volgens Straub gaan dit hierby nog nie om die σωμα Χριστου-voorstelling nie, maar slegs daarom dat Paulus die gemeente vergelyk met 'n organisme.<sup>30</sup> As tweede stadium noem hy dan die voorstelling van die *liggaam van Christus* wat uitdrukking wil gee aan die “Christusbezogenheit ... dieser Personenmehrheit”, en as voorbeelde: 1 Kor. 12: 27, 1 Kor. 6: 15, Ef. 1: 22, Ef. 4: 12, Ef. 5: 29, Kol. 1: 24.31.<sup>31</sup> Die derde stadium is die metafoor die *liggaam* wat voorkom in Kol. 1: 18, 2: 19, Ef. 5: 23, 4: 15b vlg., en waarby dan die beeld van van die *hoof* reëlmatig voorkom.<sup>32</sup>

Die analise van Straub is van groot waarde, maar hy lê te veel klem op die ontwikkeling van die beeldspraak by Paulus, met die gevolg dat hy die grondliggende eenheid wat al Paulus se uitsprake omvat, nie genoeg na vore bring nie.<sup>33</sup> Die analise is egter vir ons in soverre van waarde, as wat dit ons help om die bepaalde aksente in die spreke van Paulus helderder te onderskei. Uitgaande van die eenheid van Paulus se voorstelling, kan ons dus sy bedoeling beter ontleed.

Die oudste plek waarvan dit vasstaan dat Paulus die beeld van die liggaam aanwend, is 1 Kor. 6: 15. Nou is dit egter so dat Paulus daar nie die woord σωμα van die gemeente gebruik, soos bv. in 1 Kor. 10: 17 of 12: 13 nie, maar die voorstelling is sonder enige twyfel reeds daar aanwesig.<sup>34</sup> Paulus spreek daar oor die liggame van die gelowiges as *lede* van Christus. Dit is opmerklik dat Paulus feitlik altyd weer op die *lede* terugkom wanneer hy oor die liggaam spreek. Aan die liggaam-begrip was vir hom die *lede*-begrip innig verbonde, al kom dit nie altyd uit gesproke voor die dag nie. Ons kan met veiligheid sê dat Paulus, toe hy 1 Kor. 6: 15 geskryf het, reeds die vasstaande voorstelling gehad het dat daar so-iets is as 'n lidmaatskap aan Christus. *Christus kan lede hê*. Hoe Paulus presies aan die beeld gekom het, sal ons nooit weet nie, maar ons moet hier een van die grondvorme sien waarin die hele spreke oor die liggaam van Christus in klem vervat is. Om uitdrukking te gee aan die innige persoonlike verhouding wat daar tussen Christus en die gelowiges is, sê Paulus dat hulle lede van Christus is. Natuurlik is dit dan beeldspraak, maar dit lê op dieselfde vlak as soveel van die Bybelse “beeldspraak”:

<sup>30</sup> W. Straub, a. w., 164-165. Ook Grosheide spreek hom in die rigting uit, vgl. *Die Zijn Lichaam is*, 195, 196. Grosheide gaan egter nie uit van die gedagte van ontwikkeling in Paulus se voorstellings soos Straub nie, maar van die gedagte dat Paulus telkens bepaalde sye van dieselfde voorstelling na vore bring.

<sup>31</sup> Straub, a. w., 165.

<sup>32</sup> Straub, a. w., 166.

<sup>33</sup> So is dit bv. gekunsteld om in 1 Kor. 12: 13 nog net die een liggaam-voorstelling te wil sien, en eers in vs. 7 die tweede stadium te sien intree (vgl. Straub, a. w., 164 n. 2). Die eenheid van die perikoop waarborg hier alreeds die (grondliggende) eenheid van die konsepsie

<sup>34</sup> Vgl. H. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*<sup>5</sup>, Göttingen, 1948, (N. T. D.) 74; Grosheide, *De Eerste Brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe*, (Kommentaar op het N. T., VII) Amsterdam, 1932 a. 1; W. Meyer, *Der erste Brief an die Korinther*, I, (Prophezei) a. 1; E. Percy, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund-Leipzig, 1942, 5.

'n mens kan moeilik agter die beeld verby *eksakt* gaan spreek. Watter *eksakte* terme bestaan daar byvoorbeeld vir wedergeboorte, kindskap, adopsie, erfgename van die Ryk, saamgroei met Christus? En tog gaan dit by al hierdie dinge om *realiteite*. So dui Paulus ook met die woord *lede* 'n verhouding tot Christus aan wat moeilik deur 'n ander enkele woord uitgedruk kan word. Wat Paulus daarmee uitdruk, is duidelik. Dit gaan om 'n toebehoort tot Christus wat totaal en radikaal is, die hele mens omvat, en geen kompromis duld nie.<sup>35</sup> Dat Paulus spesiaal die liggame van die gelowiges hier die lede van Christus noem, veroorsaak wel dat ons *lede* hier in 'n effens ander nuanse het as in 1 Kor. 12: 12 of Ef. 4: 25,<sup>36</sup> maar dit beteken tog nie dat hier 'n ander grondbetekenis is nie. In verband met die hoerery wil Paulus spesiaal wys op die verband waarin die hele mens, met sy liggaam, tot Christus staan. Trouens, die mens *het* nie maar 'n liggaam nie, hy *is* 'n liggaam en die hoerery is dus nie 'n sonde wat slegs die “kerker van die vlees” raak, en nie die verhouding tot Christus aantast nie. Dat Paulus die liggame lede van Christus noem, is slegs 'n bepaalde aksent op die feit dat die gelowiges as *persone* lede van Christus is.<sup>37</sup> Dit gaan daarby dus glad nie om een of ander spesiale verband wat Paulus wil lê tussen die liggaam van die Christen, die fisiese liggaam van Christus en die liggaam van Christus wat die Kerk is nie.<sup>38</sup> Paulus spreek nie verniet van een *gees* wat die gelowige met Christus word nie (vs. 17). Hy wil slegs sê dat ook die liggaam betrokke is by die lidmaatskap aan Christus.

Die volgende plek waar Paulus die beeld van die liggaam gebruik, is 1 Kor. 10: 17. Hy handel in 1 Kor. 10: 14 vlg. oor die gemeenskap met die liggaam en bloed van Christus in die awendmaal, en stel dit teenoor die deelname aan die afgodsoffers. Met die eerste oogopslag mag dit lyk asof vs. 17 in die verband van die perikoop 'n vreemde element vorm.<sup>39</sup> Terwyl tog origins gespreek word oor die gemeenskap met Christus en die gemeenskap aan die afgodsoffers, spreek vs. 17 oor die *onderlinge eenheid* van diegene wat deel het aan die “een brood”, naamlik die nagmaalsbrood. In werklikheid is vs. 17 egter geen vreemde element nie. Die onderlinge eenheid van die gelowiges is op die innigste wys vasgekoppel aan die gemeenskap wat almal met Christus het. Dit gaan vir Paulus om die *κοινωνία* wat gegee is in die deelname aan die nagmaal: dis 'n gemeenskap met Christus en die broeders. Deelname aan die één liggaam (wat vir ons gebreek is, vgl. 1 Kor. 11: 24) smee terselfdertyd

<sup>35</sup> Mooi sê Calvyn dit: “Christum ita nobis aptatum et nos illi, ut in unum corpu coalescamus cum eo. Ideo si me commisceam cum meretrice, Christum, quantum in me est, membratim discerpo.” (C. R. XLIX, 398). Vgl. verder Grosheide, Kommentaar 1 Kor., a. 1.

<sup>36</sup> Straub, a. w., 165.

<sup>37</sup> Vgl. Bachmann, *Der Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1905 (Komm. z. N. T.), a. I.; Grosheide, Kommentaar a. 1.; Meyer-Heinrici, *Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*<sup>7</sup>, 1888, a. 1.; Calvyn, C. R. XLIX, 398.

<sup>38</sup> Vgl. bv. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 193( 128-130; W. Meyer, *Der erste Brief an die Korinther* (Prophezei), 221; J. A. 1 Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology*, London 1952, 50 vlg. Met die volle aksentuering van die plaasvervanging is dit tog ook, die basiese idee by Percy, *De Leib Christi en Zu den Problemen des Kolosser und Epheserbriefes*, Zeitschr. Neut. Wissenschaft, 43, 1950/1951, 178 vlg.

<sup>39</sup> Vgl. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*<sup>9</sup>, Göttingen, 1910, a. 1.

saam tot één liggaam.<sup>40</sup> Die gemeenskap met Christus staan téénoor die gemeenskap met 'n hoer (1 Kor. 6) en die gemeenskap met die afgodsoffers (1 Kor. 10). Maar dit staan nie teenoor die gemeenskap met die mede-broeders nie. Dit skep die gemeenskap.<sup>41</sup> Daarom is dit nie net alleen sinvol om in verband met die gang van die perikoop heen te wys na die onderlinge eenheid van die gelowiges nie, dit is selfs noodsaaklik. Vs. 17 is 'n integrerende deel van die perikoop, omdat dit die één kring van gemeenskap – die een liggaam (van Christus) – stel teenoor die ánder kring van gemeenskap, die gemeenskap met die bese geeste (vs. 20). Paulus is geen vrome individualis nie, hy sien die volle waarheid van God wat die gemeenskap onderling nie verag nie, maar dit juis skep en tot die beleving daarvan oproep.

In die woorde *εν σωμα* het ons intussen 'n tweede grondvorm van Paulus se gebruik van die beeld van die liggaam. Ons het hier te doen met 'n beeld wat in die dae algemeen in gebruik was om uitdrukking te gee aan die organisme-idee. Paulus kon sowel van Griekse as van Joodse kant daarmee bekend gewees het.<sup>42</sup> Daarby is dit veral die idee van die eenheid waartoe die verskillende lede in die een liggaam saamgevat is, wat op die voorgrond tree.<sup>43</sup> As Paulus dus hier, soos later in Ef. 2: 16 van *εν σωμα* spreek, bedoel hy dat die verhouding tot Christus en sy versoening vele lede tot één liggaam saamvat. Al word hier nie uitdruklik van die liggaam *van Christus* gespreek nie, saaklik bestaan daar geen verskil nie. Die gemeenskap met die liggaam van Christus wat gebreek is, is die gemeenskap aan die versoening, die Nuwe Verbond.<sup>44</sup>

Die derde plek waar Paulus oor die liggaam spreek, is 1 Kor. 12: 12. Dit is alleen moontlik om hierdie teks te verstaan as dit in verband met die hele hoofstuk gelees word. Paulus spreek in 1 Kor. 12 oor die verskeidenheid van die genadegawes en betoog dat die verskeidenheid die eenheid van die gemeente nie ophef nie, omdat die verskeidenheid gefundeer is in die werking van die Heilige Gees (vs. 4, 11) wat met die Here (vs. 5) en God (die Vader) (vs. 6) die eenheid van die gemeente waarborg. Verre dus daarvandaan dat die *wesenlike* eenheid van die gemeente bedreig sou word deur die verskeidenheid van die gawes, dien die verskeidenheid eerder tot nut van die geheel (vs. 7). Vs. 12 werk ook

<sup>40</sup> Op die eksegetiese probleme in verband met die vraag waarom Paulus hier slegs van die *brood* spreek en met die vraag na die verband van *σωμα* in vs. 16 en in vs. 17 gaan ons hier nie verder in nie. Dit is in elk geval duidelik dat *σωμα* in vs. 16 nie reeds ook die Kerk kan aandui nie (vgl. P. A. v. Stempvoort, *Eenheid en Schisma*, Nijkerk, 1950, 146 vlg.), omdat *αμα* dan buite die verband te staan kom. Daar kan hoogstens sprake wees van 'n assosiasie wat deur die woord *σωμα* in vs. 16 opgewek is, en die beeld van die *εν σωμα* (vs. 17) na vore geroep het. Vgl. hieroor Grosheide, *Die Zijn Lichaam is*, 194.

<sup>41</sup> Vgl. Calvin: „Atqui unde, obsecro, illa inter nos κοινωνια, nisi quia sumus Christo coadunati hac lege, ut caro simus de carne eius et ossa ex ossibus eius? Incorporare enim (ut ita loquar) nos Christo oportet primum, ut inter nos uniamur”. C. R. XLIX, 464.

<sup>42</sup> Vgl. P. van Stempvoort, a. w., 156.

<sup>43</sup> Tr. Schmidt, *Der Leib Christi*, Leipzig- Erlangen. 1919, 128 vlg.

<sup>44</sup> Vgl. Wendland, a. w., a. 1. Dit is seker nie juis om by hierdie teks 'n problematiek wat vreemd aan die verband is, t. w. die vraag of awendmaalsgemeenskap inderdaad gemeenskap aan die versoening is, in te dra nie. Daar bestaan dus geen rede om hier 'n “liggaam” van kommunikante te wil sien wat nog nie die liggaam van Christus is nie. Dieselfde geld mutatis mutandis van 1 Kor. 12: 12 waar oor die doop gespreek word.



dieselfde gedagte uit deur dit te illustreer met die beeld van die liggaam. Op grond van die *καθαπερ... ουτως* moet ons vs. 12 as 'n volledige vergelyking lees.<sup>45</sup> *Soos die liggaam een is en baie lede het, en al die lede van die liggaam, al is hulle baie, een liggaam vorm, so is Christus ook één en het baie lede (wat, hoe verskillend ook, saam 'n eenheid vorm).* Paulus illustreer die idee van die eenheid agter, in en bo-oor die verskeidenheid waaroor hy in die voorafgaande verse praat, deur daarop te wys dat nie net maar die openbaringe van die Gees so 'n verskeidenheid vertoon en tog wesenlik een is nie, maar dat die aard van die gemeente self so is. Daartoe vergelyk hy Christus met 'n liggaam. Christus is één, maar hy het tog baie lede uit verskillende volke en stande (vs. 13). Deur die verbondenheid met Christus word die verskeidenheid tot één liggaam. So het ons dus in 1 Kor. 12: 12-13 'n saamvloeiing van die twee grondvorme van die beeld van die liggaam waarmee ons reeds kennis gemaak het: Christus het (baie) lede (vgl. 1 Kor. 6: 15) en die lede vorm saam *εν σωμα* (vgl. 1 Kor. 10: 17). Tussen vs. 12 en vs. 13 is daar egter 'n klein verskuiwing. In vs. 12 word Christus met sy lede vergelyk met 'n liggaam, in vs. 13 word die lede in hulle eenheid 'n liggaam genoem. *Logies* sou ons dus moet sê dat Christus gelykgestel word aan die liggaam wat deur die lede gevorm word.<sup>46</sup> Dit gaan hier egter nie om logiese redenasies nie. Christus is en bly die persoonlike Christus, Jesus van Nasaret, en omdat baie mense tot Hom in die verhouding van lid staan, vorm hulle tesame 'n eenheid wat direk op Christus self teruggaan. Die verhouding wat die "liggaam" tot Christus het, druk Paulus in Rom. 12: 5 uit deur die formulerings: *εν σωμα εν χριστω*<sup>47</sup>, terwyl in 1 Kor. 12: 27 dit weer heet: *σωμα χριστου*<sup>48</sup>. Daarmee is die direkte betrokkenheid van hierdie liggaam op Christus self uitgedruk. Buite Christus bestaan die liggaam nie, want die liggaam is sy liggaam, die lede van die liggaam is sy lede.

Sonder om daar dieper op in te gaan, wys ons slegs daarop dat Ef. 4: 4, Ef. 4: 25 en Ef. 5: 30 volkome in ooreenstemming is met die voorstellings wat ons tot dusver teengekom het.

'n Derde grondvorm in die spreke van Paulus oor die liggaam van Christus is die aanduiding van die verhouding van Christus tot die gemeente met die beeld van die verhouding van die hoof tot die liggaam. Dit kom voor in Ef. 1: 22-23, 4: 15, 5: 23, Kol. 1: 18, 2: 19. Ons

<sup>45</sup> Vgl. Bachmann, a. w., a. l., W. Straub, a. w., 76; F. Buchsel, "In Christus" bei Paulus, Zeitschr. Neut. Wissenschaft, 42, 1949, 152. Vgl. ook Calvyn, C. R. XLIX, 501.

<sup>46</sup> Dikwels word gesê dat Paulus dus die gemeente in vs. 12 "Christus" noem, vgl. o. a. Robertson-Plummer, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburg, 1911 (I. C. C.) a. 1.; Grosheide, *Kommentaar*, a. l., *Die Zijn Lichaam* is, 195; Calvyn spreek van "nominis communicatio" (C. R. XXIX, 159/160). Die naam Christus kom in die N. T. egter nêrens so oordragtelik voor nie, en ons verstaan dit dan liever hier ook van Christus persoonlik.

<sup>47</sup> Vgl. Van Leeuwen—Jacobs, Romeinen (K.V.), Kampen, 1932, by Rom. 12: 5.

<sup>48</sup> 1 Kor. 12: 27 moet nie vertaal word met: julle is 'n liggaam van Christus" nie. Vgl. Robertson-Plummer, a. l. 1811a 4-100 kwalifiseer die Christene te Korinthe, dit dui hulle hoedanigheid aan. Uit die ontbrekende lidwoord mag dus nie afgelei word dat die plaaslike Kerk nie die liggaam van Christus is nie, maar 'n liggaam van Christus. Paulus spreek die Christene te Korinthe aan in hulle hoedanigheid as liggaam van Christus. Maar dit is hulle nie as plaaslike Kerk nie, maar in hulle verbondenheid met Christus, d. w. s. as lede van die universele Kerk. Vgl. verder hieroor, H. N. Ridderbos, *De Kern van de Zaak*, Geref. Weekblad, X, 1954, 90.

mag aanneem dat Paulus die beeld van die hoof later toevoeg aan die beeld dat die Kerk die liggaam van Christus is, omdat hy daarmee onder bepaalde omstandighede (byvoorbeeld by sy bestryding van die dwaalleer in Kolosse) die verhouding van Christus tot die Kerk wil presiseer.<sup>49</sup> Op 'n eienaardige wyse vloei in die woord *Hoof*, wanneer dit deur Paulus op Christus toegepas word, 'n veelheid van betekenisnuanses saam: die verhewenheid en die heerskappy, die innige eenheid met die gemeente, die sorg, lewensmededeling en liefde van Christus. Dit is nie vreemd dat die beeldspraak soms oorspan word nie; in Ef. 1: 23 word die liggaam deur die Hoof vervul.<sup>50</sup> Tog is dit duidelik dat Paulus onder die leiding van die Heilige Gees op 'n uitnemende wyse die totale aangewesenheid van die Kerk op Christus en die heilsmisterie van die saamgevoeg-wees van Christus en die Kerk deur hierdie beeld uitgedruk het.<sup>51</sup> Die crux van die interpretasie van die beeld van die Hoof is dat goed gevat moet word dat Christus die Verlosser van die liggaam is (Ef. 5: 23), dat die lewe die liggaam daarom uit Hom toevloei (Ef. 4: 15, vgl. Kol. 2: 19), en dat juis in hierdie heilsvetenskap tussen Christus en die Kerk sy heerskappy oor die Kerk tot volle verwerkliking kom. So regeer Christus. So is Hy die Hoof.

Samevattend mag ons dus sê dat Paulus met die beeld van die *lede* veral die individuele verbondenheid en verantwoordelikheid van elke lid van die Kerk ten opsigte van Christus en die naaste wil uitdruk; dat hy met die beeld van die *één liggaam* die onderlinge, organiese verbondenheid van almal wat lede van Christus is, wil teken: dat hy met die uitdrukking liggaam van Christus spesiaal die onvoorwaardelike betrokkenheid van die hele Kerk op Christus sêlf wil uitdruk; en dat hy met die woord *Hoof* die rykdom van die betrokkenheid wil laat sien: dis 'n verhouding van eenheid en distansie, van lewensgemeenskap en heerskappy. Wie dit so sien, kan geen teenstellings tussen die hoof- en gevangenskapsbriewe konstrueer nie, omdat diesêlfde waarheid in albei die groepe briewe uitdrukking vind. So is met name in die begrip κεφαλή elemente vervat wat ook reeds in die hoofbriewe voorkom: ook daar is Christus die κύριος (1 Kor. 12: 3) en bestaan die liggaam slegs in, deur en tot Hom.<sup>52</sup>

Ons slotsom is dus: Paulus wend die beeld van die liggaam nêrens aan om spesifiek die sigbaarheid van die Kerk daarmee uit te druk nie,

<sup>49</sup> J. A. C. van Leeuwen, *Paulus' Zendbrieven aan Efeze, Colosse, Filémon en Thessalonika* (Kommentaar op het N T.) by Ef. 1: 22 wys op die beklemtoonde ητις. η sou reeds genoeg gewees het, maar ητις = wat immers laat vermoed dat die beeld van die Kerk as liggaam reeds bekend is.

<sup>50</sup> Oor die interpretasie van πληρωμα:, vgl. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *De Kerk, De Brief aan de Efesiërs*, Nijkerk 1941, by Ef. 1: 23; H. Rendtorff, *Der Brief an die Epheser*<sup>5</sup>, Göttingen, 1949, (N. T. D.) a. L, Stig Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament*, Uppsala, 1946, 127 vlg.

<sup>51</sup> Vgl. J. A. C. van Leeuwen, a. w., a. 1.; Berkelbach van der Sprenkel, a. w., op Ef. 4: 15; J. M. S. Baljon, *Commentaar op de brieven van Paulus aan de Thessalonikers, Efesiërs, Kolossers en aan Filémon*, Utrecht 1907, a. L; S. Greijdanus, *Efesiërs* (Korte Verklaring) a. 1. Besonder mooi is die verhouding tussen Hoof en liggaam uitgedruk by K. Mittring, *Das Christusgeheimnis, Eine Einführung in den Epheserbrief*<sup>2</sup>, Berlin, 1936, 28. Al kan ons nie meegaan met Schlier se gnostiese interpretasie van die hoof-begrip nie, is sy ontleding van die elemente tog waardevol, vgl. art. κεφαλή, *Theol. Wtb.* III, 672.

<sup>52</sup> Vgl. van Leeuwen, a.w., by Ef. 1: 22; Tr. Schmidt, a.w., 179; Straub, a. w., 166-167.

maar altyd om een of ander aksent te lê op die eenheid met en in Christus. Wat dit betref, het die “mistieke interpretasie” onvoorwaardelik gelyk teenoor die “kerklike interpretasie” van Pius XII. Die verontwaardiging waarmee Karl Adam die opvatting van Koster dat die woord *liggaam* veral die sigbaarheid van die Kerk aandui, van die hand wys, is ten volle geregtig met die oog op die Skriftuurlike gegewens. Adam wys tereg daarop dat nie die sigbaarheid die spesifieke inhoud van Paulus se woordgebruik is nie, maar juis die onsigbare verhouding tot Christus.<sup>53</sup>

Uit die onsigbare verbondenheid aan Christus vloei die onderlinge verbondenheid van die lede voort, en dan veral ook: die besondere wyse waarop hulle verbonde is. In hulle onderlinge verbondenheid word dit openbaar dat aan elkeen die genade van Christus in ’n bepaalde maat toebedeel is, dat aan elkeen ’n bepaalde taak gegee is. Daar is ’n verskeidenheid van gawes en bedieninge. ’n Organiese beeld word ontvou. En in die onderlinge diens, en veral in die amptelike diens, word die “liggaam” sigbaar. So is die liggaam van Christus sigbaar en onsigbaar tegelyk en albei elemente is eie aan die wese van die liggaam van Christus. So het Calvyn Paulus verstaan,<sup>54</sup> en daarom kan met die volste reg gespreek word van die sinteties-organiese karakter van Calvyn se kerkbegrip.<sup>55</sup> En juis omdat albei die elemente tot die wese van die liggaam van Christus behoort, kan hier geen sprake wees van ’n isolering van die “sigbaarheid” van die Kerk en ’n deur-redeneer vandaar uit nie. Die sigbaarheid van die Kerk val saam met die onsigbaarheid, dit moet steeds betrokke bly op die onsigbaarheid, anders word dit sinloos. “Historiese” redenasies vanuit ’n bepaalde gegewe sigbaarheid kan nooit die wesenlike vat van wat die sigbaarheid van die Kerk is nie. As Rome vanuit die sogenaamde historiese kontinuïteit tussen die kerke van die dae van Paulus en die huidige Rooms-Katolieke Kerk die konklusie maak dat die Kerk van Rome *daarom* en *dus* die liggaam van Christus is, dan word hier gewerk met ’n valse, geïsoleerde sigbaarheid wat nie meer gedek word deur Paulus nie. Die sigbaarheid van die Kerk is geen sigbaarheid in die algemeen nie, dit is nie die sigbaarheid van die “coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum” (Bellarminus) nie, maar dit is ’n sigbaarheid vir die geloof.<sup>56</sup> En daarom is dit geen normlose en bindingslose sigbaarheid-op-sigself nie, maar ’n sigbaarheid wat onder die tug staan van die onsigbare verbondenheid met Christus, met Hom as die Hoof, met sy regering en verlossing van die gemeente. Wie vanhier uit by Paulus navraag gaan doen oor die sigbaarheid van die Kerk, sien die Kerk sigbaar word in die gawes en bedieninge, in die ampte en sakramente, in die lede wat ernstig begeer om op te groei in Christus, die Hoof.<sup>57</sup> Dit is inderdaad geen toeval dat Paulus herhaaldelik juis die gawes en bedieninge op die voorgrond skuif wat in direkte verband staan met die verkondiging van die Woord nie (vgl. Rom. 12: 7-8; 1 Kor. 12: 28;

<sup>53</sup> Karl Adam, *Ekklesiologie im Werden?* 155.

<sup>54</sup> Vgl. Richel a. w., 63; P. J. Kromsigt, *Het Kerkbegrip van Calvijn*, Onder Eigen Vaandel, Jr. 2, 1927, 215 vlg.

<sup>55</sup> Vgl. Richel, a. w., 65.

<sup>56</sup> Vgl. Wehrung, a. art. 82; Quistorp, a. art. 85.

<sup>57</sup> Vgl. *Confessio Belgica*, art. XXIX.

Ef. 4: 11).<sup>58</sup> Waar Christus se Woord suiwer verkondig word, daar héérs Hy. Daar regeer en red Hy. Daar word die Kerk sigbaar. Daar word die bediening vervul na die maat van die geloof. Daar is die ernstige begeerte om na al Gods gebooie te wandel. Dáár is die Kerk. Maar daar is ook alle vanselfsprekende, geïsoleerde sigbaarheid uitgeban. Alleen die geloof kan in die suiwere verkondiging van die Woord en die suiwere bediening van die sakramente die teenwoordigheid van die Kerk “sien”. Op hierdie wyse is die sigbaarheid van die Kerk ’n genormeerde sigbaarheid, dit staan onder die tug van die Woord van God waarmee Christus regeer.

Samevattend kan ons dus sê dat Rome bloot formeel gelyk het wanneer hy leer dat die liggaam van Christus sigbaar is en dat Paulus die oog op ’n bepaalde instituut het wanneer hy die Kerk die liggaam van Christus noem, maar dat Rome ’n verkeerde kyk op die sigbaarheid het, waardeur die sigbaarheid ongenormeerd en selfstandig word, en waardeur dit moontlik word om die “bepaalde instituut” nie meer te verstaan as die instituut wat onder die tug van die Woord staan nie, maar die instituut wat aanspraak maak op ’n sigbare voortsetting van die kerke van die apostels.

\* \*  
\* \*

’n Tweede vraag wat hom aan ons opdring wanneer ons let op die siening op die corpus Christi vanuit die histories-apologetiese grondvorm, is die vraag of Rome eksegeties gelyk het wanneer hy alle subjektiewe faktore by die bepaling van die wese van die Kerk wil uitskakel en die Kerk as ’n grootheid wil beskou waarvan die lidmaatskap op sigself al sinvol is, sonder om die vraag te stel of ’n lid in die heil deel of nie. Op grond van ons interpretasie van die uitsprake van Paulus oor die liggaam van Christus moet ons hierdie vraag al dadelik ontkennend beantwoord. Uit ons ontleding van die spreke van Paulus blyk dit duidelik dat hy nie alleen geen geïsoleerde, selfstandige sigbaarheid van die Kerk ken nie, maar ook dat alle selfstandigheid van die liggaam teenoor Christus onbestaanbaar is. Vir Paulus is die Kerk nie eers ’n liggaam op sigself wat daarnaas ook nog aan Christus behoort nie. Die liggaam bestaan nie sonder die verbondenheid met Christus nie.<sup>59</sup> ’n Mens kan miskien wel die indruk hê dat Paulus in 1 Kor. 10: 17, Rom. 12 en 1 Kor. 12 die liggaamvormigheid van die Kerk na vore wil bring, en dat die woord *liggaam* vir Paulus die “Körperschaftlichkeit” van die Kerk uitdruk. Dit is ook waar dat Paulus die gemeente as ’n organiese grootheid met ’n liggaam vergelyk, maar daarmee is aan die gemeente geen selfstandige “liggaamlikheid” toegeskryf nie. Slegs in soverre as wat die gemeente aan Christus behoort en die lede van die gemeente met gawes en bediening deur Christus toegerus word, blom die lewe daarvan op so ’n wyse oop, dat dit met iets organies vergelyk kan word.

Dit spreek dan ook vanself dat die liggaam van Christus nie ’n “liggaam”

<sup>58</sup> Vgl. K. Mittring, a. w., 83 vlg.; Rendtorff, a. w., 74.

<sup>59</sup> ’n Treffende feit in die verband is dat Paulus in Ef. 2 . 16 die versoening met god en die versoening van heidene en Jode in één sin noem: *αποκαταλλαξη τους αμφοτερους εν ενι σωματι τω θεω* (vgl. Van Leeuwen, a. w., a. 1).

is wat in die abstrakte en los van sy lede beskou kan word nie. Die liggaam bestaan slegs in sy lede, en sy lede is die lede van Christus.<sup>60</sup> Duidelik handel Paulus oor die *ons almal* en die *elkeen* wanneer hy oor die liggaam van Christus spreek (Rom. 12: 5, 6; 1 Kor. 12: 7, 11, 13; Ef. 4: 6, 16 ens.). Die liggaam bestaan uit diegene wat in gemeenskap met Christus verkeer en wat afgegrens is teenoor die wat buite staan (vgl. 1 Kor. 5: 13). *Buite* en *binne* word by die liggaam van Christus nie deur uiterlike dinge bepaal nie, maar deur die werking van die Gees (1 Kor. 12: 13). As Paulus opnoem wie tot die liggaam behoort, dan raak hy konkreet: Jode, Grieke, slawe, vrymanne is in die Gees tot een liggaam gedoop. Dit gaan dus om 'n liggaam wat bestaan in bepaalde lede. Paulus ken geen abstrakte begrip "liggaam van Christus" waarmee 'n sosiale stigting aangedui sou wees sonder dat die lede van die liggaam daadwerklik deur die genade aan Christus verbind hoef te wees nie. Paulus ken geen liggaam met potensiële lede nie. Nog minder ken Paulus 'n lidmaatskap aan Christus in die oneintlike sin waarin die pous dit gebruik: sonder die persoonlike verhouding tot Christus, maar wel in kontak met die Roomse Kerk.<sup>61</sup> Die Christene, die gelowiges, is lede van Christus, omdat hulle Hom aanhang en met Hom een gees is (1 Kor. 6: 17) en dus nie meer aan hulleself behoort nie, omdat hulle gekoop en betaal is (vs. 19, 20). Hulle is een liggaam omdat hulle *almal in Christus* een liggaam vorm (Rom. 12: 5). Uit die vergelyking van 1 Kor. 12: 13 met Gal. 3: 26-29 blyk die volheid van die lidmaatskap. Dit gaan om 'n kindsapsverhouding deur die geloof in Christus (Gal. 3: 26), om 'n aanklee van Christus (vs. 27), en 'n toebehoort tot Christus (vs. 29). Die Kerk is geheel-en-al deur Christus vervul (Ef. 1: 23), en dit nie alleen in die "amptelike" sin nie, maar op die duidelikste moontlike wyse gaan dit daarom dat Christus elke lid vervul.<sup>62</sup> Die Kerk is in die sin waarin Paulus daarvan spreek, die liggaam van Christus wat bestaan uit diegene wat as lewende stene opgebou is in 'n geestelike gebou (1 Petr. 2: 5). Dit is die vergadering van geroepenes, maar dan geroepenes uit die duisternis in die wonderbare lig, mense *verlos* uit die mag van die duisternis en oorgebring in die Koninkryk van die Seun van Sy liefde (Kol. 1: 13); mense wat, nadat hulle die evangelie van hulle verlossing gehoor en geglo het, in Christus verseël is met die Heilige Gees (Ef. 1: 12, 13). Werklik, hieroor kan daar in die lig van die Skrif tog geen onsekerheid bestaan nie: die Kerk is die *communio sanctorum*, die geheiligdes in Christus Jesus, die geroepe heiliges (1 Kor. 1: 2, vgl. Ef. 4: 12), die vergadering van verlostes, die coetus omnium vere fidelium Christianorum.<sup>63</sup> Wanneer die "mistieke interpretasie" in die Rooms-Katolieke

<sup>60</sup> Vgl. Grosheide, *Gedachten over de Kerk in het N.T.*, G. T. T., Jr. 31, 1930, 265, 266.

<sup>61</sup> Vgl. *Ens. Mystici Corporis*, 22-23.

<sup>62</sup> Vgl. Stig Hanson, a. w., 129; Van Leeuwen, a. w., a. I.; Baljon, a. w., a. I.; Stoeckhardt, *Commentary on St. Paul's Letter to the Ephesians* (trans. S. Sommer), Saint-Louis, 1952, a. 1.

<sup>63</sup> *Confessio Belgica*, art. XXVII, vgl. Grosheide, *Gedachten over de Kerk*, 266 H. Steen, *De Kerk*, Kampen, 1936, 30 vlg. Vgl. Wendland, a. w., "Die "Ekklesia" ist also die Gemeinschaft der Berufenen, der Herausgerufenen, die aus der Welt ausgesondert und zum Volk Gottes zusammengerufen sind (76) ... die Glieder am Leibe Christi, sind "neue Schöpfung" gegenüber der alten, adamitischen Menschheit, die unter Sünde und Tod verknechtet ist." (77).

teologie die corpus Christi verstaan as die somtotaal van alle begenadigdes, het dit in die lig van die uitsprake van Paulus volkome gelyk teenoor die “kerklike interpretasie” wat hierdie opvatting nie duld nie.

Waarom kan Rome nie reg laat geskied aan hierdie duidelike uitsprake van die Skrif wat tog ook deur die Vaders op hierdie wyse verstaan is nie?<sup>64</sup> Omdat die wese van die Kerk dan vanuit die sigbare na die onsigbare verlê sou word, omdat die sigbaarheid van die Kerk dan nie meer in sy geïsoleerde selfstandigheid kan bestaan nie, maar slegs sin het in die verbondenheid aan die Woord en genade van Christus, en omdat die idee van die historiese “bewysbaarheid” van die Kerk deur-breek word deur die eis van die gehoorsaamheid aan die Woord van Christus. Solank Rome die historiese bewysbaarheid van die Kerk so ’n geweldige rol laat speel in die denke oor die Kerk, en solank Rome op ’n brute wyse die instituut van die Rooms-Katolieke Kerk vir die mistieke liggaam van Christus wil hou *omdat* dit die apostoliese suksessie sou besit, *kan* nie reg geskied aan die Bybelse kerkbegrip wat die Kerk nie gebonde laat wees aan bepaalde plekke of persone nie, maar dit slegs aan Jesus Christus alleen verbind.<sup>65</sup>

Rome trek te velde teen die Reformatoriese verstaan van die Kerk as die coetus vere credentium, en sien daarin die toppunt van spiritualistiese versmalling. Met erns waarsku die pous teen ’n opvatting van die Kerk waarvolgens slegs ledemate wat in heiligheid uitblink, of die uitverkorenes die Kerk vorm.<sup>66</sup> Ongetwyfeld dink hy dat hy daarmee die Protestantse beskouings aantast. Hy wys daarop dat die Kerk óók sondaars onder sy lede tel. Indien Christus selfs met die sondaars saamgeëet het, hoe kan hulle uit die mistieke liggaam uitgesluit word?<sup>67</sup> Altyd weer wys Rome in sy polemieë teen die Reformatoriese kerkbegrip op die gemengde karakter van die Kerk in hierdie bedeling, en beroep hom op die gelykenisse van die onkruid in die akker en die goeie en slegte visse in die net, waarmee Christus self sou geleer het dat die Kerk tot aan die wederkoms sondaars ander sy lede sal tel.<sup>68</sup>

Intussen is dit egter duidelik dat die voorstelling van die Kerk waarop Rome langs hierdie weg afstuur, die is van ’n min of meer selfstandige grootheid wat sinvol kan bestaan ook sonder dat sy lede daadwerklik in die heil hoef te deel, of waarvan die lede almal hy hulle doop met Christus in aanraking gebring is, en nog steeds onder die inwerking van die Gees staan, of hulle aan die inwerking gehoor gee of nie. Eintlik is die Kerk op hierdie wyse ’n liggaam waarin die maksimale moontlikheid aanwesig is dat die lede gered kan word, maar die redding as sodanig bepaal nie die wese of die grense van die Kerk nie. Hoe min is daar in hierdie standpunt nog van die gees van Paulus op te merk, Paulus wat kon uitroep dat die Kolossense *toeberei is* vir die erfdeel van die heiliges in die lig, dat hulle *verlos is* uit die mag van die duisternis en *oorgebring is* in die Koninkryk van die Seun van Sy liefde, in Wie ons die verlossing

---

<sup>64</sup> Vgl. in die verband die uitstekende artikel van M. J. Congar, *Ecclesia* ab Abel. 79 vlg., en H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 80-81.

<sup>65</sup> Vgl. K. L. Schmidt, art. ἐκκλησία, *Theol. Wetb.* III, 511.

<sup>66</sup> *Ens.* 22.

<sup>67</sup> *Ens.* 22.

<sup>68</sup> Vgl. Seb. Fraghi, *De Membris Ecclesiae*, Romae, 1937, 46 vlg.

*het*, naamlik die vergewing van die sondes ! (Kol. 1: 12, 14). Dit is onmoontlik om op grond van die uitsprake van Paulus te beweer dat die heil iets is wat in die Kerk *kan* voorkom, maar nie *hoef* voor te kom nie.

Verder vra 'n mens jousef af hoe Rome met reg teen die Protestantisme sou kan beweer dat dáár geleer word dat slegs diegene wat in heiligheid uitblink, tot die Kerk behoort, of dat die sondaars geen plek in die Kerk het nie. Is dit dan nie só dat in die Reformasie steeds weer oor die *sondige* Kerk gespreek word en oor die blywende sondigheid van die lede van die Kerk nie, en moes die Protestantisme nie juis dáárom voortdurend van Rome die verwyte aanhoor dit dit in 'n oer-pessimisme gevange sit nie? Maar al is dit ook sonder meer duidelik dat geen Protestant sal leer dat die Kerk slegs uit diegene bestaan wat in heiligheid uitblink nie, dan is dit tog verwarrend om op grond van die Protestantse opvatting dat die Kerk die *communio sanctorum* is, te beweer dat die *sondaars* gevolglik uit die Kerk uitgesluit word. Die *sondaars* waaroor Rome spreek, is mense van 'n ander kategorie as die *simul justus et peccator* van Luther. Dit is mense sonder 'n lewensverbinding met Christus, mense sonder 'n lewende geloof, al is hulle ook in besit van die geloof in die sin waarin Rome die geloof verstaan, 'n intellektuele kennis en toestemming van die vernaamste kerklike dogmata. Dit is mense wat nog nie bereid geword het om deur God in sy liefde gedra te word nie. Wanneer die Reformasie dergelike persone nie tot die Kerk reken nie – selfs al bedek hulle hulleself met die naam van die Kerk – en alleen die *coetus vere credentium* tot die Kerk wil reken, dan is dit 'n begripsverwarring om te sê dat die Reformasie alle sondaars uit die Kerk uitsluit. Die sondaars wat deur Christus aangeneem word en wat Christus aanneem, word nie uit die Kerk uitgesluit nie. Christus het gekom om sondaars te red, om die te soek en te red wat verlore is (Lukas 19: 10). Daarom het Hy ook die tollenaars en die sondaars opgesoek en met hulle saamgeëet (Mt. 9: 11, Mk. 2: 16, Luk. 15: 2 – die plekke waarna die pous verwys). Maar uit die feit dat Christus saam met die tollenaars en sondaars geëet het, is nie sonder meer te konkludeer dat hulle tot sy Kerk behoort het nie. Wel kry tollenaars en sondaars 'n plek in die Kerk wanneer hulle antwoord met die geloof op die prediking van Christus, soos Mattheüs of Saggeus. Dan is dit *iustificatio impii*, dan *gebeur* daar iets. Dan gaan Christus werklik tot hulle in en hou met hulle maaltyd, en hulle met Hom (Openb. 3: 20). Kerk is nog nie daar waar slegs die aanbod van die heil is nie. Vele is geroep, maar min is uitverkies, en die pad is nou wat na die lewe lei. Die geloof is nie die deel van almal nie. Die saad word gesaai, maar slegs een deel val in die goeie aarde. *Nie waar die heil aangebied word, is die Kerk nie, maar waar sondaars in die geloof met die geregtigheid van Christus bekleed word.* Daarom sluit die Kerk ook nooit mense buite sy geledere wanneer hulle tekens van opregte berou toon oor begane ergerlike wandade nie, maar wél diegene wat teen alle prediking en vermaning in volhard in die ongehoorsaamheid aan Christus. Die Kerk is 'n Kerk van sondaars, maar dan sondaars wat na Christus vlug met al hul bederf en swakheid, en die begeerte het om voortaan na al Gods gebooie te wandel.

Wat die onkruid in die akker en die slegte visse in die net betref, is

dit vereers al 'n onjuiste eksegeese om die gelykenisse op die *Kerk* toe te pas.<sup>69</sup> In verband met die reeks gelykenisse oor die Koninkryk waarvoor hier gehandel word (Mt. 13), moet die gelykenisse van die onkruid (Mt. 13: 24-30 36-43) en die slegte visse (vs. 47-50) verstaan word. Maar dan blyk dit dat dit in al twee die gevalle, nes by die gelykenis van die saaiër (vs. 3 vlg.) oor die aanbieding van die heil gaan, waarop dan verskillend gereageer word. Die akker waarop by die gelykenis van die onkruid gesaai word, is die *wêreld* (vs. 33), en in die wêreld verkeer goeies en slegtes saam tot by die wederkoms. Ons moet by hierdie Skrifberoep dieselfde sê as by die vorige: die aanbieding van die heil is nog nie die Kerk nie. Die Kerk is nie die ruimte waarin die grootste moontlikheid van redding voorkom nie. Die Kerk is die gemeenskap van geheiligdes in Christus Jesus, van geroepe heiliges, die goeie saad, die sout van die aarde en die lig van die wêreld.

Intussen is dit duidelik dat ons hier nie maar 'n geval van verkeerde Skrifberoep het nie; dan sou ons in die beperkte ruimte tot ons beskikking nie so uitvoerig daarby stilgestaan het nie. Dit is 'n prinsipiële standpunt van Rome oor die wese van die Kerk wat hierin uitdrukking vind. Vir Rome is die Kerk wesenlik instituut, en daarin meer spesifiek: aanbieder van die heil. Daarom word die Kerk gesien as instrument waardeur die heilbringende verlossingswerk van Christus op aarde voortgesit word, daarom is die gemeenskap tussen Christus en sy Kerk primêr 'n arbeidsverhouding. Ons het by die uiteensetting oor die pouslike ensikliek uitvoerig op hierdie gesigspunt gewys. Met die oog op die afwysing van die begrip van die Kerk as *congregatio vere credentium* is dit volkome in ooreenstemming. Rome wil die Kerk – so het ons gesien – as 'n sinvolle organisme en werkgemeenskap na vore laat *sonder* dat subjektiewe faktore soos die geloof of die gehoorsaamheid aan Christus 'n rol speel. Daarom sien Rome die Kerk besig om in 'n eindelose proses op allerlei wyse die werk van Christus voort te sit: die Kerk doop, offer, bind, ontbind, regeer en lei. Daarby word die kerklike lidmaat vanaf sy wieg tot sy graf ingesluit deur die kerklike handeling wat voortdurend die heil hom aanbied op 'n onfeilbare wyse. Selfs die inskakeling van die leke in die aktiwiteit van die Kerk word geen priesterskap van die gelowige nie, maar 'n deelhê aan die diens van die hiërargie en 'n saamwerk in die ritme van die Kerk wat steeds maar die heil op 'n nimmer-falende wyse daarstel.

Ook hier het ons weer die vrug van die historiese element in Rome se ekklesiologie. Wie wil handhaaf dat 'n bepaalde gegewe stigting onvoorwaardelik die mistieke liggaam van Christus is, omdat dit die stigting is, moet van alle “subjektiewe faktore” afsien. Slegs wanneer Rome die klem laat val op die instituut en op die voortsetting van die werk van Christus, kan hy die konkrete, histories-geworde Rooms-Katolieke Kerk onvoorwaardelik as liggaam van Christus poneer. Die Kerk is dan nie meer die *communio sanctorum* nie, maar die hiërargie. Gevolglik is die grens van die Kerk nie die verlossing en die ontvangs van die heil nie, maar die lidmaatskap aan die bepaalde instituut waarvan beweerd word

---

<sup>69</sup> Vgl. H. N. Ridderbos, *De Komst van het Koninkrijk*, Kampen, 1950, 130 vlg.



dat dit alleen met volle gesag die werk van Christus voortsit en die heil onfeilbaar aanbied. Die daadwerklike “subjektiewe” deelname aan die heil word dan iets van bykomstigs aard, iets wat in elk geval die wese van die Kerk nie kan bepaal nie. Vanselfsprekend moet dan gehandhaaf word dat die Kerk ’n gemengde grootheid is.

Ons wil daarby twee opmerkings maak: In die eerste plek is dit waar dat die Kerk lewe in die verrigting van diens. Dit laat die beeld van die liggaam ons onder andere sien (1 Kor. 12, Ef. 4).<sup>70</sup> Daarby is dit ’n diens in belang van die heil van die naaste, dit dien tot opbouing van die liggaam van Christus (Ef. 4: 12). Maar van die diens kan ons nooit sê dat dit Christus se “heilbrengende verlossingswerk” wat deur Hom slegs begin is, voortsit nie. Christus sêlf sit sy werk deur sy Woord en Gees voort – dit is sy eintlike “plaasvervangers” op aarde<sup>71</sup> – en Hy oefen self onophoudelik sy amp as Koning, Profeet en Priester uit.<sup>72</sup> Hier kan geen sprake wees van so ’n “oordrag” van sy werksaamhede deur Christus aan die Kerk dat, selfs al word volgehou dat dit tog nog eintlik Christus is wat in die Kerk al die funksies vervul, die Kerk Christus se werk voortsit nie. Via die idee van die identiteit tussen Christus en sy Kerk werk Rome met die vanselfsprekendheid dat Christus sy werk in die kerklike ampte verrig,<sup>73</sup> maar juis in hierdie vanselfsprekendheid (wat weer resultaat is van die *historiese* redenasie!) word die amp selfstandig en outonoom. So kan oor die diens wat in die Kerk verrig word, nooit gesprek word nie. Die diens van die Kerk is ten volle *diens*, diens onder die tug van die Woord en onder die norm van die Woord. As dit waar is – en dit het ons vantevore aangetoon – dat Paulus die ampte sien in die lig van die verkondiging van die Woord, dan is dit ook waar dat Christus die werk deur sy Woord voortsit en dat die ampte en die dienste in die Kerk tot die “uiterlike hulpmiddele” behoort wat daarvoor gebruik word dat die Woord sy loop kan hê.<sup>74</sup> Daarom het die diens van die Kerk nie ’n outonome karakter nie, maar staan dit onder die norm van die Woord. Slegs in gehoorsaamheid aan die Woord kan die amp verrig word. Maar in hierdie *gehoorsaamheid* lê opgesluit dat die ampte ook self tot die gemeente behoort. Die ampte kan nie in ’n geïsoleerde selfstandigheid vóór en los van die gemeente gesien word nie: Die instituut gaan nie aan die organisme vooraf in die Kerk en bestaan nie sonder die organisme nie, netso min as wat dit ’n produk van die organisme is. Instituut en organisme is met mekaar gegee en werk voortdurend op mekaar in; die Kerk is moeder van die gelowiges, nie alleen as instituut nie, maar ook as organisme; deur die Kerk vergader Christus sy Kerk.<sup>75</sup> Daarom is die Kerk nie maar ’n werkgemeenskap wat deur

<sup>70</sup> Rendtorff, a. w., 74: “alle Gaben sind Dienst ... Die grosartige Gleichsetzung von Gabe und Dienst (1 Petr. 4, 10) ist das eigentliche Geheimnis der echter Gemeinde”.

<sup>71</sup> Vgl. *Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk*, 's-Gravenhage, 1950, par. 31.

<sup>72</sup> Vgl. G. C. Berkouwer, *Het Werk van Christus*, Kampen, 1953, 82 vlg.

<sup>73</sup> Vgl. Ens., 53.

<sup>74</sup> Vgl. Calvyn, *Inst.*, IV, I, 1 en C. R. XXIX, 196. Vgl. ook 2 Thess. 3: 1!

<sup>75</sup> Vgl. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*<sup>4</sup>, Kampen, 1930, IV, 313; P. Barth, *Calvins Verstandnis der Kirche*, *Zwischen den Zeiten*, XII, 1930, 222, 225 wys daarop dat by Calvyn juis aan die Kerk wat in Christus verbonde is, die verkondiging van die evangelie toevertrou is.

Christus gestig is en met volmag beklee is nie. Die Kerk sit nie in die sin waarin Rome dit verstaan, die werk van Christus voort nie. Die Kerk is die werk van Christus self en verrig diens in die werk van Christus. Die Kerk is die geroepe heiliges – geroep uit die duisternis in die wonderbare lig – wat in die vreugde van die lig en die deelname aan die gawes van die Gees van die lig velerlei diens verrig in die werk van Christus. Juis die verkoppeling van die ampte en bedieninge aan die liggaam van Christus (vgl. 1 Kor. 12: 28, Rom. 12: 7-8, Ef. 4: 11) moet daarvoor waarsku om 'n selfstandige “werksgemeenskap” van die Kerk te maak waarby voorlopig nie aan die deelname aan die heil gedink word nie. Hierdie kardinale ekklesiologiese gesigspunt van Rome is eensydig, en berus op 'n verselfstandiging van die amp as konsekwensie van die historiese redenasie.

Ons tweede opmerking is dat daar in die Kerk inderdaad huigelaars voorkom solank as wat dit nog op aarde bestaan. Selfs al kan ons nie met Rome se argumente in die verband meegaan nie, omdat ons nie instem met die verstaan van die Kerk vanuit die instituut en die aanbod van die heil nie, moet ons op grond van die Skrif dit tog handhaaf. Almal is nie Israel wat uit Israel is nie (Rom. 12: 6). Christus het twaalf apostels uitverkies, en een van hulle het Hom verraai, sodat Christus in die kring van sy apostels moet sê: “Julle is nie almal rein nie.” (Joh. 13: 10-11) Dit is in die lig van dergelike getuienisse van die Skrif dat ook die Reformasie die daadwerklike teenwoordigheid van huigelaars in die Kerk aanvaar het.<sup>76</sup> Oënskynlik verskil dit nie veel van wat Rome leer nie, maar in werklikheid is daar 'n gewigtige verskil. Vir Rome behoort die mense werklik tot die Kerk, vir die Reformasie is dit nie die geval nie.<sup>77</sup> Hulle is hoogstens liggaamlik in die Kerk en bedek hulle met die naam van die Kerk, maar hulle het van Christus niks meer as die naam en die uiterlike skyn nie. Sigbaar is hulle aan die Kerk verbind, maar hulle het nie die onsigbare band met Christus nie. – Dit is in verband met die bestaan van die huigelaars in die Kerk dat die Reformasie gaan onderskei het tussen 'n sigbare en 'n onsigbare Kerk in die sin dat vele sigbaar aan die Kerk behoort wat tog nie aan Christus behoort nie, en dus nie Kerk is nie, en omgekeer dat sommige wat buite die sigbare gemeenskap met die Kerk lewe, in werklikheid aan Christus behoort en dus lede van sy Kerk is.<sup>78</sup>

Ook op hierdie punt word weer die diepe verskil tussen Rome en die Reformasie openbaar. Albei erken dat die Kerk 'n sigbare en onsigbare sy het en dat die twee sye saamhoort en nie geskei moet word nie, al het ons reeds daarop gewys dat Rome die sigbare sy 'n normlose selfstandigheid toeken en daardeur die band met die onsigbare sy deurbreek. Hier word dit egter duidelik dat die verskil óók bestaan ten opsigte van hoe die onsigbare sy gedink word. Albei erken dat die onsigbare sy die *genade* is, maar die Reformasie hou ander gedagtes oor die vrymag en die gratuiteit van die genade as Rome daarop na. Vir die Reformasie gaan dit by die heil onvoorwaardelik om die onverdiende gawe van die

---

<sup>76</sup> Calvyn, Inst. IV, I, 7; Confessio Belgica, art. XXIX.

<sup>77</sup> Richel, a. w., 63.

<sup>78</sup> Calvyn, Inst. IV, 1, 8.

genade wat God gee, omdat Hy van ewigheid in Christus uitverkies het (Ef. 1: 4), 'n onberoulike gawe. Daarom leer die Reformasie dat die uitverkiesing die fondament van die Kerk is, en (met vrees en bewing voor Gods onbegryplike genade) die volharding van die heiliges. Daarom kan die heil vir die Protestant nooit iets wees waaraan by die doop aandeel verkry word, maar later weer verspeel kan word nie. Die heil staan vas kragtens Gods uitverkiesing. Daarom dein die onsigbare sy van die Kerk nie op en neer op grond van die menslike keuse vir of teen die aangebode heil nie. Die kerkbegrip en die leer van die uitverkiesing vloei hier ineen. Die eintlike Kerk is die Kerk wat voor God bestaan. Hy alleen ken diegene wat aan Hom behoort. Dit is die onsigbare Kerk wat terselfdertyd ook sigbaar word. Aan die sigbare sy van die Kerk hang egter die parasiet van die huigelaars wat deur ons menslike oë nie uitgeken kan word nie. Daarom is dit nodig om te onderskei tussen die sigbare en die onsigbare Kerk.<sup>79</sup>

Dat Rome konsekwent weier om van die onsigbare Kerk te spreek, en konsekwent weier om die Kerk te verstaan as die “certus numerus electorum”, hang saam met 'n miskenning van die aard van die “sola gratia”. By Rome bly die Kerk die ruimte vervul met alle moontlike skatte van genade waarbinne die mens beweeg, maar, ten spyte van die leer van die sakramente wat “ex opere operato” werk, bly dit in laaste instansie die keuse van die mens self, sy eie prestasie om die regte disposisies te stel, wat oor sy heil beslis. So kan die Kerk nooit meer wees as iets voorlopigs nie; 'n grootse eksperiment, méér nie.

\* \*  
\*

'n Dringende vraag wat by hierdie stand van sake homself voordo, is die vraag of die Reformasie met sy afwysing van die Roomse standpunt nie individualisties dink nie. Wanneer Rome altyd maar weer die klem op die instituut van die Kerk laat val, is dit omdat Rome *holisties* en nie *meristies* oor die Kerk wil spreek nie. Die Kerk in sy geheel gaan vooraf aan die individuele lede, en kan in sy wese nie verstaan word as 'n samestelling uit die individuele lede nie. Rome kan in die Protestantse kerkbegrip alleen die individualisme en die kommer oor die indiwuele heil sien heers. Herhaaldelik klink dan ook die verwyte teenoor die Reformasie dat dit vrye spel wil verleen aan die “spiritus privatus” en dat dit daarom die Kerk moet beskou as 'n vrye vereniging van individuele gelowiges waarnaas ook nog ander dergelike verenigings denkbaar sou wees.<sup>80</sup>

Hieraan kan 'n eksegetiese vraag gepaar word. Ons het hierbo by die uiteensetting van die leer van Paulus oor die liggaam van Christus veel klem gelê op die lede en op die feit dat die baie lede van Christus saam één liggaam vorm. Maar is dit 'n goeie eksegesië? Die vraag word naamlik in ons tyd gestel of  $\sigma\omega\mu\alpha$  wel die betekenis kan hê van 'n kollektiwiteit,

<sup>79</sup> In dieselfde hoofstuk waarin die woord van Christus staan dat nie almal in die kring van die apostels rein is nie, staan ook die woorde: “Ek spreek nie met julle almal nie – Ek weet wie ek uitverkies het...” (Joh. 13: 18). Die noodsaak om te spreek oor die onsigbare Kerk is gegee met die leer van die uitverkiesing, vgl. Quistorp, a. w., 95 vlg.

<sup>80</sup> Vgl. Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Église*, 41.

terwyl dit tog vrywel seker is dat die woord nie die sin in Grieks besit het nie, maar steeds gedien het as aanduiding van 'n volstrekte *eenheid*, 'n *georganiseerde eenheid*, 'n totaliteit.<sup>81</sup> Is dit nie miskien so dat ons die Reformatoriese standpunt probeer steun met 'n foutiewe eksegeese nie, en dat Paulus, reg verstaan, veel meer in 'n "holistiese" en "institutêre" sin soos Rome spreek nie?

In die eerste plek moet ons daarop wys dat die kritiek van individualisme die Gereformeerde ekklesiologie nie raak nie. Die Kerk is in die Gereformeerde ekklesiologie nie die optelsom van geredde individue nie, maar beslis 'n totaliteit waarby die geheel voorafgaan aan die dele. Spreek Calvyn dan nie duidelik genoeg oor die Kerk as die Moeder van die gelowiges nie? Die moeder gaan tog vooraf aan die kinders.<sup>82</sup> Vir Calvyn is dit so dat God die twee dinge so saamgevoeg het dat niemand God tot 'n Vader kan hê wat nie ook die Kerk tot 'n Moeder het nie. Gemeenskap met Christus is alleen moontlik in die gemeenskap met die lede.<sup>83</sup> Ook Bavinck spreek daarvan dat die Kerk as 'n totaliteit voorafgaan aan die individuele lede soos by elke organisme die geheel voor die dele kom.<sup>84</sup> Omdat dit so is, het die liggaam van Christus 'n oorspronklike eenheid wat voorafgaan aan die eenheid wat tot stand kom by die samevoeging van die individuele lede, sodat die eenheid wat aan die Kerk as 'n organiese geheel eie is, meer is as die samevoeging van die afsonderlike lede waaruit die Kerk bestaan.<sup>85</sup>

*Maar*, met die volle handhawing van dit alles moet ons tog net so sterk sê dat die Kerk as liggaam nie eerste daar is en 'n selfstandige bestaan voer buite die lede om nie.<sup>86</sup> Die Kerk bestaan steeds *in sy lede*. Vir Paulus is die Kerk altyd  $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma, \omicron\iota \alpha\gamma\iota\omicron\iota \omicron\iota \kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota, \omicron\iota \pi\iota\sigma\tau\omicron\iota, \omicron\iota \alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$  ensovoorts. Paulus sê dan ook nêrens: "Julle is *in* die liggaam van Christus" nie, maar: julle *is* die liggaam van Christus" (1 Kor. 12: 27).<sup>87</sup> Dit gaan daarby om kollektiewe heil. Die benaminge van Paulus is altyd in die meervoud. Tog sal ons met Dahl moet handhaaf dat dit nie geoorloof is om hierdie meervoudsvorm "in individualisme op te los of kerklik te verdinglik" nie.<sup>88</sup> Dit is nie so dat God deur die dood en opstanding van Christus die Kerk geskep het, of met die inkarnasie die Kerk poneer het, en dat die bekering van die enkelinge eers as iets sekondêrs vir die Kerk geld nie. Die Kerk gaan weliswaar as totaliteit aan die individuele lede vooraf, maar dan ook werklik die Kerk as *totaliteit* en *in sy totaliteit*. In die totaliteit is ook die individuele lede begrepe. Daarom hoef daar nog nie noodwendig van individualisme sprake

<sup>81</sup> Vgl. F. de Visscher, *Les Édits d'Auguste, découverts à Cyrène*, Louvain-Paris, 1940, 91 vlg.; K. Schilder, artikels *Lichaam I, II*, De Reformatie, Jr. 24, 1948, 198 vlg., A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh, 1950, 224.

<sup>82</sup> Calvyn, *Inst.* IV, I, 1 vlg.; vgl. Quistdorp, a. w., 87.

<sup>83</sup> Calvyn, *Inst.* IV, I, 1; Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reform. Kirche, 3) 1949, 97-98.

<sup>84</sup> Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV, 313, vgl. 286.

<sup>85</sup> Vgl. H. N. Ridderbos, *Organische Opbouw*, Gereformerd Weekblad, X, 1954, 50.

<sup>86</sup> N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Uppsala, 1941, 248; H. Koehnlein, *La Notion de l'Église chez l'apôtre Paul*, Rev. d'Histoire et de Phil. Rel., 1937, 365; H. N. Ridderbos, a. w., 50.

<sup>87</sup> Koehnlein, a. w., 365; vgl. Grosheide, *Kommentaar, 1 Korintiërs* by 1 Kor. 12:13, nota.

<sup>88</sup> Dahl, a. w., 248.

te wees indien die Kerk nie los van sy lede beskou word, en indien die “subjektiewe toestand” van die lede by die vraag of hulle tot die liggaam behoort, nie as van minder belang beskou word nie.<sup>89</sup> Buitendien gaan dit steeds om *lede*, mense wat deel uitmaak van ’n groter eenheid. Dit is geen individualisme nie, maar ’n kollektiewe visie wat nie die sin van die ware gemeenskap vergeet en dit tot ’n “kollektiwisme” laat verstar nie.

Wat die eksegetiese vraag betref, staan dit vas dat, indien ’n bepaalde betekenis van  $\sigma\omega\mu\alpha$  sonder enige twyfel by Paulus aanwesig sou wees, ons nie op grond daarvan dat daar geen ander voorbeelde van die gebruik van die woord in daardie betrokke betekenis bekend is nie, kan sê dat Paulus dit nie so *kon* gebruik het nie. In die onderhawige geval is dit egter so dat wat evident deur Paulus gesê wil word, nie die minste in stryd kom met die betekenis van die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  soos dit in die moderne navorsing opgeneem word nie. As dit waar is dat die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  aanduiding is van ’n volstreekte eenheid, dan is alles wat ons hoër op oor die leer van die liggaam van Christus by Paulus gesê het, nog onaangetas. Volgens de Visscher wil die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  nie die komponerende dele van ’n kollektiwiteit in rekening bring soos die woorde  $\kappa\omicron\iota\nu\nu\omicron\nu$  en  $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$  nie. Wanneer ’n  $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$  georganiseer word, sodat nie die samestellende dele op die voorgrond staan nie, maar die georganiseerde eenheid, dan word dit ’n  $\sigma\omega\mu\alpha$ .<sup>90</sup> Hieruit het Schilder die konklusie getrek dat  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστου dus geen organiese grootheid aandui nie, maar die Kerk as *instituut*, en hy maak die opmerking dat die Kerk nie  $\sigma\omega\mu\alpha$  των Χριστιανων heet nie, (dit sou die Kerk as organiese grootheid wees), maar  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστου (waarby nie aan die samestellende dele gedink word nie).<sup>91</sup>

Hier word dus uitgegaan van die gedagte dat Paulus die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  in ’n suiwer Griekse sin besig. Ons neem ook aan dat Paulus aansluit by die Griekse begrip  $\epsilon\nu$   $\sigma\omega\mu\alpha$  (vgl. 1 Kor. 10: 17, 12: 13, Rom. 12: 5, Ef. 4: 4) en dat sy formulering  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστου ’n ekwivalent het in die Griekse formulering  $\sigma\omega\mu\alpha$  της πολεως.<sup>92</sup> Feit is egter dat die Grieke met sulke formuleringe nie bedoel het dat die lede van die liggaam heeltemal van geen betekenis is nie. Hulle het juis met dergelike begrippe gewerk om die organiese struktuur van die eenheid tot uitdrukking te bring en op te roep tot die verantwoordelikheid wat aan elke lid eie is. Veral die kombinasie  $\epsilon\nu$   $\sigma\omega\mu\alpha$  is tog absurd as die idee van die lede nie tenminste op die agtergrond bly staan nie. Die uitdrukking moes juis die klem laat val op die oproep tot  $\omicron\mu\omicron\nu\omicron\iota$ .<sup>93</sup> Daarom mag uit die eenheidsgedagte

<sup>89</sup> Die alternatief wat deur de Montcheuil gestel word, gaan dus nie op nie: “La question décisive est celle-ci: est-ce que ce sont les croyants qui, de leur propre initiative, se sont groupés en , “église”, ou bien est-ce le Christ qui en confiant sa doctrine et ses sacrements à une Eglise, s’est choisi un Corps par le moyen duquel il vivra et répandra sa vie?” (a. w. 41) Tertium datur!

<sup>90</sup> F. de Visscher, a. w., 91 n. 2, 92-93, 97.

<sup>91</sup> K. Schilder, a. w., 207.

<sup>92</sup> Dit is die gebruik van die sg. *corpus ex distantibus* wat veelvuldiglik voorkom, vgl. de Visscher, a. w., 91 n. 2.

<sup>93</sup> Vgl. Cerfaux, *La Théologie de l’Église*, suivant Saint Paul, 186-187. Cerfaux verwys hier in verband met 1 Kor. 12 en Rom. 12 en die formuleringe  $\epsilon\nu$   $\sigma\omega\mu\alpha$   $\kappa\alpha\theta\alpha\pi\epsilon\rho$   $\epsilon\nu$   $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota$ ,  $\omicron\varsigma$   $\epsilon\nu\omicron\varsigma$   $\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  na die fabel van Menenius Agrippa. Origenis is Cerfaux tog self iemand wat handhaaf dat die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  nie ’n kollektiwiteit kan aandui nie, maar slegs ’n eenheid, vgl. 208-210. Daarom is hierdie getuienis van hom te meer merkwaardig.

nie te reglynig gekonkludeer word tot die onjuistheid van enige eksegeese wat die organisme-idee by Paulus na vore sien kom, en wat in verband daarmee alles wat Paulus oor die lede sê wil honoreer nie. Dit spreek vanself dat ons daarmee nie bedoel dat  $\sigma\omega\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  verstaan moet word as  $\sigma\omega\mu\alpha$   $\tau\omega\upsilon\upsilon$   $\chi\rho\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\upsilon\omega\upsilon\upsilon$  nie. Die liggaam – dit het ons tevore met klem gesê – is vir Paulus geen geïsoleerde grootheid wat teenoor Christus staan nie. Die kwaliteit, die aard van die liggaam is dat dit *van Christus* is. Christus is vergelykbaar met ’n liggaam. Hy is die eenheid van die liggaam. Die feit dat Christus daar is, maak dat daar ’n liggaam is. Hy is die “organisasie” van die liggaam, as ons dit so mag uitdruk. Die liggaam word na Hom genoem, omdat Hy die “genre d’unité” is waartoe hierdie liggaam behoort, net soos in die uitdrukking  $\sigma\omega\mu\alpha$   $\tau\eta\varsigma$   $\pi\omicron\lambda\epsilon\omega\varsigma$  die stad dit is. Dit kom daarin tot uitdrukking dat die gelowiges lede van Christus heet, en ons meen dat 1 Kor. 10: 17 en 12: 13 in die lig verklaar kan word, en nie noodwendig heenstuur na die begrip  $\sigma\omega\mu\alpha$   $\tau\omega\upsilon\upsilon$   $\chi\rho\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\upsilon\omega\upsilon\upsilon$  nie.<sup>94</sup> Dit is dan ook glad nie nodig om met Schilder juis die instituut van die Kerk aangedui te sien in die benaming *liggaam van Christus* nie. Hierdie benaming wil sê dat dit Christus self is wat as Hoof van die Kerk die hele Kerk saamvat. Daarmee is uitgedruk wat deur Calvin in toepassing gebring is, toe hy van die Kerk nooit anders wou spreek as onvoorwaardelik op Christus geworpe en in Christus begrepe nie.<sup>95</sup> Calvin het ook nie teenoor die bestaande idee van outoriteit en kollektiwiteit in die Rooms-Katolieke Kerk die subjektiwiteit en individualisme voorop gestel nie, maar hy het *Christus* voorop gestel. Christus is die Hoof van waaruit die liggaam gebou en saamgevoeg word. “Nach Calvin” so druk Kolffhaus die gedagte uit, “vereinigen sich nicht Menschen zur Kirche, weil es ihnen so angemessen odes nötig scheint, sondern der Sohn Gottes sammelt seine Kirche and fügt die Glieder sich ein.”<sup>96</sup>

Ons meen dus dat die Reformatoriese kerkbegrip ook in hierdie opsig eksegeties veel sterker staan as die Rooms-Katolieke opvatting, en dat die mistieke interpretasie in die nuwe Rooms-Katolieke teologie wat uit die begrip *liggaam van Christus* aflei dat die lede van die Kerk direk betrokke moet wees in die heil van Christus, veel nader aan die Skrif staan as die kerklike interpretasie van Pous Pius XII.

## II

Ons het in die voorafgaande gewys op verskillende skadelike gevolge wat die historiese beskouingswyse vir die Rooms-Katolieke kerkbegrip meebring. Ons staan nou ook nog voor die taak om ons in verband met die verstaan van die corpus Christi met die dogmatiese grondvorm van

<sup>94</sup> Vgl. Cerfaux, a. w., 209, n. 1. Cerfaux moet dan ook ’n gekunstelde eksegeese van die twee plekke gee om te ontkom aan hulle evidensie. Hy verstaan  $\epsilon\nu$   $\sigma\omega\mu\alpha$  as die een persoonlike liggaam van Christus. Ook dit los egter nog nie sy probleem volkome op nie.

<sup>95</sup> Vgl. W. Kolffhaus, a. w., 89 vlg.

<sup>96</sup> Ibid., 91.

die Rooms-Katolieke ekklesiologie besig te hou. Ook hier beperk ons ons slegs tot die sentrale en beheersende faktor vir die opvatting van die corpus Christi wat Rome daarop nahou, naamlik die eienaardige *beskouing van die genade*.

Sonder sy eienaardige opvatting van die aard van die genade sou Rome nooit die dogmatiese grondvorm van die Kerk op so 'n wyse kon verstaan dat dit tot op 'n sekere hoogte aanpas by die histories-apologetiese grondvorm nie. Slegs omdat Rome 'n fisiese genadebeskouing daarop nahou, is hy in staat om via 'n sakramentalisme die heil te verkoppel aan die histories-geworde Rooms-Katolieke instituut.

Vir Rome is die genade naamlik 'n fisiese krag wat in die mens ingestort word in die vorm van 'n nuwe kwaliteit, waardeur die menslike natuur bokant homself verhef word in die bonatuurlike orde en aandeel kry aan die Goddelike natuur.<sup>97</sup> Rome spreek oor die genade in fisiese en materiële kategorieë. Alles wat van die genade gesê word, word beheers deur die teenstelling van natuur en bowenatuur. Die genade is *elevatio naturae*, dit staan nie in 'n etiese teenstelling tot die natuur nie, maar in 'n fisiese. Dit is 'n *donum supranaturale*, 'n vreemde, nuwe, byna “substansiële” element wat aan die natuur toegevoeg word en dit ophef bokant homself in die sfeer van die Goddelike.<sup>98</sup> Hierdie siening op die genade bepaal Rome se hele siening op die Christendom. Die Christendom word by uitnemendheid gesien as 'n godsdiens van die genade. Adam het by sy val die *donum superadditum*, die genade waardeur sy natuur verhef kon word tot die bonatuurlike orde, verloor. Deur die koms van Christus word hierdie verlies herstel. Die inkarnasie beteken dat ten minste een menslike natuur weer deur vereniging met die Godheid bokant homself verhef is tot die bonatuurlike orde. As Rome oor die inkarnasie spreek, dan hoor ons altyd weer gewag maak van die verheffing en vergoddeliking van die menslike natuur van Christus.<sup>99</sup> Dit is tiperend dat steeds weer oor die *genade* gesprek word wanneer die Persoon van Christus in die dogmatiek behandel word.<sup>100</sup> Die inkarnasie-leer is vir Rome 'n stuk genade-leer.

Omdat die genade as 'n fisiese krag opgeneem word, beteken die inkarnasie die intrede van 'n reservoir van bonatuurlike krag in ons natuurlike wêreld. Deurdat hierdie verheffing één punt in die kreatuurlike wêreld tref, die menslike natuur van Christus, is die hele kreatuurlike werklikheid meteens in 'n sekere sin reeds na bo verhef, soos 'n laken in sy geheel na bo beweeg wanneer een punt daarvan in die lug opgetel word.<sup>101</sup> In potensie het die groot herstel dus reeds in die inkarnasie

<sup>97</sup> So spreek die Catechismus Romanus II, 2, qu. 50 van die genade as 'n “*divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiore reddi*”.

<sup>98</sup> Vgl. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* II, 504 vlg., 508 vlg., III, 511 vlg., 579 vlg. H. Honig, *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*, 536-537.

<sup>99</sup> Vgl. G. C. Berkouwer, *Conflict met Rome*, Kampen, 1949, hoofdstuk VIII, *Inkarnatie en Katholicisme* (254 vlg.).

<sup>100</sup> Vgl. Thomas, *Summa Theol.*, 111, 7 en 8 en 111, 2, 12.

<sup>101</sup> Vgl. J. Pinsk, *Di sakramentale Welt*, Freiburg i. Br., 1938, 19 vlg. Origenis is die werk van Pinsk uiters geskik om as voorbeeld te dien van hoe fisies die genade deur Rome verstaan word. In die vleeswording het die hoogste spesies van lewe verskyn, die Goddelik-menslike, wat hoër is as die anorganiese, die organiese en die menslike. (5 vlg.) “Man versteht, dasz es keine höhere Formung für die Materie, keine gröszere Würde für sie geben kann als die, die sie im Leibe Jesu von Nasareth erlangt hat...” (9/10).

plaasgevind.<sup>102</sup> Om dit egter *in actu* te laat plaasvind, is dit nodig dat die individu uit die menslike geslag in aanraking met die menslike natuur van Christus gebring word, sodat die genade-inhoud uit die reservoir in die individu kan oorvloeï, en hulle op byna dieselfde wyse as die menslike natuur van Christus tot die sfeer van die bonatuurlike verhef. Saam met die fisiese opvatting van die genade gaan dus ook die idee dat kontak met die reservoir noodsaaklik is. Die leer dat die menslike natuur van Christus *instrumentum coniunctum divinitatis et gratiae* is, is vrug van die opvatting van die genade as 'n fisiese krag wat deur kontak oorgedra moet word.

Dit is duidelik hoe hierdie opvatting van die genade die kerkbegrip beïnvloed. Vereers kan die Kerk dan gesien word as 'n instrument wat die genadeskat wat in Christus aanwesig is, aan die mensdom bemiddel. Daardeur word die hele kerkbegrip sakramenteel bepaal: deur die sigbare middele wat as *causae secundae* optree, word die heil oorgedra op die een wat daarmee in aanraking kom. Dit is volgens Rome die “wet van die inkarnasie” wat deur God self daargestel is, en dit word deurgetrek in die leer van die Kerk as die groot sakrament van Christus en die sewe sakramente van die Kerk wat die heil sigbaar oordra en *ex opere operato* bewerk. – In die tweede plek vergemaklik die sakramentele visie op die Kerk die “holistiese” verstaan van die Kerk as 'n instituut wat deur Christus gestig en toegerus is met alle skatte en lewegewende organe” wat vir die verheffing van die menslike natuur noodsaaklik is. – In die derde plek vloei daaruit voort dat die liggaam van Christus wat opgeneem word as 'n toegeruste instituut, en wat kragtens die sakramentele orde van die heil in die instrumentaliteit van die mensheid van Christus deel, gekonkretiseer kan word tot die een bepaalde instituut wat aanspraak daarop maak dat dit deur Christus gestig is, op sy plaasvervanger, Petrus, gebou is, en deur middel van die apostoliese suksessie deur die eeue heen die enigste wettige uitdeler van die genade gebly het. So vloei die fisiese opvatting van die genade, die sakramentele orde, die leer van die *causae secundae* en die historiese element in die Rooms-Katolieke ekklesiologie saam. Dit garandeer vir Rome die primaat van sy histories-apologetiese kyk op die Kerk, en bied ook aan die teoloë van die mistieke interpretasie die geleentheid om die histories-apologetiese grondvorm naas hulle klem op die dogmatiese grondvorm te handhaaf, al doen hulle dit dan ook nie bevredigend nie.

Wat hierdie verskillende elemente tot 'n geheel maak, is die probleemlose toeëiening van 'n bepaalde kontinuïteit tussen Christus en hierdie “wettige” instituut, 'n uitskakeling van die gehoorsaamheidsverhouding tussen die Kerk en Christus ten gunste van 'n geheimsinnige,

---

<sup>102</sup> Die inkarnasie hoef daarby nie in teenstelling te staan tot die kruis en die opstanding nie. Vir sommige is die kruis en die opstanding noodsaaklike prosesse wat moes verloop om die menslike natuur van Christus tot die hoogste trap van vryheid van enige materiële swakheid en daarby die hoogste trap van verheerliking te bring (vgl. F. X. Durwell, a. w., 50 vlg., Pinsk, a. w. 11 vlg.), vir ander is dit noodsaaklik met die oog op die oordra van wat in Christus is, op die menslike individu, die lede van Christus (vgl. Mersch, *Le Corps Mystique* I, 166).



onbedreigde identiteit. Dit is egter alleen moontlik wanneer Christus nie soseer as 'n Persoon beskou word tot wie die Kerk in 'n persoonlike verhouding verkeer nie, maar as 'n kragbron vanwaar onophoudelik krag in die Kerk instroom.<sup>103</sup> Rome spreek veel oor die inkarnasie en die Christologie, en wil selfs die ekklesiologie 'n verlengstuk van die Christologie maak, maar as oor die inkarnasie gehandel word, dan is die enigste interesse die twee nature en die verheffing van die menslike natuur tot die hoogste moontlike hoogte. Die verhouding van Christus tot die Kerk word gevolglik altyd in dinamiese kategorieë geskets.<sup>104</sup> En omdat dit die enigste gesigspunt is waaronder die verhouding tussen Christus en die Kerk besien word, daarom is die identifikasie so maklik, en daarom is die kontinuïteit tussen Christus en die Kerk vir Rome so probleemloos. By 'n persoonlike verhouding sou daar nog sprake wees van die verpligting tot gehoorsaamheid van die Kerk aan Christus, by die fisiese, dinamiese verhouding moet dit verval. Daar is alles reglynig. Daar loop alles in die skema oorsaak - gevolg. Rome skat die "etiese" verhouding tot Christus as iets uiterliks gering en soek na die fisiese en ontologiese "realiteite". Maar daarmee word daar geen ruimte meer gelaat vir die Woord nie.

Dit is ten volle in ooreenstemming met die draagkrag van hierdie fisiese verhouding tussen Christus en die Kerk, wanneer ook die Hoofskap van Christus suiwer in dinamiese kategorieë geteken word, en wanneer, in verband daarmee, die pous en Christus saam as één Hoof gesien word.<sup>105</sup> Die invloed van Christus op die Kerk is daarmee gekanaliseer in die hiërargiese apparaat van die Kerk, al word nie ontken dat Christus ook bepaalde direkte middele kan gebruik om die Kerk te lei nie.<sup>106</sup> Die pous kan werklik hoof van die Kerk heet, omdat hy, as die daartoe gekykte instrument, lewensmededelend op die Kerk kan inwerk.<sup>107</sup>

Daar skuil 'n tragiese naïwiteit in die feit dat van die kant van Rome teenoor die Protestantse afwysing van die "twee hoofde" geantwoord word dat die pous en Christus één Hoof uitmaak.<sup>108</sup> Asof die Reformasie nie juis stry teen hierdie "eenheid" en daarin in werklikheid 'n selfstandigheid ontdek nie. Die Reformasie het altyd in hierdie hoofskap van die pous 'n aantasting van die alleenheerskappy van Christus gesien. In die Kerk is daar wel bedieninge, gawes en ampte, maar Paulus stel al hierdie dinge binne die liggaam en noem Christus alleen die Hoof.<sup>109</sup> Elke *ander* hoofskap moet noodwendig 'n tweede hoofskap wees, net soos elke voortsetting van Christus in die ampte en sakramente van die Kerk 'n aantasting van Christus Persoonlik beteken. Buitendien is hier 'n identiteitsbeskouing

<sup>103</sup> Vgl. H. von Hase, *Die Gegenwart Christi in der Kirche*, Gütersloh, 1934, 37 vlg.

<sup>104</sup> Vgl. Ens. *Mystici Corporis*, 33 vlg.; G. C. Berkouwer, *Conflict met Rome*, 38 vlg.

<sup>105</sup> Vgl. Ens., 39. Dit lê in dieselfde rigting as die pous op grond van 1 Kor. 12 • 21 die wedersydse behoefte van Christus en die Kerk aan mekaar leer, en dan se dat Christus in die eerste plek die pous as sy plaasbekleder nodig het. (Ens. 43).

<sup>106</sup> Vgl. Ens., 38. Ook by die direkte leiding van Christus gaan dit egter naas die ombuiging van die harte om 'n verligting van die bestuurders van die Kerk en 'n beskerming van die Kerk teen gevare !

<sup>107</sup> Vgl. W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi Mysticism beim Jungen Luther*, Zeitschr. Kath. Theologie, 61, 1937, 79.

<sup>108</sup> Vgl. Wagner, a. w., 75 vlg., 85 vlg.; C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, 77.

<sup>109</sup> Vgl. Calvyn, *Inst.* IV. VI, 9, 10; C. R. XXIX, 159; XXX, 86, 87 en 113.

wat 'n normlose onfeilbaarheid garandeer.<sup>110</sup> Die Reformasie het die Hoofskap van Christus veral van sy regering verstaan,<sup>111</sup> wat nie 'n "regering" is wat in dinamiese kategorieë oplosbaar is nie, maar 'n regering deur Sy Woord en Gees. Alle normlose identiteit sal blywend deur die Reformasie bestry moet word.

Ten slotte wys ons nog daarop dat ook die verhouding van die Heilige Gees tot die Kerk vasgevang word in 'n fisiese kontinuïteit. Dit kan ook skaars anders. Die Heilige Gees is die Gees van Christus, en word in die verbondenheid aan Christus ook volkome ingepas in die skema van die fisiese genade. Die Heilige Gees is die Ongeskape Genade,<sup>112</sup> en dit is spesiaal die Gees wat toerus vir die amp.<sup>113</sup> Daarom is die Gees ook gebonde aan die bepaalde liggaam waarvan dit die Siel heet.<sup>114</sup> Ook teenoor die Gees staan die Kerk volgens Rome dus nie in 'n persoonlike verhouding nie, maar in 'n fisiese verhouding, en ook die Gees word op dieselfde reglynige wyse vir die Rooms-Katolieke Kerk toegeëien as die kontinuïteit met Christus.

\* \*  
\* \*

Dit het in die loop van ons betoog geblyk dat die "mistieke interpretasie" op verskillende punte nader aan die Skrif en die Reformatoriese opvattinge oor die liggaam van Christus staan, as die offisiële kerklike interpretasie van die pous. Ons kan dit daarin saamvat, dat die mistieke interpretasie die mistieke liggaam as die *communio sanctorum* verstaan, as die somtotaal van die lede van Christus. Mersch het gelyk wanneer hy, wat dit betref, 'n ooreenkoms tussen sy opvattinge en die Protestantse opvattinge konstateer.

Tog is dit slegs 'n formele ooreenkoms. Materieel is daar 'n hemelsbreë verskil. Ook dit het Mersch opgemerk toe hy teen die Protestantse opvattinge te velde getrek het. Die formele ooreenkoms sê hier nie veel nie.

Die rede waarom hier by alle ooreenkoms soveel verskil bly bestaan, moet gesoek word in die verskille ten opsigte van die verstaan van die *genade*. Omdat ook die mistieke interpretasie dieselfde fisiese genadebegrip as die kerklike interpretasie tot agtergrond het, en dit selfs nog konsekwenter in rekening wil bring by hulle verstaan van die *corpus Christi*, daarom is die rigting tog nog prinsipiële Rooms, en lynreg teen die Reformatoriese opvattinge in. Daarom tref veel van wat ons tot dusver gesê het, ook hulle standpunt; want ook hulle sit vas aan die historiese element in die ekklesiologie, al worstel hulle ook daarmee om dit goed te laat inpas by die dogmatiese element; en ook hulle werk met fisiese en dinamiese kategorieë, waardeur die Kerk in 'n Woord-lose sakramentaliteit vasloop. Ten opsigte van sulke fundamentele punte as die vraag na wat die Hoofskap van Christus oor die Kerk beteken, wat die verhouding tussen die

<sup>110</sup> In die lig hiervan moet ons die beskouing sien dat die lede van die Kerk level kan sondig, maar die Kerk as sodanig nooit, Ens., 65--66. Vgl. G. C. Berkouwer, a. w., 26 vlg.

<sup>111</sup> Vgl. Calvyn se eksegese op Ef. 1: 22-23 en Kol. 1: 18, C. R. XXIX, 159 en XXX, 86-87.

<sup>112</sup> Vgl. Ens., 55.

<sup>113</sup> Vgl. Ens., 55, 56.

<sup>114</sup> Ens., 56.

Kerk en die Heilige Gees is, en wat die verhouding tussen die Kerk en die Woord van God is, is hier dus volmaakte ooreenstemming met die kerklike interpretasie, en volledige disharmonie met die Reformasie.

Die aksentverskil tussen die mistieke interpretasie en die kerklike interpretasie kom egter daarin uit, dat eersgenoemde meer die klem op die dinamiese, vitalistiese en organiese genade-lewe van die Kerk laat val, en op die wyse die mistieke element in die lewe van die Kerk op die voorgrond skuif, terwyl die kerklike interpretasie veral sorg wil dra daarvoor dat die gebondenheid van die mistieke lewe aan die histories-geworde kerkapparaat nie verwaarloos most word nie. In die lig hiervan is die klem op die organisme-gedagte en die mistiek wat daarmee in verband staan, die vernaamste punte in die mistieke interpretasie wat ons aandag vra.

Wat die organisme-idee betref, moet ons daarop wys dat die woord *organisme* by baie van die teoloë wat die mistieke interpretasie huldig, in sy “eerste betekenis” gebruik word, dit wil se in ’n biologies-vitalistiese sin. Die Kerk is vir hulle ’n organisme, omdat hy deurstroom word deur die genadelewe van Christus of deur die pneumatiese Christus self. Die Kerk is die mistieke liggaam van Christus, omdat hy die aardse vorm is waarin Christus self voortlewe, die vorm waarin Christus uitgryp bokant sy individuele liggaamlikheid en Homself deur die eeue “beliggaam” in die duisende individue wat bereid is om hulleself aan Christus oor te gee, sodat Hy opnuut in hulle gebore kan word. Begrippe soos *verlenging van Christus* en *voortsetting van die inkarnasie* duik hier vanself op. Dit is nie toevallig dat Möhler, die groot eksponent van die organiese kerkopvatting in die Katolisisme, ook die man was wat die idee van die “voortsetting van die inkarnasie” na vore laat kom nie.<sup>115</sup>

Ons groot beswaar teen hierdie opvatting is dat dit die Kerk sien as ’n self-ontwikkelende, self-groeiende organisme. Natuurlik groei die Kerk daarvolgens alleen uit Christus en ontwikkel slegs onder die impuls van die Heilige Gees wat in die Kerk lewe. Ons beswaar is dan ook nie dat hier nie genoeg oor Christus en die Heilige Gees en die genade *gesprek* word nie, maar ons beswaar is dat hier op *so* ’n wyse *gesprek* word, dat die verhouding tussen die Kerk en Christus skeefgetrek word. Christus met sy lewenskrag en die Heilige Gees as die lewenskrag is volgens hierdie beskouing eens en vir altyd soos ’n depositum in die Kerk gegee, en vanuit hierdie kragbron groei die Kerk en ontwikkel verder.<sup>116</sup> Ons kan in hierdie normlose kontinuïteit tussen Christus en die Kerk niks anders sien as ’n selfstandigheid van die Kerk as ’n lewende organisme om te teer op die Christus-kragte nie. Net soos by die kerklike interpretasie is die persoonlike verhouding tot Christus opgelos in ’n onpersoonlike vitale verband. Soos ’n lewende plant groei die Kerk met sy “esprit

<sup>115</sup> Vgl. J. A. Möhler, *Symbolik*, par. 38, 356: “Die Kirche ist der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesamtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit ...”

<sup>116</sup> Vgl. J. Leclercq, *La Vie du Christ dans son Église*, Paris, 1947, 101: “Comme le Christ est un être vivant, l'Église est un organisme vivant qui se développe sous la poussée de son élan vital...” Vgl. verder die interessante artikels van G. Rouzet, *L'unité organique dit Christianisme d'après Moehler*, *Irenikon*, XII, 1935, 330 vlg. en 457 vlg.

catholique” en maak ’n geskiedenis wat in die vorm van die “lewende tradisie” vir die Kerk normatief is. Alle ontwikkeling in die Kerk kom op uit die organiese lewe van die Kerk en is onfeilbaar, omdat dit ’n ontwikkeling is wat deur die Heilige Gees, die Gees van die lewende tradisie, beheer is.<sup>117</sup> Vir die gehoorsaamheid aan die Woord van Christus is hier geen plek meer nie. Hier kan hoogstens sprake wees van ’n “getrouheid” van die Kerk aan Christus, maar dit is dan ’n getrouheid wat nooit onder die vraagteken staan nie, maar vanselfsprekend altyd aanwesig is.<sup>118</sup> Dit is nie vreemd dat juis Möhler so degraderend kon spreek oor die “eensydige Skrifberoep” nie, en dat hy as ’n stelling neergelê het dat die Skrif nie buite die lewende kontak met die tradisie om begryp kan word nie. Ook die Skrif is immers opgeneem in die evolusie van die Kerk en is die produk daarvan, en buite die lewende verband met die Katolieke Kerk en sy lewenstroom, buite die eenheid met die Gees van die tradisie, is alle ware begrip van die Skrif uitgeslote.<sup>119</sup> Tot vandag toe word hierdie stelling deur die grootste teoloë wat die invloed van Möhler ondergaan het, herhaal.<sup>120</sup>

Dit is volledig in ooreenstemming met hierdie sieving op die Kerk wanneer die mistiek hand oor hand groter vat op die kerkbegrip kry, en vanuit allerlei spekulasies oor die “organies-fisiese” verhouding tussen Christus en die Kerk, denkbeelde soos die van Tyciak, Kastner en Hugg na vore kom. Wanneer Rome ’n dergelike oorheersing van die immanente beginsel in die kerkbegrip afwys, dan is dit slegs die afwysing van een van die noodsaaklike konsekwensies van sy eie fisiese genade-opvatting. Ook die werk van Pelz sou nooit moontlik gewees het teen ’n ander agtergrond nie. Al moet ons erken dat Pelz sekere afwykings van die Thomistiese en gangbare kerklike opvatting oor die causalitas efficientiae vertoon, is dit tog beslis so dat die agtergrond van sy denkbeelde niks anders is as die Rooms-Katolieke genadeleer nie, veral in die vorm waarin dit by Scheeben voorkom. Wat Rome by hierdie persone kan afwys, is dus nie die kern van hulle denkbeelde nie, maar alleen die eksesse daarvan, die geïsoleerde beklemtoning van die mistiek, sonder genoegsame binding aan die kerklike hiërargie. Nie die identiteit met Christus word afgewys nie, maar slegs ’n bepaalde vorm van die identiteit.

Eintlik staan Rome oop vir die mistiek.<sup>121</sup> Waar die genade slegs nog in die skema van natuur en bowenatuur verstaan word, is die genade ’n nuwe syn, ’n participatio divinae naturae. Die genade werk die

---

<sup>117</sup> Vgl. M. J. Congar, *L'Esprit des Pères d'après Moehler*, La Vie Spirituelle, 1938, suppl. April, 1 vlg.; P. Chaillet, *La Tradition Vivante*, Rev. d. Sc. Phil. et Theol. XXVIII, 1938, 166 vlg.; Leclercq, a. w., 106: „L'action du Saint-Esprit se manifeste dans l'évolution de l'Église; l'histoire de l'Église, dans ses grandes lignes, est l'histoire de la manière dont l'Esprit de Dieu tire parti des événements de l'histoire, de la sainteté et des infidélités memo des chrétiens, pour développer le royaume de Dieu en ce monde.”

<sup>118</sup> Vgl. Leclercq, a. w., 43 vlg.

<sup>119</sup> J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, 25, 31 vlg., 40 vlg., 46, 51, 56-57, 72-74 ens.

<sup>120</sup> Vgl. M. J. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, 482 vlg., veral 495 vlg.; K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 65 vlg.; vgl. *Christus unser Bruder*, 239; H. de Lubac, *Catholicisme*, 50 vlg.

<sup>121</sup> Dit bewys reeds die saamgaan van skolastiek en mistiek by Rome, vgl. F. Loofs, *Leitfaden zum Stadium der Dogmengeschichte*<sup>4</sup>, 1906, 525, 623; 1. Klug, *Het Katholieke Geloof*<sup>2</sup>, Heemstede, 1940, 490.

vergoddelyk, wat in sy voltooide vorm bestaan in 'n visio Dei per essentiam, maar waarop in die aardse toestand reeds geantisipeer word, deurdat die siel al meer gereinig en Godegelyk gemaak word. Daardeur sien Rome die heilsorde as 'n steeds vollediger omvorming van die natuur van die mens deurdat die bowenatuur verheffend daarop ingryp, en kan daar sprake wees van 'n legitieme plek vir die mistiek. Die kontemplasie is selfs die hoogste trap in die opklimmende reeks stadia waarvan die genadelewe in die pasgedoopte die eerste is. Die versmelting van die siel met God is die hoogste saligheid.

Reeds hieruit blyk die verwantskap met die historiese verskynsel *mistiek*. Die neo-Platoniese wysgerige mistiek het onmiskenbaar sy spoor op die Rooms-Katolieke genadeleer nagelaat.<sup>122</sup> Dit is dan ook nie vreemd dat vanuit so 'n genadeleer allerlei "mistieke" elemente uit die Skrif opgevis, of die hele boodskap van die Nuwe Testament tot 'n "mistieke" boodskap verklaar word nie. Spesiaal Johannes en Paulus word dan gemaak tot mistici wat die hele verhouding tussen God en mens verstaan as 'n steeds inniger wordende realisties-ontologiese eenheid. Volgens Mersch moet Paulus hier tog nog die palm aan Johannes reik, want hy het ons eenheid met God in Christus veel vollediger as Paulus deurskou en weergegee.<sup>123</sup> Natuurlik kom dan altyd die gelykenis van die wynstok en die ranke, Johannes 6 en die hoëpriesterlike gebed aan die orde. Tog word Paulus ook as 'n groot mistikus beskou. Hy het Christus tog hoor sê: Waarom vervolg jy MY? Hy het tog die formule  $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$  in alle moontlike verbande gebruik. En eindelik: hy het tog as 't ware al wat mistieke waarheid is, saamgevat in die uitsprake dat die Kerk die liggaam van Christus is, en dat die Kerk selfs *Christus* kan heet! Dit is opvallend hoeveel verwantskap daar bestaan tussen die denkbeelde wat hier deur Katolieke teoloë ten beste gegee word, en die interpretasie wat Deismann van die formule  $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$  gegee het. Christus is die Pneumatische Christus, 'n sfeer waarin die gelowige gedompel word en nou lewe soos in 'n nuwe element. Christus is 'n atmosfeer, 'n lewenstroom. Die gehoorsaamheidsverhouding tot Christus is weg; alleen die fisiese kontinuïteit is nog van belang.

Dit is een van die opvallende kenmerke van die mistieke interpretasie dat die verhouding tussen Christus en die *enkeling* op die voorgrond kom. Ons sou juis verwag het dat wanneer daar sprake van die liggaam van Christus is, die kollektiewe karakter daarvan alle aandag sal geniet. Dit kry ook inderdaad aandag, maar dit is of juis die graad van eenheid wat die individuele lid in die mistieke liggaam met Christus besit, die geeste op 'n besondere wyse bekoor. Daarom gaan die behandeling van die leer van die mistieke liggaam dikwels op in die bespreking van die vraag na die vereniging van die enkeling met Christus. Dit is 'n vrug van die uitgangspunt wat in die mistiek geneem word.

Dit is ten slotte maar net 'n besondere vorm van hierdie genade-mistiek wanneer die somatiese eenheid tussen Christus en die gelowiges geleer word. Die fisiese genadebegrip en die mistieke begeerte na onmiddellike

<sup>122</sup> Vgl. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 155 vlg., 507, III, 582.

<sup>123</sup> Mersch, *Zeitschr. Ascese und Mystik*, IX, 1934, 180-181.

en blywende eenheid met Christus het, in aansluiting by die Rooms-Katolieke leer van die fisiese werksaamheid van die mensheid van Christus, deurgestoot tot hierdie laaste moontlikheid.

Ons beswaar teen hierdie voorstelling is in die eerste plek dat dit na 'n onmiddellike eenheid met God streef, waarby Gods Woord op die agtergrond kom. Die *kennisweg* van die mistiek is 'n onmiddellike kennisweg wat uitmond in die visio Dei per essentiam.<sup>124</sup> Dit is verstaanbaar dat die Woord daarby op die agtergrond geskuif word, omdat die mistiek eintlik weinig belangstelling vir iets so objektief as die Woord en die beloftes van Christus besit.<sup>125</sup> Die geloof wat geheel-en-al betrokke is op die Woord, is vir die mistiek altyd “te weinig”. Dit soek groter realiteit. Om dit te verkry, word die etiese heilsweg van die heilige Skrif verander in 'n fisiese heilsweg.<sup>126</sup> Die geloof word afgeplat tot 'n kennisfunksie wat aan die siel die objek van sy liefde – God, wat ontologies in die siel aanwesig is – voorstel, sodat hy die objek met volmaakte liefde kan omhels.<sup>127</sup>

Ons tweede beswaar raak juis die fisiese verstaan van die genade en die fisiese en mistieke interpretasie van die Skrif wat daaruit voortvloei. Die Skrif werk nie met die teenstelling natuur-bonatuur nie, maar stel altyd die genade teenoor die sonde. Dit is 'n etiese teenstelling, beter gesê: 'n *religieuse* teenstelling. Dit sien die mens in sy skuld voor God, nie as 'n laer spesies van lewe wat opgehef moet word deur vergoddeliking nie. Gevolglik spreek die Skrif in 'n pregnante sin oor die versoening en die vergiffenis. Die Skrif spreek oor 'n persoonlike verhouding tussen God en die mens, nie oor 'n fisiese deurdringing van die mens met Goddelike lewenskragte wat 'n onpersoonlike karakter dra nie. Die Heilige Skrif leer dat die verhouding tussen God en mens versteur is deur die sonde, en dat Gods toorn gedra word deur sy Seun aan die kruis. Hier is geen ruimte vir 'n inkarnasie-beskouing wat inhou dat reeds die dekking van die natuur deur die bonatuur in die Persoon van Christus die verlossing van die mens inhou nie. 'n Persoonlike verhouding word nie herstel deur 'n fisiese verandering nie, maar deur versoening en vergiffenis. Die eenheid met God in Christus is dus nie 'n eenheid wat ontstaan omdat die mens, deurdronge met die Christus-genade, aan Christus gelyk word en aandeel aan sy Seunskap kry nie, maar 'n verhouding wat tot stand kom wanneer God die mens die geregtigheid en heiligheid van Christus *toereken*. Daarmee bedoel ons nie om te se dat die verhouding tussen God en mens opgaan in die vryspraak, asof daar nie so-iets as die heiliging sou bestaan nie, maar ons sien die hele lewe van die mens, juis ook in die heiliging, as betrokke op die vryspraak en as 'n lewe vandaar uit.

Vir Rome klink dit na uiterlikhede, maar vir ons is dit die taal van die Skrif. Ons kan die Skrif nie sien as 'n stuk “mistieke literatuur” wat

<sup>124</sup> Vgl. P. N. Kruyswijk, *De Onderscheiding tusschen zuivere en valsche Mystiek*, Geref. Theol. Tijdschr., 28, 1928, 302-303, 347.

<sup>125</sup> Vgl. H. Bavinck, *Wijsbegeerte der Openbaring*, Kampen, 1908, 204.

<sup>126</sup> Kruyswijk, a. w., 348.

<sup>127</sup> Vgl. C. Journet, *Le Saint-Esprit, âme créée de l'Église*, Nova et Vetera, XI, 1936, 82 vlg.; L. Malevez, *Quelques enseignements*, 394 vlg.

slegs daarin geïnteresseer is om te spreek oor hoe die bowaanatuur die natuur verhef nie. Veral kan ons dit nie by Johannes en Paulus ontdek nie. Dit is eenvoudig onbegryplik hoe mense daartoe kon kom om van Johannes 'n "mistikus" te maak. Wie sy evangelie en briewe lees, most getref word deur die rol wat juis die *geloof* daarin speel. In elke hoofstuk van sy evangelie gaan dit om die geloof, wat ook begryplik is as ons daarop let dat die doel van die evangelie is "dat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God; en dat julle *deur te glo* die lewe kan hê in sy Naam" (20: 31). Reeds in die prolong gaan dit om die geloof (1: 7, 12), 'n geloof wat 'n persoonlike binding aan Christus is en waardeur die lewe ontvang word (vgl. 3: 15, 16; 9: 35 vlg.; 7: 37-39). In die geloof het reeds 'n beslissing geval, is reeds oorgegaan uit die dood in die lewe (5: 24, 6: 47, 11: 25 vlg.). Die verband word duidelik gelê tussen die geloof en die Woord (5: 38 vlg., 8: 31 vlg.). Veral hoofstuk 6 wys herhaaldelik op die geloof in Christus (vs. 29, 35, 36, 40, 47) wat dieselfde is as die eet van die ware brood en die vlees van Christus.<sup>128</sup> Van fisiese en mistieke kategorieë is hier geen sprake nie. Netso is ook die afskeidsgesprek van Christus nie 'n stuk mistieke meditasie nie, maar daarin word duidelik die geloof in Christus en die bewaring van sy Woord vooropgestel (vgl. 14: 15, 21, 23-24; 15: 10, 14). Die punt waarom alles draai in die gelykenis van die wynstok en die ranke, is weereens die *Woord*. Opmerklik is dat juis in hierdie hoofstuk gesê word dat die dissipels alreeds rein is deur die Woord wat Christus tot hulle gespreek het (vs. 3), en dat die *bly in Christus* gelyk gestel word aan die bewaring van die Woord (vs. 7).<sup>129</sup> Van mistiek is hier geen sprake nie, wêl van 'n innige gemeenskap met Christus deurdat die gelowige in sy Woord bly.

Ook by Paulus is nie sprake van "mistiek" nie. Die eenheid met Christus staan oral vir hom op die voorgrond, en dit is 'n eenheid wat so omvattend is, dat dit sy hele lewe beheers. Alles wat Paulus oor die lewe en die verlossing van die mens sê, word bepaal deur die tere en innige eenheid met Christus waarin die Christen-wees vir hom bestaan. Ons het tevore vasgestel dat dit by die uitsprake oor die liggaam van Christus inderdaad ook om die eenheid gaan. Christus is die Hoof, die Christene is die lede. Die gelowiges vorm deur hulle verbondenheid met Christus een liggaam waarvan Hy die "genre d'unité" is. Wat verstaan Paulus presies onder die lidmaatskap aan Christus?

Die lidmaatskap aan Christus is een van die verskillende vorme waaronder Paulus die verbondenheid aan Christus uitdruk, soos onder andere *εν Χριστώ*, *συν Χριστώ* en *Χριστού εἶναι*. Met al dergelike uitdrukkings en formules wil Paulus heenwys na die groot heilsmisterie dat God Christus en sy gemeente onafskeidelik aan mekaar verbind het, en dat slegs in die verbondenheid daar verlossing en lewe vir die gemeente is.

<sup>128</sup> Vgl. G. C. Berkouwer, *De Strijd om het Rooms-Katholieke Dogma*, Kampen, s. j., 230.

<sup>129</sup> Vgl. G. Spörri, *Das Evangelium nach Johannes*, II, Zürich, 1950, (Prophezei) wys daarop dat in vs. 3 duidelik uitkom dat ons gemeenskap met Christus geestelik en persoonlik van aard is, en nie fisies ("natuurhaft") nie, omdat dit gegrond is op die Woord wat Christus tot ons gespreek het. Vgl. ook F. Büchsel, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 1949, 153.

Dit is 'n verbondenheid wat ver bo enige sielstoestande of mistieke belewenisse uitgaan. Dit bestaan reeds van voor die grondlegging van die wêreld, omdat God die gemeente *in Christus* uitverkies het (Ef. 1: 4). Daarom is dit ook geen gegewene waaroor vanuit die *ervaring* gesprek kan word nie, maar dis 'n eenheid wat enkel bestaan kragtens Gods samevoeging, en daarom kan dit alleen *geglo* word.<sup>130</sup> As Paulus oor die eenheid met Christus, die syn in Christus en die woon van Christus in ons gaan spreek, dan bou hy nie op sy ekstatische belewenisse of kontemplatiewe ontdekkings nie, maar dan sê hy dat hy alles as skade beskou daarvoor om *in Christus* gevind te word, nie met sy eie geregtigheid wat uit die wet is nie, maar *met die geregtigheid wat uit die geloof* in Christus is (Fil. 3: 9). Dan sê hy dat die Efesiërs *in Christus* verseël is deur die Heilige Gees nadat hulle die evangelie van hulle verlossing gehoor het en dit *geglo* het (Ef. 1: 13). Die verlossing wat *in Christus* is, is die verlossing deur sy bloed, die vergiffenis van die sondes (Kol. 1: 14, Ef. 1: 7). Die *in Christus-wees* beteken vir die gemeente dat hulle *met Christus* deur die doop begrawe is, *met Hom* opgewek en *in Hom* in die hemele is (vgl. Rom. 6: 3 vlg., Ef. 2: 5-6). Ook dit is egter iets wat alleen in die geloof ontvang word, want Paulus kombineer die deurgang van die dood na die lewe in die doop met die *geloof* (Kol. 2: 12, vgl. Gal. 3: 26-27). Dát die gemeente aan die kruis met Christus gesterf het en met Hom opgewek is in 'n nuwe lewe, is iets wat alleen die geloof kan vat (vgl. Gal. 2: 20, Rom. 6: 11). Wanneer Paulus spreek oor die syn in Christus, dan bedoel hy daarmee die integraal-Christologiese bepaaldheid van die heil. Alles is uit Christus, in Christus, deur Christus en met Christus. Van die uitverkiesing tot die verheerliking is daar geen enkele selfstandige moment wat aan die gemeente *op homself* toekom nie. Die hele bestaan van die gemeente is in Christus saamgevat. In Hom is die versoening (2 Kor. 5: 19, Rom. 5: 11, Ef. 2: 15-16, Kol. 1: 20-22), en wie in Hom glo en hom met God laat versoen (2 Kor. 5: 20), het ook self gesterf in Christus soos Hy vir almal gesterf het (2 Kor. 5: 15). Wie dan so – deur die geloof – in Christus is, is 'n nuwe skepsel vir wie al die ou dinge verbygegaan het (2 Kor. 5: 17, vgl. Gal. 6: 15).<sup>131</sup> Hy behoort aan Christus (Gal. 3: 29, 5: 24)<sup>132</sup> en daarom behoort alles van Christus aan hom: hy is met Christus nageslag van Abraham en erfgenaam volgens die belofte (Gal. 3: 16 vlg., 29), hy kan dit daarvoor hou dat hy met Christus gekruisig is vir die wêreld en die wêreld vir hom (vgl. Rom. 6: 11, Gal. 6: 14), en dat ook die vlees met sy hartstogte en begeerlikhede vir hom gekruisig is (Gal. 5: 24). Vir so-iemand is daar geen veroordeling meer nie, omdat hy *in Christus* is (Rom. 8: 1),<sup>133</sup> wat vir ons geword het wysheid uit God en geregtigheid en heiligmaking en verlossing (1 Kor. 1: 30). Hy word deur die Gees wat hy as onderpand van ons erfdeel ontvang, in

<sup>130</sup> Vgl. F. Büchsel, "In Christus" bei Paulus. Zeitschr. Neut. Wissenschaft, 42, 1949, 153; A. Oepke, Theol. Wetb. III, 359.

<sup>131</sup> Vgl. F. J. Pop, *Apostolaat in druk en vertroosting, De Tweede Brief aan de Corinthiërs*, Nijkerk, 1953, 181 vlg.

<sup>132</sup> Vgl. C. Maurer, *Brief an die Galater*, Zürich, 1943, (Prophezei), 115 vlg.

<sup>133</sup> Vgl. A. Nygren, *Der Römerbrief*<sup>2</sup>, Gottingen, 1954, 227.



Christus verseël (Ef. 1: 13), en roep daardeur in die vryheid van sy kindskap in Christus (vgl. Gal. 4: 5, Ef. 3: 12) Abba, Vader (Gal. 4: 6) en hy wandel deur die Gees (Rom. 8: 1, Gal. 5: 16 vlg.).

Werklik, hier kan tog geen misverstand meer moontlik wees oor wat Paulus bedoel nie. Soos Christus deur die geloof in ons harte woon (Ef. 3: 17), so is ons deur die geloof in Hom. Maar as ons deur die geloof met Christus verenig is, merk ons in Gods belofte op dat die verbondenheid ver agter ons historiese bestaan teruggaan tot in die ewigheid en dat dit ver daarbo uitgryp tot in lengte van dae,<sup>134</sup> en dan vind ons uit dat daar op Golgota en in die tuin van Josef beslissend gehandel is vir ons en met ons. O diepte van die rykdom en wysheid en kennis van God!

Dit is geen mistiek in die historiese sin van die woord nie, dit is 'n persoonlike verbondenheid aan die Persoon van Christus. Hier is geen plek vir 'n lokale verstaan van die voorsetsel *εν* in die sin dat dit aanduiding sou wees van 'n atmosfeer of 'n element waarin die gelowige beweeg nie.<sup>135</sup> Miskien kan ons spreek van 'n oordragtelik-lokale betekenis, mits ons maar in rekening hou dat dit Paulus daarom te doen is dat hy wil uitdruk dat God ons aan Christus verbind het, dat Hy Christus vir ons neem en ons vir Christus, dat Hy ons dus *in* Christus sien, en dat Hy in en deur Christus aan ons handel. Van 'n uitwissing van die grense tussen Christus en ons, sodat daar ruimte vir die deelname aan 'n "god-menslike" natuur kom, is by Paulus geen sprake nie. Wanneer hy praat van die *συμφυτοι τω ομοιωματι του θανατου αυτου* (Rom. 6: 5), dan is hier beeldspraak gebruik om die betrokkenheid van die gelowiges in die sterwe en opstanding van Christus uit te druk. Hier word heeltemal niks gesê van "een natuur met Christus" nie, maar dit gaan om die verbondenheid met Christus in die gelykenis aan sy dood en opstanding.<sup>136</sup> Oor 'n fisiese saamgroei met Christus spreek Paulus nêrens nie. Ook die beeld van die liggaam, net soos die van die wynstok en die ranke, handel nie oor een of ander organies-fisiese groeiproses van die Christus-natuur in ons nie.<sup>137</sup> As Paulus soms "biologiese" terme gebruik (vgl. Ef. 4: 15-16, Kol. 2: 19), dan beweeg hy nog binne die kader van die beeldspraak, en dan verrys voor sy oog die beeld van die gemeente as 'n lewende totaliteit wat enkel uit Christus lewe.

Ewemin ken Paulus 'n uitwissing van die grense tussen Christus en ons op so 'n wyse dat daar ruimte kom vir 'n realistiese lvdingsmistiek. Kol. 1: 24 gee geen aanleiding vir so 'n opvatting nie, netso min as 2 Tim. 1: 8 (die lyding vir die evangelie) en 2 Tim. 2: 10 (die lyding terwille van die uitverkorenes) daartoe aanleiding gee. In werklikheid is in die twee tekste dieselfde gedagtes vervat as in Kol. 1: 24. Dit gaan in hierdie teks om die lyding van *Paulus*, en die res van die lyding wat aangevul

<sup>134</sup> Vgl. K. Mittring, a. w., 10-11, 13.

<sup>135</sup> Büchsel, a. w., 152: „Mit dem Gedanke, dasz sich Paulus tatsächlich Christus als räumliche Größe oder nach Art einer solchen vorgestellt habe, so dasz das *εν* X *ειναι* lokal zu verstehen ware, must endlich restlos aufgeräumt werden.”

<sup>136</sup> Vgl. P. Althaus, *Der Brief an die Romer*, Göttingen, 1949 (N.T.D.), 50; E. Gaugler, *Der Brief an die Romer*, Zurich, 1945 (Prophezei), 163.

<sup>137</sup> Die ontkenning van Kuiper dat daar so-iets as 'n "God-menslike" natuur sou bestaan, waaruit dan 'n god-menslike „lewenstinkuur" in die mens ingedruppel word, moet ook hier met beslistheid gehandhaaf word, vgl. *Het Werk van den Heiligen Geest*<sup>2</sup>, Kampen, 1927, 416 vlg., 422.

moet word, is die lyding wat Paulus te beurt moet val in sy diens vir Christus aan die gemeente.<sup>138</sup> Dit is ook in hierdie verband 'n volkome verwringing van die boodskap van Paulus wanneer dit geïnterpreteer word vanuit 'n mistieke kontinuïteit tussen Christus en die gemeente. Die distansie tussen Christus en sy Kerk moet bewaar bly – Hy is immers die Hoof – en die distansie bly alleen bewaar wanneer met Paulus nie gedink word in fisiese en mistieke kategorieë nie, maar in die religieuse kategorieë van sonde en skuld, van vryspraak en die gemeenskap met Christus na sy Godheid, genade, majesteit en Gees. Dan eers gaan daar werklik perspektiewe oop oor die heiliging wat nie verdrink word in onduidelike vermenging van die regverdiging en die heiliging nie, maar verstaan word as 'n lewe in die Gees van vryheid en 'n verander-word van gedaante tot gedaante (2 Kor. 3: 18).

Die vraag of daar tussen die lidmaatskap aan Christus en die syn in Christus onderskei kan word, moet in die lig van wat Paulus ons leer, bevestigend beantwoord word. Die twee begrippe val gedeeltelik saam, in soverre as die lidmaatskap aan Christus ook 'n syn in Christus is. Die syn in Christus is egter omvattender en algemener. Dit kan aangewend word om die verbondenheid van die gelowiges met Christus in alle verbande uit te druk. Dit is nie die geval met die lidmaatskap aan Christus nie. Paulus gebruik die term *lid* en die beeld van die liggaam steeds in verband met die gemeenskap. Die κοινῶντα staan daarin altyd op die voorgrond as κοινῶντα *met* en *in* Christus. Die gemeenskap met Christus sluit 'n sekere tipe gemeenskap uit (vgl. 1 Kor. 6: 1 Kor. 10), en 'n ander tipe gemeenskap is daarmee noodwendig gegee (vgl. 1 Kor. 10: 17, 1 Kor. 12, Rom. 12, Ef. 4). Die lidmaatskap aan Christus is dus nie die toebehoort aan Christus in die algemeen nie, maar heel spesifiek die verbondenheid met Christus in gemeenskap met die medebroeders, die gemeenskap met Christus in die coetus fidelium, die Kerk. Die agtergronde van die lidmaatskap is die verkiesing en die ingesluit wees in Christus in die versoening, maar die daadwerklike aanvang daarvan vind plaas in die geloof en die doop in die één Gees (Ef. 1: 11-14, 1 Kor. 12: 13).<sup>139</sup> Die liggaam van Christus is die Kerk. Daarom is dit nie juis om die bespreking van die mistieke liggaam te laat opgaan in die bespreking van die vraagstuk oor die wyse waarop die enkeling in die mistieke liggaam met Christus verenig is nie. Al staan die persoonlike verbondenheid van elke lid van die liggaam met Christus voortdurend op die voorgrond, ons sal tog die individualistiese versmalling van die leer van die mistieke liggaam soos dit soms in die Rooms-Katolieke teologie voorkom, moet afwys. Op grond hiervan meen ons ook dat dit nie juis is om die leer van die mistieke liggaam in die Ou Testament en in die res van die Nuwe Testament aanwesig te ag nie. Dit gaan daarin om 'n spesifieke aksent, en dit vind ons net by Paulus.

In die lig van die voorafgaande is dit dan ook duidelik dat ons nie kan meegaan wanneer oor die onderlinge eenheid van die lede van die

---

<sup>138</sup> 138 Vgl. Van Leeuwen, *Paulus Zendsbrievens aan Efeze, Colosse, Filémon en Thessalonika*, a. 1.

<sup>139</sup> Lidmaatskap ontstaan dus eintlik waar die sendingsopdrag van die dissipels in vervulling gaan, vgl. Mt. 28: 19 en Hand. 2: 38.

mistieke liggaam in fisiese kategorieë gespreek word nie. Omdat ons die organies-fisiese eenheid met Christus van die hand wys, kan ons ook daarby bly om die onderlinge eenheid van die gelowiges buite die skema *natuur-bonatuur* om te verstaan as 'n eenheid in genade, geloof en liefde, die eenheid van die gemeenskap van die Heilige Gees.<sup>140</sup> Dit is vir ons geen armoede om hier van ontologiese spekulasies of te sien, en by die sober taal van die Skrif te bly nie: één liggaam en één Gees, één hoop en één roeping, één Here, één geloof, één doop, één God en Vader (Ef. 4: 4-6). Daarom is dit vir ons ook verbode om Joh. 17: 22 as basis te neem vir spekulasies oor die partisipasie aan die eenheid van die Triniteit. Wél kan ons die teks verstaan as 'n bede dat ons eenheid die eenheid van die Triniteit moet *afbeeld*.<sup>141</sup> Meer as dit sê Johannes nie, en dit is 'n verskuiwing van al die begrippe van die evangelie indien hier in die valstrikke van 'n on-Bybelse ontologie verval word.

\* \*  
\*

Ons staan ten slotte nog kortliks stil by die verband wat in die Katolieke teologie gelê word tussen die persoonlike liggaam van Christus en die mistieke liggaam. Dit is duidelik dat ons hier ook te doen het met 'n gedagte wat in verband staan met die fisiese opvatting van die genade en die leer van die noodsaaklikheid van kontak vir die oordra van die genade. Dit rus in die leer van die mensheid van Christus as *instrumentum coniunctum divinitatis et gratiae*, en vorm die basis van die hele Rooms-Katolieke denkstruktuur waarin die *causae secundae* so 'n belangrike rol speel. In hierdie leer klop die hart van die Rooms-Katolieke ekklesiologie, omdat vandaar uit die sintese van die sakramentele kerkbegrip moontlik word. Hierdie leer waarborg die “oordrag” van die bevoegdheid van Christus op die pous, die hiërargie en die sakramente, sodat die Kerk-as-instituut die voortsetting van die werksaamheid van Christus toegewys kry,<sup>142</sup> en die brug tussen die dogmatiese en historiese elemente van die kerkbegrip geslaan kan word.

By Malevez, Cerfaux, Goossens en Durwell lei hierdie leer tot die vasstelling van 'n verband tussen die persoonlike liggaam van Christus en die mistieke liggaam op die wyse, dat Christus die *causa efficiens* is wat van die Kerk 'n verlengstuk van sy eie God-vervulde liggaam maak. By Kastner, Haugg en Pelz word dit verder so toegespits dat Christus somaties in die Kerk teenwoordig moet wees om as *causa efficiens* te kan werk.

Op die Skrif kan hierdie verband egter nie baseer word nie. Dit is iets wat alleen moontlik is in die kader van 'n ongeoorloofde inkarnasie-teologie. Rome verwys meermale na 1 Tim. 2: 5 as bewysgrond vir die stelling dat dit juis die menslike natuur van Christus is waardeur ons verlos word, en dan word die verlossing verstaan as 'n oorstorting van die god-menslike natuur van Christus in die gelowiges in. By Paulus heers

<sup>140</sup> Vgl. Calvyn, *Inst.* IV, 1, 3.

<sup>141</sup> Vgl. F. Büchsel, *Das Evangelium nach Johannes*, 161.

<sup>142</sup> Vgl. oor hierdie “oordrag” Calvyn se uitspraak dat die leer van die fisiese werksaamheid van die sakramente “geheel-en-al duiwels” is (*Inst.* IV, XIV, 14) en sy waarskuwing om nie buite Christus na ander oorsake te soek nie (IV, XIV, 16). -Vgl. verder C. R. XXIX, 223-224.

egter ander gedagtes. Hy gaan direk na vers 5 in vers 6 spreek oor die *losprys* wat Christus vir ons betaal het. Hy dink eenvoudig nie in terme van die Thomistiese teologie nie. In die Gereformeerde teologie is altyd met klem oor die mensheid van Christus gespreek, omdat ook die Skrif soveel klem daarop lê (vgl. Gal. 4: 4, Fil. 2: 6-8), maar die Gereformeerdes het dit nooit nodig geag om die Skrif in fisiese kategorieë te vertolk nie.<sup>143</sup> Die Skrif spreek oor die mensheid van Christus in terme van die aanneem van ons natuur om in die gelykheid van die sondige vlees ons skuld te dra en die losprys te betaal. Christus die mens kom herstel wat Adam die mens verloor het (vgl. 1 Kor. 15: 21). Dit is egter die ingaan van 'n Hoëpriester wat medelye met ons het, in die diepte van ons ellende om versoenend vir ons en met ons te handel (vgl. Hebr. 4: 15), nie die ponering van 'n nuwe god-menslike lewenspesies nie.<sup>144</sup>

Buitendien is dit ook verkeerd om die mensheid van Christus en sy liggaam sonder meer te vereenselwig. Christus het wel ons σαρξ aangeneem, maar ons lees nêrens dat Hy 'n σωμα aangeneem het nie. Dit moet ons reeds waarsku teen 'n verontagsaming van die verskil tussen die mensheid van Christus en sy liggaam. Agter die inkarnasie-spekulasies wat so maklik 'n verband tussen die persoonlike en mistieke liggaam van Christus ontdek, sit dikwels 'n verwarring van σωμα en σαρξ.<sup>145</sup> Die mens Christus is egter meer as sy liggaam. Al is dit ook so dat die woord *liggaam* die persoon in sy totaliteit kan aandui, is dit tog opvallend dat Paulus nêrens van hierdie betekenisnuanse van die woord gebruik maak om Christus as Persoon aan te dui nie. Die enigste wat hiervoor in aanmerking sou kon kom, is die gebruik van die woord *liggaam* in die awendmaalsformules. So word met name na 1 Kor. 10: 16 en 17 verwys, waar Paulus in twee agtereenvolgende tekste die woord *liggaam* gebruik, maar die eerste keer die gekruisigde liggaam van Christus waarmee in die eucharistie gemeenskap beoefen word, daarmee aandui, en die volgende keer die één liggaam wat gevorm word deur almal wat gemeenskap aan die gekruisigde liggaam van Christus het. Daaruit word dan afgelei dat Paulus deur die gebruik van die woord σωμα in vs. 17 die hele Christus, of liever die mensheid van Christus in sy geheel aandui, en op hierdie wyse 'n bepaalde verband lê tussen sy gebruik van die woord σωμα in die formule σωμα Χριστου en die woord σωμα in die awendmaalsformule. Daar word dan selfs op grond van hierdie tekste gespreek van 'n identifikasie van die persoonlike en die "mistieke" liggaam.<sup>146</sup> Die beswaar waarteen hierdie opvatting stuit, is egter dat Paulus in vs. 16 nie net van die liggaam van Christus spreek nie, maar die awendmaalsformule in sy geheel voor oë het, en ook oor die *bloed* van Christus spreek (vgl. ook Mt. 26: 28 en 1 Kor. 11: 25). Daar bestaan geen rede waarom Paulus sowel die liggaam as die bloed moes noem, as by 'n bepaalde verband tussen die liggaam van Christus en die Kerk wou leer nie. Paulus openbaar nie 'n selfstandige interesse vir die liggaam

<sup>143</sup> Vgl. Calvyn, *Inst.* II, XII, 1 vlg., III, XI, 8 vlg.

<sup>144</sup> Dit is die gesigspunt van die Heidelbergse Kategismus, Sondag 5 en 6.

<sup>145</sup> Vgl. P. A. van Stempvoort, a. w., 160-163.

<sup>146</sup> Vgl. Cerfaux, a. w., 202-203; De Lubac, *Méditation sur l'Église*, 120.

van Christus as sodanig nie, anders sou hy dit geïsoleer het van die bloed. Daarenteen is dit baie waarskynlik dat Paulus na aanleiding van die gebruik van die woord *liggaam* in vs. 16 deur assosiasie ook aan 'n ander gebruik van die woord *liggaam*, wat boonop ook nog met die gemeenskap in verband staan, gedink het, en dit in vs. 17 gaan gebruik het. Wie dit anders wil sien, moet noodwendig verbande gaan konstrueer. Hoe interessant dit ook op sigself mag wees, dit laat geen reg geskied aan die Skrif nie. Dit is dan ook slegs met behulp van 'n gekunstelde toepassing van die formule  $\epsilon\nu\ \sigma\omega\mu\alpha$  van 1 Kor. 10: 17 en 12: 13 op die persoonlike liggaam van Christus dat Cerfaux sy standpunt kan handhaaf.<sup>147</sup> Die formule  $\epsilon\nu\ \sigma\omega\mu\alpha$  is egter 'n bekende uitdrukking van die eenheid van 'n totaliteit, en dit is die natuurlikste om dit ook in die twee genoemde tekste nie anders te verstaan nie. Tussen die persoonlike liggaam van Christus en die Kerk kan hoogstens van 'n *analogia fidei* sprake wees, maar meer nie.

### III

As ons terugkyk oor die weg wat agter ons lê, dan kan ons die volgende ter samevatting en afsluiting sê

1. Die doel van hierdie studie was om die ekklesiologiese betekenis van die herlewing van die corpus-Christi-idee in die Rooms-Katolieke teologie sedert die einde van die Eerste Wêreldoorlog te ondersoek. Die sentrale probleem was daarby vir ons geleë in die vraag na die verhouding van die mistieke liggaam wat deur die jonger generasie as 'n genadegrootheid verstaan is, tot die sigbare Rooms-Katolieke Kerk. In die worsteling met hierdie vraag het ons die sentrale probleem van die Rooms-Katolieke ekklesiologie as sodanig na vore sien kom, naamlik die probleem van die verhouding van die Kerk tot die genade, 'n probleem wat opkom uit die feit dat Rome twee grondvorme in die ekklesiologie wil handhaaf: 'n dogmatiese en 'n histories-apologetiese grondvorm.

2. Ons het tot die gevolgtrekking gekom dat die konsekwente verstaan van die corpus Christi vanuit die genade vir Rome 'n ernstige bedreiging vorm, omdat dit die sigbare Rooms-Katolieke Kerk nie sonder meer met die Kerk van Christus kan laat saamval nie, en gevolglik moet onderskei tussen die mistieke liggaam as die eintlike Kerk van Christus en die sigbare Rooms-Katolieke Kerk, 'n onderskeiding wat in die rigting van die Protestantse onderskeiding tussen die sigbare en die onsigbare Kerk lê. 'n Verdere slegte gevolg van die verstaan van die corpus Christi vanuit die genade kom voort uit die fisiese opvatting van die genade wat deur Rome gehuldig word. Dit stel naamlik die corpus-Christi-teologie bloot aan 'n sodanige konsentrasie op die eenheid met Christus, dat dit tot ontsporing kom, en in die idee van 'n realistiese identiteit tussen Christus en die gelowiges eindig. Daardeur word so 'n groot ruimte aan die mistiek gebied, dat die sigbare Kerk moeilik ten volle waardeer kan word. Aan die anderkant is dit egter juis weer dieselfde opvatting van

<sup>147</sup> Vgl. Cerfaux, a. w., 203, 207 vlg.

die fisiese aard van die genade wat 'n bepaalde visie op die inkarnasie en die sakramentele orde van die heilsmededeling open, en daarmee 'n sleutel bied vir die verbinding van die mistieke liggaam en die sigbare Kerk. Daardeer word dit moontlik om die corpus Christi vanuit die genade te verstaan, en tog die histories-geworde Rooms-Katolieke Kerk te wil handhaaf as die enigste Kerk wat daarop aanspraak kan maak dat dit die liggaam van Christus is. Omdat die sakramentele bepaaldheid van die heil egter op sigself nie voldoende blyk te wees om die immanentisme van die nuwe corpus-Christi-teologie te deurbreek nie, sodat dit sonder die byhaal van apologetiese stof nie die spesifieke van die Rooms-Katolieke Kerk in onderskeiding van ander kerke na vore kan bring nie, word 'n verstaan van die corpus Christi vanuit die genade waarby slegs die sakramentele aard van die heil as 'n skakel tussen die mistieke liggaam en die Kerk dien, as onbevredigend deur Rome afgewys. Aan die anderkant is dit ook weer die fisiese genadebegrip van Rome met die identiteitsdenke en die sakramentaliteit wat albei daaruit voortvloei, wat die Rooms-Katolieke verstaan van die corpus Christi vanuit die genade van die Protestantse opvatting onderskei, en dit onmoontlik maak om in eintlike sin van 'n consensus tussen hierdie opvatting in die Rooms-Katolieke teologie en die Protestantse interpretasie van die corpus-Christi-leer van Paulus te spreek.

3. Ons het ook tot die gevolgtrekking gekom dat 'n verstaan van die corpus Christi as 'n sigbare, hiërargiese, harmonies-funksionerende liggaam wat met die Rooms-Katolieke Kerk geïdentifiseer word, wel die histories-apologetiese grondvorm van die Rooms-Katolieke ekklesiologie onverkort kan handhaaf, maar nie daarin kan slaag om dieselfde met die dogmatiese grondvorm te doen nie. Dit wil wel deeglik rekening hou met die heil en verstaan die Kerk vanuit die sendinggedagte as 'n voortsetting van die heilbrengende verlossingswerk van Christus, terwyl dit in die rug gesteun word deur die fisiese opvatting van die genade en die sakramentele aard van die heil wat daaruit voortvloei, maar dit kan die genade nie tot 'n bepalende faktor in die vraag na waar die Kerk is, maak nie. Die genade beslis nie oor wat Kerk is en wat nie. Die gevolg is dat die heil as iets gesien word wat in die Kerk kan voorkom, maar nie hoef voor te kom nie. Met hierdie standpunt is dit egter onmoontlik om reg te laat geskied aan die gedagte dat die Kerk wesenlik die *communio sanctorum* is, die oer-Christelike opvatting van die Kerk wat nog op verskillende punte in die Rooms-Katolieke dogma sy spore gelaat het. Daarmee is die Kerk gemaak tot 'n in sigself opgeslote hiërargiese geheel, los gedink van die eskatologiese werklikheid van die Kerk. Vir die Protestantisme is hierdie visie op die Kerk om dieselfde redes as in die sestiende eeu onaanvaarbaar, en die Protestant kan daarin niks anders ontdek as die gevolg van 'n vaslegging van die Kerk op uiterlike en histories-geworde faktore nie, waarby vasgehou word aan 'n verselfstandiging van die Kerk teenoor Christus en 'n verselfstandiging van die sigbaarheid van die Kerk, terwyl die gebondenheid van die Kerk aan die Woord van God en die oorgegee-wees aan die genade alleen, losgelaat word.

4. Van 'n consensus wat heen kan lei na 'n beter verstaan van die

eklesiologiese posisies van Rome en die Reformasie, kan hier dus geen sprake wees nie. Van 'n consensus sal eers dan sprake kan wees wanneer Rome nie meer die Kerk histories en apologeties inbind, en daarmee juis normloos en selfstandig maak nie, maar voluit dogmaties oor die Kerk wil gaan spreek. En selfs dan sal dit slegs kan geskied wanneer Rome die dogmatiese visie op die Kerk losmaak uit die moordende omstrengeling van 'n onskriftuurlike fisiese genadebeskouing en die Skrif alleen laat spreek oor die groot geheimenis van Gods liefde dat Hy Christus en die Kerk saamgevoeg het. Van 'n consensus sal eers sprake kan wees wanneer sowel Rome as die Reformasie in biddende gehoorsaamheid die onuitspreeklike wonders van Gods Woord wil verstaan.

Mag Christus self sy Kerk dit op die hart bind dat Hy *bo alle dinge* aan die Kerk as Hoof gegee is, en mag die verheerlikte Hoof sy verskeurde Kerk weer lei na 'n verstaan van die eenheid van die één liggaam, en 'n sigbare uitlewing daarvan in gehoorsaamheid aan Hom!

## RESUMÉ

1. Le but de cette étude est d'examiner que est la valeur ecclésiologique du nouvel essor que la notion de l'Eglise comme corps mystique de Christ a pris à l'intérieur de la théologie catholique depuis la fin de la première guerre mondiale. Le problème central qui se pose à ce propos est celui des rapports entre l'Eglise catholique-romaine visible et le corps mystique, conçu par une nouvelle génération de théologiens comme un organisme vivant constitué par la grâce. En cherchant à élucider cette question, les théologiens catholiques se trouvent en face du problème principal de l'ecclésiologie catholique-romaine: celui de la relation entre l'Eglise et la grâce rédemptrice. Ce problème séculaire trouve son origine dans le fait que Rome veut maintenir à la fois deux principes normatifs comme base de son ecclésiologie: un principe dogmatique et un principe historico-apologétique. D'après le principe dogmatique l'Eglise est déterminée comme étant là où les hommes participent à la grâce de Christ (*ubi gratia, ibi ecclesia*); d'après le principe historico-apologétique, elle est déterminée comme étant là où Saint Pierre et son unique successeur légitime, le pape de Rome, se trouvent (*ubi Petrus/ubi papa, ibi ecclesia*). Puisque ces deux principes ne peuvent pas dominer l'ecclésiologie en même temps, et que Rome, loin de sacrifier l'un au profit de l'autre, cherche plutôt à les unir sous forme d'une synthèse, un problème insoluble se pose pour la théologie catholique.

2. Depuis la première guerre mondiale, l'expression *corpus Christi mysticum* est interprétée comme indiquant l'union intime et organique de Christ et des croyants et, de ce fait, l'unité entre les croyants. Cette explication repose sur la grande tradition exégétique qui remonte surtout à Augustin et à Thomas d'Aquin. Conformément à l'expression augustinienne *unus homo Caput et corpus* et à la notion thomiste de la *gratia capitis*, la doctrine du corps de Christ est considérée comme l'expression de l'union ontologique et physique de Christ et des chrétiens. Par conséquent, le corps mystique est l'organisme vivant constitué par tous les hommes qui ont part à la grâce de Christ (*communio sanctorum*). En général, les théologiens catholiques rattachent leurs opinions sur le corps mystique à la notion de l'incarnation, qui, pour eux, veut dire surtout la création d'une nouvelle sorte de vie, divine et humaine à la fois, résultant de l'acceptation, par la Personne du Verbe, de la nature humaine de Christ. A propos de l'expression *corpus de Christ* on accentue le lien entre le corps personnel (l'humanité) de Christ et son corps mystique. En vertu de la participation de la seule nature humaine de Christ à la vie divine, la race humaine tout entière est virtuellement comprise dans l'incarnation et unie à Dieu. Cette inclusion virtuelle dans l'incarnation



est actualisée par l'extension de celle-ci à tous les êtres humains qui participent à la *gratia capitis Christi*. Cette grâce, à son tour, est identique à la grâce personnelle qui a élevé la nature humaine de Christ au point qu'elle peut appartenir au Fils de Dieu. Le rapport entre les corps personnel et mystique de Christ est suggéré par la doctrine thomiste de *l'instrumentum coniunctum divinitatis*, qui voit une activité physique de la nature humaine de Christ dans la sanctification des membres du corps mystique. Par cette activité d'instrument, la nature humaine de Christ marque de son empreinte les personnes sanctifiées, de sorte que le corps mystique ressemble à l'Homme-Dieu. A mesure que l'intérêt se concentre sur Christ *glorifié*, la corrélation entre le corps glorifié de Christ et l'Église occupe une place de plus en plus importante dans les considérations ecclésiologiques. De là la thèse que l'Église est appelée corps de Christ parce qu'elle s'identifie mystiquement avec le corps glorifié de Christ; celui-ci étant considéré comme le principe et la "causa efficiens" dont l'Église est, à son tour, l'effet. Cette idée, renforcée par la doctrine de la présence corporelle de Christ glorifié dans l'eucharistie, et une fausse conception de la doctrine de l'activité physique de Christ, se développe dans le sens d'une présence locale de l'humanité de Christ dans les membres de l'Église. A l'extrême limite, on aboutit ainsi à la doctrine de Pelz, condamnée d'ailleurs par le pape, doctrine qui prétend que le chrétien et Christ deviennent une seule personne physique, au point que le chrétien peut être considéré comme Christ.

L'unité en Christ se trouve fondée sur cette unité avec Lui. Le corps mystique est conçu comme une unité absolue, non seulement parce que ses membres sont déjà virtuellement compris dans l'incarnation, de sorte que, par elle, le corps mystique est antérieur à ses membres individuels et se trouve être, dans un certain sens, indépendant d'eux, mais encore parce que les membres, élevés à la vie divine de Christ, ont part à l'unité de la Trinité.

En considérant le corps mystique comme donné par la grâce, donc comme la *communio sanctorum*, la jeune génération cherche à conférer une place plus importante à l'aspect dogmatique de l'ecclésiologie et, par là, à critiquer l'ecclésiologie catholique-romaine, éminemment apologétique depuis la Réforme. Cette attitude nouvelle nous amène cependant à poser la question centrale: comment ont été conçus les rapports entre ce corps mystique et l'Église catholique-romaine visible. Si l'on s'attache avec ténacité – au point de vue dogmatique et si l'on ne considère que la possession de la grâce comme principe normatif qui indique si l'individu est membre de l'Église, il est impossible de prétendre que l'Église catholique-romaine est l'Église au sens strict du terme, puisque Rome même reconnaît que l'Église visible compte beaucoup de membres qui ne participent pas à la grâce, tandis que beaucoup, de personnes qui se trouvent en dehors de l'Église visible, vivent de la vie de Christ. Celui qui soutient que le corps mystique et l'Église sont déterminés par la grâce, arrivera, nécessairement à la conclusion que l'Église, au sens strict du terme, est la communion invisible des saints et non pas l'Église catholique-romaine visible. Cette distinction n'a pas échappé en effet à l'attention de la nouvelle théologie catholique, qui établit la distinction – de la

même façon que le protestantisme, qui parle d'Église visible et d'Église invisible – entre corps mystique et Église visible, organisme et organisation, entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*; elle ne manque pas pourtant de constituer un danger sérieux pour les bases mêmes de l'ecclésiologie catholique-romaine, puisqu'elle ne rend aucunement justice au point de vue historico-apologétique. Il est vrai que la plupart des théologiens qui font cette distinction essaient de relier le corps mystique et l'Église visible aussi étroitement que possible, en soutenant a) que, par le fait de l'incarnation, le corps mystique est donné comme une unité objective antérieure à ses membres individuels et qu'il forme le noyau de l'Église visible, et b) que dans ce même fait est fondé l'ordre sacramental du salut. Mais ces théologiens, tout en méditant sur ces deux liens entre le corps mystique et l'Église visible et tout en voulant sauvegarder l'aspect historico-apologétique de l'ecclésiologie catholique, insistent si fortement sur la vie intérieure de l'Église qu'il leur est impossible de ne pas négliger tant soit peu l'aspect historique.

3. La réaction, à l'intérieur même de la théologie catholique, contre ces tendances ne tarde pas à venir. On considère la doctrine paulinienne du corps de Christ tantôt comme l'expression de la coopération harmonieuse de beaucoup de membres appartenant à la même unité (Deimel), tantôt comme l'expression du caractère visible et organisé de ce corps social qu'est l'Église (Koster). Le rapport entre Christ et l'Église, que l'expression *corpus Christi mysticum* implique, signifie ici l'unité dans l'action, non pas l'unité mystique ou rédemptrice. L'unité mutuelle des croyants vient du fait que les membres différents possèdent des *charismata* différents par lesquels ils sont appelés à servir l'un l'autre (Deimel), ou bien elle est fondée sur la possession commune du caractère sacramental (Koster). En accentuant ainsi la corporéité de l'Église, l'aspect apologétique et historique peut être respecté et la doctrine du corps de Christ réconciliée avec l'ecclésiologie catholique traditionnelle, qui, en général, ne considère pas le salut de l'individu comme un principe constitutif de l'Église; de là la thèse que le salut *peut être* obtenu dans l'Église mais n'est pas pour autant *une condition indispensable* pour l'appartenance à Elle. Néanmoins, tant qu'on adhère à ce principe, il est impossible de rendre pleinement justice à l'aspect dogmatique et spirituel de l'Église, que Rome ne veut pourtant pas rejeter. Puisque Rome enseigne que les membres en état de grâce appartiennent à l'Église d'une façon plus parfaite que les "pécheurs", que l'Église militante et l'Église triomphante sont deux parties de la même Église (cf. le Catéchisme romain), et puisqu'il est incontestable que seuls les prédestinés et les membres en état de grâce appartiennent à l'Église triomphante, il est évidemment inexact de prétendre que le fait qu'on est membre de l'Église *peut* impliquer le salut, mais qu'il ne l'implique pas *nécessairement*.

4. Dans son encyclique *Mystici Corporis Christi* (1943) Pape Pie XII essaie de faire la synthèse des deux interprétations de la doctrine du corps de Christ discutées ci-dessus. Bien qu'il fasse un choix définitif en faveur du point de vue historico-apologétique et donc au détriment de

L'aspect dogmatico-spirituel, il est néanmoins d'avis que la désignation *corpus Christi mysticum* contient une référence aux rapports mystiques et rédempteurs qu'il y a entre Christ et l'Église. Cependant, en accentuant le rôle du principe historique de l'ecclésiologie et en négligeant celui du principe dogmatique jusqu'au point qu'il écarte complètement la grâce des conditions nécessaires pour être membre de Christ et de son corps mystique, il identifie entièrement le corps mystique avec l'Église catholique-romaine visible, sans se demander si les membres participent à la grâce, oui ou non; il est donc clair que le pape accepte également l'opinion que le fait d'être membre de l'Église *peut* impliquer le salut, mais qu'il ne l'implique pas *nécessairement*.

Plusieurs théologiens catholiques n'ont pas caché leurs objections à cette identification sans réserve de l'Église catholique-romaine visible et du corps mystique de Christ. Ils font surtout remarquer qu'il est contraire à l'Écriture et à la Tradition d'isoler l'Église de sa réalité eschatologique et de considérer l'Église militante visible en soi comme le corps de Christ. Journet nous offre un exemple remarquable de pensée ecclésiologique catholique. Il refuse de négliger le principe fondamental *ubi gratia, ibi ecclesia*, tient compte du caractère eschatologique et christologique de l'Église et conclut que la possession de la grâce est indispensable pour l'appartenance à l'Église. D'autre part, il accepte l'identification du corps mystique et de l'Église visible, telle que l'encyclique l'enseigne. Dans sa tentative de réconcilier ces deux points de vue différents, Journet se trouve en face de problèmes sérieux. Il ne réussit à les résoudre qu'en abandonnant le principe *ubi gratia, ibi ecclesia* à un point décisif, à savoir quand il s'agit de la question si les "pêcheurs" peuvent être comptés parmi les membres de l'Église, oui ou non. Cela prouve, une fois de plus, que la théologie catholique-romaine n'est pas capable de fournir une synthèse satisfaisante des aspects historique et dogmatique de l'ecclésiologie.

5. Le dernier chapitre contient quelques remarques critiques basées sur l'Écriture et examine les objections que la théologie catholique a faites contre l'ecclésiologie protestante. Nous prenons comme point de départ les deux principes ecclésiologiques dont Rome veut faire la synthèse. En ce qui concerne le principe historique, il est vrai que la visibilité formelle de l'Église en tant que corps mystique de Christ doit être maintenue; du point de vue exégétique, il est pourtant incorrect de prétendre que Paul s'est servi du mot *corpus* afin d'accentuer tout spécialement la visibilité et la corporité de l'Église. D'autre part, l'Écriture ne connaît pas d'appartenance à l'Église sans participation à la grâce. Il est vrai que certains membres de l'Église visible n'y participent pas, mais on ne devrait pas conclure de là que l'Église est un *corpus mixtum*, puisque ces membres là sont des hypocrites qui n'appartiennent pas à l'Église en réalité; ils ne font que s'arroger le nom de l'Église. C'est la nécessité de maintenir le principe historique qui oblige Rome de reconnaître qu'il y a dans l'Église des membres qui ne participent pas à la grâce, et de réduire ainsi l'Église à sa manifestation visible. Par conséquent, la visibilité de l'Église possède une autonomie isolée, de sorte qu'on ne saura considérer l'Église que comme une institution qui a pour but de continuer le travail du

Rédempteur, et non pas en premier lieu comme un peuple nouveau en Christ. Rome défend ce point de vue en disant que toute autre conception de l'Église, notamment la conception protestante, est condamnée à l'échec à cause de ses tendances individualistes. Ce jugement est pourtant malaisé à soutenir puisque ni l'Écriture ni la théologie réformée, bien que mettant en plein relief le salut de l'individu, ne négligent pas pour autant le caractère collectif du salut.

Enfin, en ce qui concerne le principe dogmatique de l'ecclésiologie, nous avons démontré que c'est la conception physique de la grâce dans la théologie catholique qui est à l'origine des théories spécifiquement catholiques au sujet de l'incarnation et de la sacramentalité du salut. À partir de la doctrine de l'ordre sacramental du salut il est possible de soutenir que l'Église catholique-romaine historique est le sacrement de Jésus-Christ qui répand infailliblement la grâce sanctifiante. De cette façon les principes historique et dogmatique peuvent être combinés, mais non réconciliés. La doctrine de l'ordre sacramental du salut est en même temps le point de contact par où se touchent l'interprétation ecclésiastique de la doctrine du corps de Christ telle qu'elle est développée dans l'encyclique, et l'interprétation mystique qui considère le corps de Christ comme constitué par la grâce. L'identification par cette dernière doctrine de Christ, et des chrétiens est due également à la conception physique de la grâce. C'est pourquoi la Réforme rejette l'interprétation mystique aussi, bien, qu'elle soit d'accord avec elle en tant que la Réforme considère également le corps de Christ avant tout comme la communion des saints. Les Saintes Écritures n'enseignent pas la continuité physique entre Christ et les chrétiens, mais une communion vivante par la parole et par la foi. — À la fin de notre étude, nous rejetons les rapports établis par la théologie catholique entre les corps personnel et mystique de Christ, ces rapports trouvant leur fondement dans la conception physique de la grâce, conception qui s'écarte des enseignements de l'Écriture.

## SUMMARY

1. The aim of this study is to determine the ecclesiological value of the revival of the doctrine of the Church as the body of Christ in Roman Catholic theology since the end of World War I. The cardinal problem which has risen in this connection is the relation between the mystical body, understood by the younger generation as a living organism constituted by grace, and the visible Roman Catholic Church. In dealing with this question, Catholic theologians find themselves confronted by the main problem of Roman Catholic ecclesiology as such: the problem of the relation between the Church and redemptive grace. This age-old problem arises from the fact that Rome wishes to combine two fundamental and normative aspects in ecclesiology: a dogmatic and an historic-apologetic aspect. Under the dogmatic aspect the Church is held to be there, where men participate in the grace of Christ (*ubi gratia, ibi ecclesia*); under the historic-apologetic aspect the Church is held to be there, where St Peter and his only legitimate successor, the pope of Rome, are (*ubi Petrus/ubi papa, ibi ecclesia*). Since these two aspects cannot dominate ecclesiology simultaneously, and since Rome refuses to sacrifice either one of them finally, but rather strives to combine both in a complete ecclesiological synthesis, an insoluble problem arises for Roman Catholic theology.

2. Since the end of World War I the expression *corpus Christi mysticum* has been understood mainly as denoting the intimate, organic union of Christ and believers and the consequent mutual unity among believers. This interpretation relies upon the prevailing exegetical tradition dominated especially by Augustine and Thomas Aquinas. In accordance with the Augustinian expression *unus homo Caput et corpus* and the Thomistic notion of the *gratia capitis*, the doctrine of the body of Christ is understood as expressing the ontological-physical union of Christ and Christians. Consequently the mystical body is regarded as that living organism consisting of all men partaking of the grace of Christ (*communio sanctorum*). Generally Catholic theologians link their views on the mystical body to the fact of the incarnation, which means to them above all the creation of a new species of divine-human life resulting from the assumption of the human nature of Christ by the Person of the Word. With respect to the expression *body of Christ* the connection between the personal body (humanity) of Christ and his mystical body is stressed. Through the participation of one human nature in the divine life, the whole human race is virtually included in the incarnation and brought into unity with God. This virtual inclusion in the incarnation is actualised by extending the incarnation to all individuals of the human race participating in the *gratia capitis Christi*, which is identical with the

personal grace which elevated the human nature of Christ in such a way that it could belong to the Son of God. The relation between the personal and mystical bodies of Christ is suggested by the Thomistic doctrine of the *instrumentum coniunctum divinitatis*, which asserts that there is a physical activity of the human nature of Christ in the sanctification of the members of the mystical body. In this instrumental activity the human nature of Christ imprints itself upon the persons sanctified, with the result that the mystical body shows a likeness to the God-man Christ. As more and more interest is fixed upon Christ *glorified*, the interrelation between the glorified body of Christ and the Church receives increasing prominence. This leads to the assumption that the Church is called the body of Christ because it is mystically identified with the glorified body of Christ which is regarded as the principle and *causa efficiens* of which the Church in turn is the effect. Combined with the idea of the bodily presence of the glorified Christ in the eucharistic elements and a wrong conception of the doctrine of the physical activity of Christ, this idea develops into the assertion that the humanity of Christ is locally present in the members of the Church. The ultimate point arrived at in this trend of thought is the condemned idea of Pelz that the Christian and Christ become one physical Person in such a realistic sense that the Christian may be regarded as Christ.

Upon this unity *with* Christ the unity *in* Christ is based. The mystical body is conceived as an absolute unity, not only because its members are already virtually included in the incarnation, from which follows that the mystical body exists previous to and in a certain sense without regard to its individual members, but also because the members are elevated to the divine life of Christ and participate consequently in the unity of the Divine Trinity.

In understanding the mystical body as constituted by grace, and thus as the *communio sanctorum*, the younger generation seeks to give greater prominence to the dogmatic aspect of ecclesiology, and thereby to offer its criticism of the apologetic treatment of ecclesiology in Roman Catholic theology since the Reformation. Here, however, arises the crucial question: How is the relation between the mystical body and the visible Roman Catholic Church to be conceived? If the dogmatic viewpoint is consistently maintained, and accordingly the possession of grace is taken to be the only normative principle which qualifies a person as a member of the Church, it cannot be held that the visible Roman Catholic Church is *the Church* in a strict sense, because even Rome accepts that there are many members of the visible Church who do not participate in grace, while many persons outside the visible Church actually do possess the life of Christ. Anyone who views the mystical body and the Church as constituted by grace must conclude that the Church strictly speaking is the invisible *communio sanctorum* and not the visible Roman Catholic Church. Consequently, it is necessary to distinguish between the mystical body and the visible Church. This distinction is actually made by the recent Roman Catholic theology when it distinguishes – along the same lines as Protestantism does between the visible and invisible Church – between the mystical body and the visible Church, organism and

organisation, *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*. This however, constitutes a vital threat to Roman Catholic ecclesiology, because it fails to do justice to the historic-apologetic point of view. It is true that most theologians who make this distinction try to knit the mystical body and the visible Church closely together by asserting that a) in the fact of the incarnation the mystical body is given as an objective unity which exists before its individual members, and that this mystical body is the inner circle of the visible Church, and b) that in the fact of the incarnation the sacramental order of salvation is founded. But in commenting on these two links between the mystical body and the visible Church, these theologians, although they intend to preserve the apologetic-historical aspect of Catholic ecclesiology, become so engrossed in their desire to give more prominence to the inner life of the Church that they are not able to honour the historic aspect fully.

3. These trends of thought have evoked reaction within Roman Catholic theology. In response the Pauline doctrine of the body of Christ is then interpreted as an expression of the harmonious co-operation of many members belonging to the same unit (Deimel) or as an expression of the visible, organised character of the Church as a social body (Koster). The relation between Christ and the Church which is implied in the phrase *corpus Christi mysticum* is then taken to mean unity in *action*, not mystical or redemptive unity. The mutual unity of the believers is thought of as the unity which results from different members possessing different *charismata* by which they are called to serve each other (Deimel) or as the unity based on a common possession of the sacramental character (Koster). By stressing the corporality of the Church the apologetic and historical aspect of ecclesiology can be maintained and the doctrine of the body of Christ can be reconciled with traditional Roman ecclesiology, which usually does not regard salvation as a constitutive principle of the Church. Hence salvation *may* be obtained in the Church, but is not an indispensable condition for membership. As long as this view is held, however, it is impossible to do justice to the dogmatic-spiritual aspect of the Church which Rome does not want to reject fully. Since Rome teaches that members of state of grace belong to the Church more perfectly than “sinners”, and since she teaches – in the words of the Roman Catechism – that the Church militant and the Church triumphant are two parts of the one Church, and since it is indisputable that only the predestinated and members of state of grace belong to the triumphant Church, it is therefore manifestly inaccurate to say that membership in the Church *may* include salvation, but *need not* do so.

4. In his encyclical letter *Mystici Corporis Christi* (1943) Pope Pius XII attempts to synthesize the two above mentioned interpretations of the *corpus Christi*. Although he makes a definite choice in favour of the historic-apologetic viewpoint and against the supremacy of the dogmatic-pneumatic aspect, he also holds that in the name *corpus Christi mysticum* reference is made to the mystical and redemptive relation between Christ and the Church. However, in stressing the historical aspect of ecclesiology

to such an extent that it overrules the dogmatic aspect, even to the point of totally discarding grace as a condition for membership in Christ and his mystical body, and thus identifying unconditionally the mystical body and the visible Church, whether the members participate in grace or not, it is clear that the pope also holds that membership in the Church *may* include salvation, but *need not* do so.

Against the pope's strict identification of the visible Roman Catholic Church and the mystical body various Catholic theologians voiced their objections. They point out especially that it is inconsistent with Scripture and Tradition to isolate the Church from its eschatological reality and to regard the visible militant Church in itself as the body of Christ. A remarkable example of Catholic ecclesiological thought is offered by Journet. He refuses to disregard the fundamental principle *ubi gratia, ibi ecclesia*, takes the eschatological and Christological character of the Church into account, and consequently states that possession of grace is indispensable for membership in the Church. But on the other hand he accepts the pope's identification of the mystical body and the visible Church. In his attempt to reconcile these two basically different viewpoints, Journet finds himself confronted by serious problems. He finds his way out only by abandoning his principle *ubi gratia, ibi ecclesia* at a decisive point – the question whether “sinners” are to be counted as members of the Church or not. In this way he demonstrates again that Roman Catholic theology is unable to give a satisfactory synthesis of the historic and the dogmatic aspects of ecclesiology, regardless of the approach which is chosen.

5. In retrospect, the last chapter offers a few critical remarks based on Scripture, and answers to some criticisms raised by Rome against the Protestant doctrine of the Church. We go out from the two ecclesiological aspects that Rome wants to combine, the historical and dogmatic aspects, and note in connection with the first that, although the formal visibility of the Church as the body of Christ should be maintained, it is exegetically wrong to say that Paul used the word *body* to stress particularly the visibility of the Church. It has also been pointed out that Scripture knows of no membership in the Church without participation in grace. It is true that some members of the visible Church do not participate in grace, but from this fact should not be concluded that the Church is a “mixed body”. For these members are hypocrites who in reality do not belong to the Church, but only assume to themselves the name of the Church. It is the necessity of maintaining the historical aspect of ecclesiology which forces Rome to acknowledge a membership in the Church without reference to the state of grace, and thus to restrict the Church to its visible manifestation. In this way the visibility of the Church is isolated and becomes autonomous, and one is obliged to regard the Church as an institution extending the redemptive work of Christ, and not primarily as a new people delivered in Christ. Rome defends this viewpoint by stating that every other conception of the Church, and especially the Protestant one, is dominated by individualism. This, however, cannot be maintained, since it can be pointed out that both Scripture



and the Reformed theology, although stressing the salvation of the individual, honour the true collectivity of salvation to the full extent.

Secondly it is pointed out in connection with the dogmatical aspect of Roman ecclesiology that it is Rome's physical conception of grace which is responsible for the specific Catholic view on the incarnation and the sacramentality of salvation. On the basis of the sacramental order of salvation it is possible to maintain that the historical Roman Catholic Church is the sacrament of Jesus Christ which infallibly dispenses sanctifying grace. This makes it possible to combine the dogmatic and historic aspects, although not to reconcile them fully. The sacramental order of salvation is moreover the point of contact between the ecclesiastical interpretation of the doctrine of the body of Christ as it is developed in the encyclical, and the mystical interpretation which sees the mystical body as constituted by grace. The physical conception of grace is also responsible for the identification of Christ and the Christians in the latter interpretation. That is the reason why the Reformation also rejects the mystical interpretation of the *corpus Christi* in Roman Catholic theology, although the Reformation agrees with this interpretation in as far as it also, understands the body of Christ primarily as the communion of the saints. The Holy Scriptures do not teach a physical continuity between Christ and the Christians, but a living communion through Word and faith. Lastly the relation construed between the personal and the mystical bodies of Christ is rejected as a construction based upon Rome's unscriptural physical conception of grace.

## LYS VAN AANGEHAALDE ROOMS-KATOLIEKE WERKE

- K. Adam Christus unser Bruder<sup>2</sup>, Regensburg, 1930.
- Das Wesen des Katholizismus<sup>6</sup>, Dusseldorf, 1931.
- Ekklesiologie im Werden ? Kritische Bemerkungen zu M. D. Koster's Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart, Theologische Quartalschrift, 122, 1941.
- E. B. Allo, Première Epître aux Corinthiens<sup>2</sup>, Paris, 1934.
- L'„Évolution” de l'Évangile de Paul, Vivre et Penser, I, 1941.
- J. Anger, La Doctrine du Corps Mystique de Jesus-Christ, Paris, 1929.
- N. Von Arseniew, Chomjakov und Möhler, in Die Ostkirche, Sonderheft zur Vierteljahrschrift Una Sancta, 1927.
- G. Barry, Le Christ vivant dans l'Église et la doctrine du Corps Mystique, in G. Barry-A. Tricot, Le Christ, Encyclopédie populaire des connaissances Christologiques, Paris, 1932.
- L'unité dans l'Église, Revue Apologétique, 66, 1938.
- Roberti Bellarmini Opera Omnia, ed. J. Fevre, II, Paris, 1870.
- P. Benoit, L'Horizon Paulinien de l'Épître aux Éphésiens, Revue Biblique, 46, 1937.
- J. Beumer, Apologetik oder Dogmatik der Kirche? Theologie und Glaube, 31, 1939.
- H. Bleienstein, Der Mystische Christus der Heiligen Schrift, Zeitschrift für Ascese und Mystik, 9, 1934.
- J. Bluett, “Mystical Body of Christ” and “Catholic Church” exactly co-extensive, Ecclesiastical Review, vol. 103, 1940.
- H. Borgert, In Geest en Waarheid. Over de inwoning Gods in de zielen, Nijmegen, 1950.
- L. Bouyer, Où en est la théologie du Corps Mystique ? Revue des Sciences Religieuses, 22, 1948.
- Jos. Braun, Handlexicon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br., 1926.
- J. Brinktrine, Was ist die Kirche ? Theologie und Glaube, 28, 1936.
- J. B. Brosnan, The Act of the Mystical Body, Ecclesiastical Review, vol. 102, 1940.
- P. Broutin, Mysterium Ecclesiae, Paris, 1945.
- J. Brunini, The Soul of the Mystical Body, Ecclesiastical Review, Vol. 97, 1937.
- L. Buys, Kroniek van Pastoraal, Nederlandse Katholieke Stemmen, 41, 1941-1945.
- D. Buzy, La Circumcession en Dieu et dans les Fidèles, La Vie Spirituelle, 20, t. LV, 1938.
- L'Allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israel et le Cantique des Cantiques, Vivre et Penser, III, 1943/1944.

- J. McCarthy, *The Headship of Christ*, Irish Ecclesiastical Record, 51, 1938.
- A. Chavasse, "Ordonnés au Corps Mystique," *Nouvelle Revue Théologique*, 70, 1948.
- F. M. Catherinet, *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, *La Vie Spirituelle*, 16, t. XXXIX, 1934.
- L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1948.
- P. Chaillet, *Centenaire de Moehler*, *Revue Apologétique*, 66, 1938.
- *La Tradition vivante*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 27, 1938.
- *L'Église est une, Hommage A Moehler*, Publié par P. Chaillet avec la collaboration de M M Sertillanges, Adam, Goyau, Barely e. a., Paris, 1939.
- O. Cohausz, *Das Gottmenschliche Reich Jesu Christi*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 90, 1937.
- *Wendungen im Katholisch-theologischen Geistesleben*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 90, 1937.
- E. Commer, *Das Leben der Kirche — Grundlegung*, *Divus Thomas* (2e serie), 6, 1919.
- M. J. CONGAR, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, *La Vie Intellectuelle*, 6, t. XXIX, 1934.
- *La Pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*, *Irenikon*, 12, 1935.
- *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 25, 1936.
- *L'unité de l'Église et sa dialectique interne*, *La Vie Spirituelle*, 19, suppl. Julie-Aug., 1937.
- *Le Corps Mystique du Christ*, *La Vie Spirituelle*, 19, t. L, 1937.
- *Chrétiens désunis. Principes d'un "oecumenisme" catholique*, Paris, 1937.
- *La signification oecumenique de l'œuvre de Moehler*, *Irenikon*, 15, 1938.
- *L'esprit des Peres d'après Moehler*, *La Vie Spirituelle*, 20, suppl. Apr., 1938.
- *Autour du renouveau de l'ecclésiologie*, *La Vie Intellectuelle*, 11, t. LXI, 1939.
- *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950.
- *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift für Karl Adam, Dusseldorf, 1952.
- *Esquisses du Mystère de l'Église*, Nouvelle édition, Paris, 1953.
- W. O'Connor, *St Thomas, the Church and the Mystical Body*, *Ecclesiastical Review*, vol. 100, 1939.
- F. Cuttaz, *Le Baptême et notre incorporation au Christ*, *La Vie Spirituelle*, 16, t. XXXVIII, 1934.
- *Le Baptême et notre incorporation A l'Église*, *La Vie Spirituelle*, 16, t. XXXVIII, 1934.
- L. Deimel, *Leib Christi, Sinn und Grenzen des innerkirchlichen Lebens*, Freiburg i. Br., 1940.

- G. Dejaifve, "La Théologie du Corps Mystique" du P. Ém. Mersch, *Nouvelle Revue Théologique*, 67 (II), 1945.
- "Sobornost" ou Papauté, *Nouvelle Revue Théologique*, 74, 1952.
- E. Delays, *La Vie de Grâce*, *Nouvelle Revue Théologique*, 53, 1926.
- A. Deneffe, *Katholik und Kirche*, *Stimmen der Zeit*, 60, Bd. 119, 1930.
- H. Denzinger-C. Rahner, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*<sup>29</sup>, Freiburg i. Br., 1953.
- L. M. Dewailly, *Lui en nous, nous en Lui*, *La Vie Spirituelle*, 21, t. LX, 1939.
- H. Dieckmann, *Corpus Christi mysticum*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1, 1925/1926.
- *De Ecclesia, Tractatus historico-dogmatici*, 2 vol., Freiburg i. Br., 1929.
- E. Dorsch, *Zum Begriff der Mystik*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1 1, 1925/1926.
- J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne*<sup>4</sup>, Paris, 1928.
- F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Paris, 1950.
- R. Ernst, *Ein Leib in Christo*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 15, 1940.
- Q. Feckes, *Het Mysterie der Heilige Kerk*, vert. J. V. Kaathoven, Averbode, 1939.
- *Der Ertrag der Enzyklika "Mystici Corporis Christi" für eine Theologie der Kirche, Theologie und Seelsorge*, 1944.
- *Die Kirche als Herrenleib, Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII. „Mystici Corporis Christi“*, Köln, 1949.
- D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*<sup>3</sup>, Salzburg, 1950.
- J. Folliet, *Présence de l'Église*, Lyon, 1949.
- H. J. H. M. Fortmann, *Kroniek van de Dogmatische Theologie*, *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 37, 1937.
- *Kroniek van de Dogmatische Theologie*, *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 41, 1941-1945.
- *De Encycliek "Mystici Corporis"*, *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 42, 1946.
- *Extra ecclesiam nulla salus*, *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 49, 1953.
- S. Fraghi, *De Membris Ecclesiae*, Romae, 1937.
- G. Ganss, *The Mystical Body and the Devotion to the Sacred Heart*, *Ecclesiastical Review*, vol. 97, 1937.
- A. Gardeil, *Le Sens du Christ*, *La Vie Spirituelle*, 19, t. LIII, 1937.
- J. Geiselman, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, *Theologische Quartalschrift*, 107, 1926 en 108, 1927.
- E. J. Gerrits, *Het Mystieke Lichaam van Christus en onze eenheid daarin met de Goddelijke Verlosser*, *Studia Catholice*, 25, 1952.
- M. Gierens, *Die Idee vom Corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 5, 1930.
- *Eucharistic und Corpus Christi mysticum*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 86, 1933.

- G. De Gier, Het Juridische Aspect der Kerk in Theologisch Licht, *in*. Geloofsinhoud en Geloofsbeleving, uitg. H. v. d. Linde-F. Thijssen, Utrecht-Antwerpen, 1951.
- J. Glaser, Unité du Genre humain et Rédemption, *La Vie Spirituelle*, 21, t. LVIII, 1939.
- P. Glorieux, L'Action Catholique et l'enseignement dogmatique, *La Vie Intellectuelle*, 6, t. XXVIII, 1934.
- Corps Mystique et Vie commune, *La Vie Spirituelle*, 18, t. XLIX, 1936.
- J. Goevvaerts, De Anima Corporis Christi Mystici, *Collectanea Mechliniensia*, 30, 1945.
- De Ledematen der Kerk, *Collectanea Mechliniensia*, 30, 1945.
- W. Goossens, L'Église, Corps du Christ d'après saint Paul<sup>2</sup>, Paris, 1949.
- R. Graber, Die Frohbotschaft vom sakramentalen Leben, Würzburg, 1950.
- M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg, 1903.
- F. Grivec, Christus in Ecclesia, *Acta Academiae Velehradensis*, 13, 1937.
- De Corpora Christi mystico, Quaestiones methodicae, *Acta Academiae Velehradensis*, 13, 1937.
- C. Gröber, Skrywe van Aartsbiskop C. Gröber aan die Groszdeutsche Episkopat, begin 1943 (in gestensilde vorm in Nederland versprei).
- W. Grossouw, Art. Kerk, in *Bijbelsch Woordenboek, Romen en Zonen*, Roermond, s. j.
- In Christus, Schets van een theologie van St Paulus<sup>2</sup>, Utrecht, 1946.
- J. Gruden, *The Mystical Christ*, Saint-Louis, 1936.
- J. C. Gspann, Das Wie der Vergöttlichung des Menschen, *Theologische Quartalschrift*, 107, 1926.
- R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz, 1923.
- J. Guittou, Le sans spirituel du Cantique des Cantiques, *La Vie Spirituelle*, 16, suppl. Okt. 1934.
- A. Hagen, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg, 1938.
- D. Haugg, *Wir Sind Dein Leib. Die urchristliche Botschaft vom Corpus Christi mysticum in ihrer Wesensfülle und Bedeutung*, München, 1937.
- J. Havet, Christ collectif ou Christ individuel en Cor. XII, 12 *Ephemerides Theol. Lovanienses*, 23, 1947.
- Heller, *Die soziologische Struktur der Kirche*, Hochland, 29, 1931/ 1932.
- P. Hendrikx, *De Kerk als gemeenschap*, *in* Verslagboek van de Negende Limburgsche Studieweek, Heerlen, 1933.
- F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, München, 1933.
- O. Holzer, "Christus in uns." Ein kritisches Wort zur neueren Corpus Christi-mysticum-Literatur, *Wissenschaft und Weisheit*, 8, 1941.
- A. Van Hove, *Kerk, Mystiek Lichaam van Christus en Katholieke Actie*, *Ons Geloof*, 21, 1935.

- A. Hulsbosch, De Kerk in het Nieuwe Testament, in Genade en Kerk, studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie, uitgegeve deur G. Kreling e.a., Utrecht-Antwerpen, 1953.
- P. Van Imschoot, Art. *Geest* in Bijbelsch Woordenboek, Romen en Zonen, Roermond, s. j.
- P. De Jaegher, Een met Jezus, Heijthuysen, 1934.
- AL. Janssens, De Katholieke Kerk en haar zichtbaarheid, *Ons Geloof*, 21, 1935.
- C. Journey, L'Église, issue de la hiérarchie, *La Vie Spirituelle*, 16, suppl. Mei, 1934.
- L'Esprit-Saint, hôte et âme créée de L'Église, *La Vie Spirituelle*, 16, suppl. Sept., 1934.
- L'Esprit-Saint, Principe de l'Église, *La Vie Spirituelle*, 16, suppl. Julie-Aug. 1934.
- Le Corps de l'Église, *Nova et Vetera*, 11, 1936.
- L'Esprit, Divinisateur de l'Église, *Nova et Vetera*, 11, 1936.
- L'Saint-Esprit, âme créée de l'Église, *Nova et Vetera*, 11, 1936.
- Note sur l'âme de l'Église, *Revue Thomiste*, 41, 1936.
- L'Église du Verbe Incarné, 2 vol., Paris, 1941 en 1951.
- F. Jürgensmeier, Het Mystieke Lichaam van Christus, Grondbeginsel der Ascetiek, vert. H. van Groessen, 's-Hertogenbosch, 1936.
- K. Jüssen, Sanctorum Communio, Theologie und Seelsorge, 1944.
- J. A. Jungmann, Alte Kirche und Gegenwartskirche in der Liturgischen Bewegung, Theologisch-Praktische Quartalschrift, 86, 1933.
- Die Enzyklika "Mediator Dei" und die katholische Liturgische Bewegung im Deutschen Raum, Theologische Literaturzeitung, 1950.
- Th. Kappeli, Zur Lehre des heiligen Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg i. d. Schw., 1931.
- M. Kassiepe, Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart<sup>2</sup>, Würzburg, 1940.
- F. Kastner, Marianische Christusgestaltung der Welt, Paderborn, eerste druk 1936, vierde druk 1937.
- H. Keller, Kirche als Kultgemeinschaft, Benediktinische Monatschrift, 16, 1934.
- A. Kerkvoorde, La Théologie du Corps Mystique au XIXe siècle, *Nouvelle Revue Théologique*, 67 (II), 1945.
- A. Klaus, Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern, Theologie und Glaube, 28, 1936.
- I. Klug, Het Katholieke Geloof<sup>2</sup>, Heemstede, 1940.
- L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1935.
- M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, Paderborn, 1940.
- TH. Kremer. Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen, Freiburg i. d. Schw., 1941.
- Unsere Vereinigung mit Christus. Im Anschluss an die Enzyklika "Mystici Corporis", *Divus Thomas Friburgensis*, Bd. 30, 1952.
- G. Kreling, Christus in de Kerk, Den Bosch, 1940.
- De Gehele Christus, Proloog by G. Brom, Gesprek over de eenheid van de Kerk, Amsterdam, 1946.

- M. Lavaud, *La Vie spirituelle par l'Église et par le Pape*, *La Vie Spirituelle*, 9, t. XVIII, 1928.
- J. Leclercq, *La Vie du Christ dans son Église*, Paris, 1947.
- A. Lemonyer, *L'Existence des phénomènes mystiques est elle concevable en dehors de l'Église?* *La Vie Spirituelle*, 14, suppl. Mei, 1932.
- Leo XIII, *Ensikliek Satis cognitum*, 29 Junie 1896, *Ecclesia Docens*-reeks, Hilversum, 1941.
- C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie*, l'encyclique "Mystici Corporis", oordruk uit *Irenikon*, 19, 1946 en 20, 1947, Chevetogne.
- P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Freiburg i. Br., 1931.
- *Die Gemeinschaft der Heiligen*, *Stimmen der Zeit*, Bd. 124, 1932/ 1933.
- J. Loosen, *Neue Literatur zur Corpus-Christi-Theologie*, *Stimmen der Zeit*, Bd. 138, 1940.
- H. De Lubac, *Corpus Mysticum. Étude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, *Recherches de Science Religieuse*, 29, 1939 en 30, 1940.
- *l'Église dans saint Paul*, *La Vie Spirituelle*, 25, t. LXVIII, 1943.
- *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*<sup>2</sup>, Paris, 1949.
- *Catholicisme*<sup>5</sup>, Paris, 1952.
- *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953.
- B. A. Luykx, *Onze Eenheid in Christus*, 2 vol., Hilversum, 1936.
- L. Malevez, *l'Église dans le Christ, Etude de théologie historique et théorique*, *Recherches de Science Religieuse*, 25, 1935.
- *l'Église, Corps du Christ, Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, *Science Religieuse*, 1944.
- *Quelques enseignements de l'encyclique "Mystici Corporis Christi"*, *Nouvelle Revue Théologique*, 67 (II), 1945.
- F. Malmberg, *De Kerk des Heren, in Genade en Kerk*, *Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie*, uitgegeve deur G. Kreling e. a., Utrecht-Antwerpen, 1953.
- J. Maréchal, *Vraie et fausse mystique*, *Nouvelle Revue Théologique*, 67 (II), 1945.
- C. Marmion, *Christus in zijne Mysteries*, Lier, 1922.
- *Le Christ vie de l'âme*, 190e duisend, Maredsous, 1947.
- G. Manser, *Rechtsskirche und Liebeskirche*, *Divus Thomas Friburgensis*, 6, 1928.
- A. Mayer-Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte*, *Theologie und Glaube*, 33, 1941.
- E. Mersch, *Aszetik und Mystischer Christus*, *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 9, 1934.
- *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science*, *Nouvelle Revue Théologique*, 61, 1934.
- *Filii in Filio*, *Nouvelle Revue Théologique*, 65, 1938.
- *La Théologie du Corps Mystique*, 2 vol., Bruxelles-Paris, 1944.
- *Morale et Corps Mystique*<sup>3</sup>, 2 vol., Bruxelles-Paris, 1949.
- *Le Corps Mystique du Christ, Études de théologie historique*<sup>3</sup>, 2 vol., Bruxelles-Paris, 1951.

- P. Michalon, Église, Corps Mystique du Christ glorieux, Nouvelle Revue Théologique, 74, 1952.
- A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII, Wien, 1950.
- Christus und die Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschen-Leib, in Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf, 1950.
- F. Mitzka, Das Wirken der Menschheit Christi zu unseren Heil nach der hl. Thomas von Aquin, Zeitschrift für katholische Theologie, 69, 1947.
- J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche, Tübingen, 1825.
- Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten,<sup>6</sup> Mainz, 1843.
- J. B. W. M. Möller, De Kerk van Christus (Mysterie van Licht II), 's-Gravenhage, 1942.
- De Apostolische Kerk (Mysterie van Licht III), 's-Gravenhage, 1944.
- Yves De Montcheuil, Aspects de l'Église, Paris, 1949.
- V. Morel, Corps Mystique du Christ et Église Catholique Romaine, Nouvelle Revue Théologique, 74, 1952.
- E. Mura, La Communion des Saints, La Vie Spirituelle, 16, t. XLI, 1934.
- La Personne Mystique du Christ, La Vie Spirituelle, 18, suppl. Apr., 1936.
- L'âme du Corps Mystique, Revue Thomiste, 41, 1936.
- Le Corps Mystique du Christ<sup>2</sup>, 2 vol., Paris, 1936.
- M. J. Nicholas, Théologie de l'Église, Revue Thomiste, 54, 1946.
- N. Oehmen, L'ecclésiologie dans la crise, Questions Sur l'Église et son unité, (Irenikon), 1943.
- K. Pelz, Der Heilige Geist und Christus, Liturgisches Leben, 3, 1936.
- Nachklänge zu meinem Artikel "Der Heilige Geist und Christus", Liturgisches Leben, 3, 1936.
- Der Christ als Christus, Berlin, 1939.
- G. Philips, De Heilige Kerk, Mechelen-Amsterdam, 1935.
- De Gemeenschap der Heiligen, Utrecht, s. j.
- Corps Mystique et Action Catholique, Revue Ecclésiastique de Liégé, 28, 1937.
- Christus, Hoofd der Menschheid, Revue Ecclésiastique de Liege, 29, 1938.
- Th. Piket, Het Mystieke Lichaam van Christus, Studiën, 69, 1937.
- F. Pilgram, Physiologic der Kirche, Neuausgabe, Mainz, 1931.
- J. Pinsk, Die sakramentale Welt, Freiburg i. Br., 1938.
- Pius XII, Ensikliek *Mystici Corporis Christi*, 29 Junie 1943, Ecclesia Docens-reeks, Hilversum, 1949.
- Ensikliek *Mediator Dei*, 20 November 1947, Ecclesia Docens-reeks, Hilversum, 1948.
- Ensikliek *Humani generis*, 12 Augustus 1950, Ecclesia Docens-reeks, Hilversum, 1951.
- R. Plus, In Christus Jezus, Brugge, 1930.
- Christus in onze Broeders<sup>3</sup>, Brugge, 1930.



- H. Pope, *The Mystical Body of Christ*, in C. Lattey e. a., *The Church*, Papers from the Summer School of Catholic Studies, Cambridge, 1927.
- F. Pratt, *La Théologie de saint Paul*<sup>38</sup>, 2 vol., Paris, 1949.
- M. Pribilla, *Vom Ringen um die Kirche*, *Stimmen der Zeit*, Bd. 124, 1932/1933.
- K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br., 1939.
- E. Przywara, *Gott in uns oder Gott über uns ? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben)*, *Stimmen der Zeit*, Bd. 105, 1923.
- *Neue Theologie? Das Problem katholischer Theologie*, *Stimmen der Zeit*, Bd. 111, 1926.
- *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 15, 1940.
- *Theologie der Kirche (Ekklesiologie)*, *Scholastik*, 16, 1941.
- A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburg, 1931.
- K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII "Mystici Corporis Christi"*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 69, 1947.
- *Die Kirche der Sünder*, Freiburg i. Br., 1948.
- *Gefahren im heutigen Katholizismus*, Einsiedeln, 1950.
- J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg, 1927.
- H. Rondet, *Hégélianisme et Christianisme*, *Recherches de Science Religieuse*, 26, 1936.
- K. M. Roth, *Die Seele der Weltkirche*, *Theologie und Glaube*, 26, 1934.
- G. Rouzet, *L'unité organique du Catholicisme d'après Moehler*, *Irenikon*, 12, 1935.
- M. Scheeben, *De Mysteriën van het Christendom*, vert. A. Bellemans, Antwerpen, 1945.
- Max Scheler, *Die Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Deutschen Katholiken nach dem Krieg*, *Hochland*, 13, 1915/1916.
- M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, III/2, 3. und 4. Ausg., München, 1951.
- A. D. Sertillanges, *L'Église*<sup>5</sup>, 2 vol., Paris, 1921.
- TH. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des heiligen Paulus*, Dusseldorf, 1951.
- A. Stolz, *Neue Literatur zur Lehre von der Kirche*, *Divus Thomas Friburgensis*, 12, 1934.
- J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, *Scholastik*, 10, 1935.
- Thomas Van Aquino, *Summa Theologica*, ed. Nicolai, Sylvii, Billuart, Drioux, ed. X, Barri-Ducis – Parisiis, 1877.
- S. Tromp, *Annotationes by die Ensikliek Mit Brennender Sorge*, *Periodica de re morali canonica liturgica*, 26, 1937.
- *Het Wezen der Katholieke Actie*, *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 37, 1937.
- *Annotationes by die Ensikliek Mystici Corporis Christi*, *Periodica de re morali canonica liturgica*, 32, 1943.

- Documenta Varia quae prodesse possunt ad explicandas litteras encyclical “Corporis Christi Mystici”, Textus et Documenta, Series Theologica 26, Romae, 1943.
- Corpus Christi quod est Ecclesia<sup>2</sup>, Romae, 1946.
- Theoph. Tschipke, Die Menschheit Jesu als Heilsorgan der Gottheit, Freiburg i. Br., 1940.
- J. Tyciak, Christus und die Kirche, Regensburg, 1936.
- L. Valpertz, Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika *Mystici Corporis*, Theologie und Seelsorge, 1944.
- L. Verschueren, Het Mystiek Lichaam van Christus. Grondbeginsel der Ascetiek, Nederlandse Katholieke Stemmen, 37, 1937.
- J. Vetter, Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi, Paderborn, 1929.
- F. De Visscher, Les Édits d'Auguste découverts à Cyrène, Louvain-Paris, 1940.
- A. Vonier, De Heilige Geest en Christus' Mystiek Lichaam, Voorhout, 1936.
- P. Vooght, Église et Corps Mystique. Les Erreurs de Jean Huss sur les Prédestinés, Irenikon, 26, 1953.
- W. Wagner, Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim Jungen Luther, Zeitschrift für katholische Theologie, 61, 1937.
- E. Weigl, Die Heilslehre des heiligen Cyrillus, Mainz, 1905.
- B. Welzel, Eucharistic en Mystiek Lichaam van Christus, Amsterdam, 1938.
- A. Wikenhauser, Die Christumystik des heiligen Paulus, Münster i. W., 1928.
- Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster i. W., 1937.

## ERRATA

- P. 29, noot 75, r. 6 lees *de toute vie*.
- P. 66, noot 17, r. 4 lees *un vivant*.
- P. 75, noot 71, r. 2 en 3 lees *est constitue .....se rattachent*
- P. 78, r. 3 van bo, lees *bewus aanwesig is*.
- P. 112, noot 18 r. 3 lees *hy*, laaste r. lees *Ähnlichkeit*.
- P. 124, r. 10 vanaf einde van alinea lees *nie ten volle*.
- P. 135, r. 7 van bo lees *eklesiologie: die*.
- P. 164, r. 11 van bo lees *pécheur*.
- P. 210, noot 137, r. 2 lees *lewenstinktuur*.
- P. 230, r. 12 van onder lees *en 1 Cor*.

## STELLINGS

### I

Die Rooms-Katolieke ekklesiologie poog tevergeefs om twee teenstrydige grondvorme te verbind: 'n dogmaties-spirituele en 'n histories-apologetiese grondvorm.

### II

Die dilemma heilsindiwidualisme – heilskollektiwisme soos dit deur M. D. Koster (Ekklesiologie im Werden, Paderborn, 1940) gestel is en deur Pous Pius XII in sy ensieklik *Mystici Corporis Christi* (1943) onuitgesproke gehandhaaf word, is vanuit die boodskap van die Heilige Skrif en die vertolking daarvan deur die eksegetiese tradisie nie te handhaaf nie.

### III

Die verband wat in die Rooms-Katolieke teologie tussen die persoonlike en mistieke liggaam van Christus gekonstrueer word, moet as onskriftuurlik van die hand gewys word.

### IV

Die woorde  $\sigma\omega\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  in 1 Kor. 12: 27 sien nie uitsluitlik op die plaaslike kerk nie, en moet nie vertaal word met “'n liggaam van Christus” nie.

### V

Dit is onnodig om met Prof. Dr K. Schilder op grond daarvan dat die woord  $\sigma\omega\mu\alpha$  in Grieks nie die betekenis van *versameling* kan hê nie, maar 'n *volstrekke eenheid* aandui, te besluit dat dit op die instituut van die Kerk slaan. (Vgl. K. Schilder, artikel *Lichaam*, *De Reformatie*, Jr. 24, 1948, 207).

### VI

Die Nuwe Vertaling van die Nederlandse Bijbelgenootskap se weergawe van  $\epsilon\nu\ \epsilon\pi\gamma\gamma\omega\sigma\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  in Efese 1: 17 met “om Hem recht te kennen,” is te sterk en hou nie genoegsaam rekening met die verband nie.

### VII

Daar bestaan voldoende rede om die woorde  $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\omicron\varsigma$  in Matthews 27: 54 te vertaal met “(die) Seun van God.”

### VIII

Dit is onvolledig en misleidend om sonder meer te sê dat die Hervormers sowel in beginsel as in praktyk die pluriforme gedaante van die Kerk aanvaar het. (Vgl. Hoofartikel, *Die Kerkbode*, 10 Fehr. 1954, 180).

### IX

Die geskeidenheid van die drie Afrikaanse Kerke wat dieselfde belydenis handhaaf, moet as sonde gesien word, en alles moet in werking gestel word om, met uitskakeling van historiese en ander sekondêre besware, op basis van die gemeenskaplike belydenis tot eenheid te kom.

### X

In verband met die agt sendingkerke wat in Suidelike Afrika tot stand gekom het deur die sendingsarbeid van die Ned. Geref. Kerke, behoort die vraag ernstig onder oë gesien word of 'n kerk wat reeds sy eie ringe en sinode besit, nog langer as onselfstandig beskou kan word.

### XI

Die feit dat die American Board of Commissioners for Foreign Missions (A.B.C.F.M.) so 'n eervolle reputasie onder die blankes van Suid-Afrika en Rhodesië opgebou het, moet in 'n groot mate toegeskryf word aan sy interdenominasionele karakter.

### XII

Die gebruik van die term “angelsächsische Landeskirche” soos dit onder andere by Th. Schieffer (*Winfried Bonifatius*, Freiburg i. Br., 1954) in verband met die kerklike posisie in Engeland gedurende die agste eeu voorkom, kan nie ten volle verantwoord heet nie.

### XIII

Omdat die Kerk 'n eskatologiese grootheid is, is dit onmoontlik om 'n wesensomskrywing van die Kerk te gee sonder om met die eskatologiese werklikheid van die Kerk rekening te hou.

### XIV

Die uitspraak van Helmut Thielicke (*Theologische Ethik* I, Tübingen, 1951, 78): “Die theologische Ethik ist eschatologisch oder sie ist nicht,” moet op voetspoor van Calvyn ook vir die Gereformeerde etiek gehandhaaf word.

### XV

Dit verdien voorkeur om die twee Niphaltorme *נִדְרִי אֶתִּי* en *נִמְצָא אֶתִּי* in Jes. 65: 1 albei te vertaal met “Ek het My laat vind,” juis ook wanneer hierdie uitsprake verstaan word as slaande op Israel en nie op die heidene nie.

## XVI

Die term “kultus-profesie” (Mowinckel) sou aanvaarbaar wees, mits daarmee slegs die innige verbondenheid en perichorese van profesie en kultus tot uitdrukking gebring word, en mits die Israelitiese kultus nie op so ’n wyse godsdienshistories verstaan word, dat die betekenis van Gods Woord en Sy heilsdade in die geskiedenis verwaarloos word ten gunste van ’n beklemtoning van magie en coitus en ’n evolusionistiese kyk op die groei van die profesie vanuit die kultus nie.

## XVII

Dit moet as ’n ernstige liturgiese gebrek gesien word wanneer die awendmaal gevier word sonder dat die lewende verkondiging van die Woord sy regmatige plek in die nagmaalsdiens inneem – ’n gebrek waarvoor nie vergoed kan word deur die lees van die (dikwels verkorte of gehalveerde) awendmaalsformulier nie.

## XVIII

Daar bestaan geen enkele rede waarom die gebruik van ongegiste wyn by die awendmaal verkieslik sou wees bo die gebruik van gegiste wyn nie. (Vgl. aanbeveling van die Bond van Dienaresse aan die Sinode van die N. H. of G. Kerk van Suid-Afrika, Handeling van die drie-en-twintigste Sinode, 1954, 13.)

## XIX

Dit moet betreur word dat in die eskatologiese uitsprake van artikel 37 van die Nederlandse Geloofsbelydenis nie meer tot uitdrukking kom van die kosmiese allure van die eskatologiese herstelling van die Ryk en die voldrae visie van 1 Kor. 15: 24-28 nie.

## XX

Indien die teologie homself verstaan as “rationelle Bemühung um das Geheimnis”, maar daarby die grens van sy “Bemühung” nie vind in wat die Skrif ongeopenbaar laat nie, loop hy gevaar om gevange te raak in die logiese net van sy “rationelle Bemühung” en om so die geheimenis op wesenlike punte geweld aan te doen. (Contra Miskotte, *De Triomf der Genade*, Kerk en Theologie, VI, 1955, 13.)