

Op soek na nuwe perspektiewe op die Mis en die Nagmaal

Looking for new perspectives on Mass and the Lord's Supper

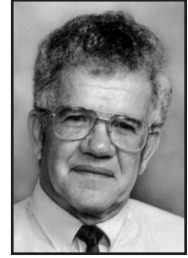
B.J. VAN DER WALT

Skool vir Filosofie

Potchefstroomkampus

Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

Epos: benniejvanderwalt@gmail.com



Bennie van der Walt

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

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

ABSTRACT

Looking for new perspectives on Mass and the Lord's Supper

This investigation provides a follow-up on a previous contribution in this journal (cf. Van der Walt, 2015) which, from a historical-philosophical point of view, dealt with four different sixteenth century views about Christ's presence at Mass and the Lord's Supper. In the present article, of a more systematic-reflective nature, an effort is made to arrive, from a Christian philosophical perspective, at some new perspectives on the celebration of this sacrament.

Since the new can only be clearly stated by contrasting it to the old, the first main section compares the Catholic and Reformed views by indicating some of their major differences as well as similarities. One of the most important differences is that in the first (Catholic) viewpoint an explanation of Mass was attempted from a philosophy of being, while the second in its view on the Lord's Supper tended to employ an anthropological model in which either the intellect (Zwingli) or the emotions of the heart (Calvin) served as a key.

The following four similarities are also identified, the first being that both groups tried to theorise and thus comprehend, albeit in different ways, the sacrament. However, in their use of biblically foreign philosophies to do so, the full meaning and power of this sacrament was narrowed and obscured.

In their views on the sacrament a second similarity is evident between the Catholic distinction between nature and supernature (grace) and a similar Reformed distinction between a worldly and heavenly kingdom.

The third similarity – reducing the meaning of the sacrament to either something bodily or spiritual – is that both groups of thinkers based their understanding on dichotomist anthropologies of body and soul/spirit.

A fourth similarity is also evident, because both viewpoints contained (different) mystical tendencies.

The second main section provides a more detailed analysis of the philosophical presuppositions of both viewpoints. Regarding the Catholic perspective, attention is given to the following: its philosophy of being, its distinction between a realm of nature and grace and its idea about substance.

In the case of the Reformed viewpoint, critical reflection is focussed mainly upon its dichotomist anthropology, emphasising certain faculties of the soul or spirit in order to faithfully understand and be spiritually strengthened by the Lord's Supper. Against this spiritualising tendency the author prefers a holistic, biblically-oriented view of concepts like "soul", "spirit", "body", and "flesh". Since all these concepts indicate the whole human being from different perspectives, the entire wo/man partakes in the Lord's Supper.

With this critical review of both Catholic and Reformed views in mind, the third main section outlines an attempt to arrive at a more biblically-sound perspective on the Lord's Supper. This is done by paying careful attention to what Christ Himself did and said when He fulfilled the promise of the Passover and introduced the first Holy Communion as recorded in Matthew 26:26-29, Mark 14:22-25, Luke 22:14-20, also referred to by Paul in 1 Corinthians 11:23-26.

The fact that Christ did not only officiate at that ceremony but that He also explained its meaning, draws one's attention to the importance that Word and sacrament, in spite of their own distinct nature and purpose, should never be separated or the one regarded as more important than the other. A mother not only tells her child that she loves her/him, but confirms her words with a kiss. Likewise God's words of love in the Bible are confirmed by His kiss of love in the sacrament. We hear God's Word, but also see and taste the bread and wine.

Christ's command "eat... and drink" should be regarded as a friendly invitation to participate in something very special. "This is My body... this is My blood" should not be interpreted literally but as symbolic language. Nor should these words be understood in a dichotomist way (referring to a separate bodily component of Christ's humanity) but indicating the sacrificial death of Christ as a full human being. The sacrament also did not strengthen his disciples merely spiritually, but promised the restoration of their full humanity, their total human existence.

In Christ's request "do it in remembrance of Me", remembrance should not be understood as a mere rethinking or emotional experience of what He did in our place. Remembrance, for

instance, not only tries to explain something, but also to consider its meaning; it is also not confined to the past, but encompasses past, present and future.

Finally, attention is asked for Christ's words that the cup symbolises the new covenant. The biblical concept of a covenant is that God in his steadfast love takes the initiative to establish such a relationship, while man as a religious being has to respond in obedience to all God's ordinances, summarised in his law of love. This religious relationship is furthermore fundamental and encompassing, not to be confused with or confined to spiritual personal devotions or worship in church. After man's disobedience to this covenantal relationship, Christ established it anew. This glorious fact is commemorated at His Supper.

Understood in the past in a more or less ontic or anthropological (e.g. intellectual or emotional) and therefore mystical way, the Lord's Supper may be viewed more appropriately as a very rich covenantal, religious feast of remembrance, encompassing every aspect of being human, celebrating God's incomprehensible love (Ephesians 3:18-19).

KEY CONCEPTS: accidents; anthropological dichotomy; Aquinas, Thomas; body or flesh; Calvin, J.; Mass and Lord's Supper;(new) covenant; ontology and anthropology; Passover; philosophy of being and philosophy of mind; religion;(semi)mysticism; soul or spirit; substance;"unio mystica"; Zwingli, U

TREFWOORDE: aksidens; antropologiese digotomie; Calvyn, J.; liggaam of vlees; mis en nagmaal; (nuwe) verbond; ontologie en antropologie; Paasfees; religie; (semi-)mistiek; siel of gees; substansie; synsfilosofie en bewussynsfilosofie; "unio mystica"; Aquino, Thomas van; Zwingli, U

OPSOMMING

In opvolging van 'n *historiese* bydrae in hierdie tydskrif (Van der Walt 2015) van verskillende beskouinge oor die nagmaal gedurende die sestiende eeu, waarin op Bybels onverantwoordbare filosofiese invloede gewys is, wil hierdie artikel op 'n meer *sistematiese* wyse vanuit 'n Christelik-filosofiese benadering in die lig van die Skrif na nuwe perspektiewe op hierdie sakrament soek. Eers word sekere van die vroeëre beskouinge – wat vandag in baie opsigte na 500 jaar nog voortduur – verder filosofies geanaliseer, om daarteenoor die nodige korreksies vanuit 'n nuwe visie te kan stel. In 'n vergelyking tussen die Roomse verstaan van die mis en die Gereformeerde kyk op die nagmaal word die aandag op ooreenkomste sowel as verskille gevestig. Dit blyk dat die Katolieke visie vanuit 'n *synsfilosofie* uitgaan, terwyl Gereformeerdes 'n antropologiese *bewussynsfilosofie* as vertrekpunt hanteer en dat beide vanuit 'n Bybels-georiënteerde, Reformatoriese filosofie bevraagteken kan word. Hierdie ondersoek loop dus uit op 'n herbesinning in die lig van wat Christus self by die instelling van hierdie sakrament gedoen en gesê het. Die nagmaal is, van menslike kant beskou, nie 'n ontiese of antropologies-verspiritualiseerde gebeure nie, maar van diep en omvattende religieuse aard. Soos wat 'n moeder nie net vir haar kind sê dat sy hom/haar liefhet nie, maar dit ook met 'n soen bevestig, getuig God van sy kant nie net in sy Woord van sy grenselose liefde nie, maar bevestig Hy dit ook met sy liefdeskus by die nagmaal.

1. INLEIDING

Vooraf enkele opmerkings oor (1) die aktualiteit van die onderwerp, (2) die fokus van hierdie ondersoek, (3) die verband tussen teorie en praktyk en (4) die verloop van die ondersoek.

1.1 Blywende aktualiteit

Voortgaande besinning oor die verskillende beskouinge oor hierdie sakrament gedurende die sestiende eeu impliseer nie 'n nuttelose argivaliese onderneming nie. In die Gereformeerde belydenisskrifte, wat vandag nog deur gereformeerde kerke wêreldwyd aanvaar word, het hierdie sestiende-eeuse visies byvoorbeeld duidelike neerslag gevind (vgl. Dorn 2007).

Hernieuende besinning is ook vanuit 'n praktiese oogpunt nodig omdat sommige Christene vandag (moontlik uit reaksie teen die onderlinge verdeeldheid as gevolg van die verskille oor hierdie sakrament) die mis en die nagmaal as onbelangrik beskou en dit liewer nie meer vier nie. Ander deelnemers ervaar dit weer as 'n soort mistieke gebeure net vir hulle siele bedoel. Dalk nog meer algemeen is die probleem dat gelowiges so daaraan gewoon geraak het dat dit in plaas van 'n fees 'n versaaiklikte roetine geword het waarby 'n mens nie werklik betrokke is nie, maar wat jy eenvoudig oor jou laat heengaan.

1.2 'n Filosofiese fokus

Na die vorige hoofsaaklik oorsigtelike artikel, waaruit geblyk het hoe Bybels-vreemde filosofiese en teologiese gedagtegoed dikwels eerder die blik op die nagmaal verduister as verhelder het (vgl. Van der Walt 2015), wil hierdie bydrae nagaan of 'n beter perspektief op hierdie Christelike sakrament moontlik is. In vergelyking met die eerste artikel, wat hoofsaaklik *histories-verkennend* was, is die huidige (wat sowel die geskiedenis as die eie visie betref) van *sistematies-besinnende* aard. (Gesien die noue verband tussen geskiedenis en sistematiek, was 'n mate van oorvleueling soms onvermydelik.)

Hierdie sistematiese benadering is weer van *filosofiese* aard. Aangesien nadenke oor kerklike sakramente gewoonlik as die terrein van die teologie beskou word, is die volgende verduidelikings noodsaaklik. Eerstens word kerklike praktyke beïnvloed deur die teoretiese beskouing van 'n bepaalde teologie waarin die kerkleiers geskool is. Op sy beurt gaan enige wetenskap, die teologie ingesluit, uit van voorwetenskaplike lewensvisies en filosofiese voorveronderstellings. Dit is sulke dieperliggende filosofiese uitgangspunte ten opsigte van die nagmaal wat hier ter sprake is.

Tweedens is teologiese werke meestal nie eksplisiet oor hulle lewensbeskoulike en filosofiese aannames nie. Dit lê, soos in die geval van 'n ysberg, meestal onder die oppervlakte. Gevolglik was die meeste *teologiese* werke ter beskikking ook nie van veel hulp vir hierdie filosofiese navorsing nie.¹

1.3 Teorie en praktyk

Om te soek na 'n nuwe of beter perspektief op hierdie geheimnisvolle sakrament word nie bedoel dat dit ooit op enige wyse (intellektueel, emosioneel, liturgies of op watter manier ook al) deurgrond kan word nie. (Vgl. Berkouwer 1954, en talle ander skrywers wat dit ten diepste 'n misterie noem.) Om te dink dat 'n mens die onbegryplikheid daarvan begryplik sou kon maak, sou slegs van menslike hoogmoedige dwaasheid getuig. Nogtans beteken die mens se onwetendheid hier nie dat God van hom/haar "wetenloosheid" vereis nie. In sy Woord laat Hy die mens nie in die duister oor die sin van hierdie sakrament nie.

¹ 'n Voorbeeld is die lywige werk onder redaksie van Van 't Spijker et al. (1980). Nóg in die geval van die Rooms-Katolieke visie (vgl. bv. Van Genderen 1980), nóg by Luther (vgl. bv. Exalto 1980) en ook nie by Zwingli (vgl. bv. Balke 1980a) of Calvyn (vgl. bv. Balke 1980b) is aandag aan filosofiese voorveronderstellings gegee nie.

Die idee van sommige gelowiges dat 'n regte beskouing van die sakrament nie belangrik sou wees nie – solank dit maar op nuwe liturgiese wyses gebruik word – gaan dus nie op nie. Leer en lewe, teorie en praktyk, staan nie langs of selfs teenoor mekaar nie, maar is hoogstens twee kante van dieselfde munt. 'n Mens se visie bepaal jou optrede en omgekeerd getuig die manier waarop jy iets doen of vier weer van dit wat jy glo.

1.4. Opset

Omdat nuwe gedagtes oor hierdie sakrament nie duidelik gestel kan word sonder om die oue te bespreek nie, word eerstens 'n kort vergelyking van die Roomse en Protestantse beskouinge gebied. In die tweede plek word (ter verdieping van die vorige algemeen-verkennende artikel) in besonderhede die filosofiese agtergronde van hierdie twee standpunte krities geanaliseer. In die derde hoofafdeling word 'n aantal vrae gestel en beantwoord in die lig van Christus se laaste viering van die pasga en sy instelling van die eerste nagmaal. Ten slotte volg 'n terugskouende samevatting van die resultaat van die ondersoek.

2. 'N VERGELYKING VAN DIE VERSKILLE EN OOREENKOMSTE TUSSEN DIE ROOMSE EN PROTESTANTSE BESKOUINGE

Gewoonlik word die beskouinge van die Katolieke Kerk en dié van die Protestantse Kerke gedurende die sestiende eeu en ook vandag net gekontrasteer. Ten spyte van hulle verskille (vgl. 3 hieronder) was daar egter ook ooreenkomste.

2.1 Die belangrikste verskil

Met 'n bietjie veralgemening sou 'n mens die basiese verskil soos volg kon saamvat. Die Roomse beskouinge (en tot 'n mate ook Luther) gaan, filosofies beskou, uit van 'n *syns*filosofie, terwyl Gereformeerdes (Zwingli en Calvyn) 'n *bewussyns*filosofie huldig. Daarom lê die klem by eersgenoemde veral op wat die sakrament *is*, terwyl die aksent by laasgenoemde meer val op wat dit vir die mens *leer* of vir sy geloof *bied*. 'n Mens sou selfs generaliserend kon sê dat eersgenoemde God (die Hoogste Syn) se werk benadruk, en by laasgenoemde die menslike reaksie daarop meer beklemtoon word. (Vgl. in dié verband verskeie uitsprake van Popma 1958-1965.)

2.2 Breë ooreenkomste

Vier sake word hier as voorbeelde van ooreenkomste genoem.

2.2.1 Die sakrament begrypbaar gemaak

'n Eerste ooreenkoms is dat al twee standpunte, al is dit op verskillende maniere, die sakrament – ten slotte 'n geheimenis – teologies begryplik probeer maak het en uitgebreid daarvoor geskryf het. Dit het gebeur met behulp van filosofiese leengoed – wat nie altyd die toets van die Skrif kon deurstaan nie.

Gemeenskaplik aan al twee beskouinge is dus dat hulle die gevaar loop om die betekenis van hierdie fees tot 'n groot mate afhanklik te stel van menslike insig daarin: by die Roomse visie van filosofiese kennis van die *syn* en in die geval van die Protestantisme (duideliker by Zwingli en Calvyn as by Luther) van die kennis- en ervaringseffek by die *mens*.

2.2.2 'n Natuurlike en bonatuurlike terrein

'n Volgende ooreenkoms tussen die verskillende sestiende-eeuse denkers – met implikasies vir hul visie op die sakrament – is dat hulle almal 'n skeiding tussen twee terreine of ryke in die werklikheid maak.

Die Roomse visie

Thomas van Aquino en sy navolgers onderskei tussen 'n bonatuurlike, goddelike terrein van genade en 'n natuurlike, kosmiese gebied. Die natuur dien slegs as voorbereiding tot die genade, terwyl die genade die natuur vervolmaak (Vgl. Aquinas 1956:232). Daar bestaan ook 'n natuurlike verlange na die bonatuurlike – sodat die mens behoort te strew om op mistieke wyse aan God deel te hê. In gemodifiseerde vorm word hierdie natuur-genadetema ook deur die hervormers voorgestaan.

Die Lutherse standpunt

In lyn met die denke van veral Augustinus verdeel ook Luther die werklikheid in twee ryke (vgl. Schrey 1969:30-69). Die eerste is 'n sekulêre, uiterlike en tydelike ryk of regering en die tweede 'n heilige, innerlike en ewige (vgl. bv. Luther 2012:434, 436). Eersgenoemde regeer oor die minder belangrike menslike liggaam en laasgenoemde oor sy veel belangriker siel (vgl. Luther 1965 en 2012:441). Aangesien reeds soveel (positief en negatief) oor Luther se tweerykeleer geskryf is, hoef hier nie verder daarvoor gehandel te word nie. (Vgl. o.a. Van den Berg 1961; Schuurman 1965; Bornkamm 1966 en Wright 2010.)

Zwingli

Ook in Zwingli se geval kom hierdie tweedeling (op sy mensvisie gegrond) duidelik na vore. Hoewel laasgenoemde die voorrang moet geniet, is volgens hom sowel die burgerlike regering as die kerk noodsaaklik, want “net soos die mens saamgestel is uit siel en liggaam, terwyl die liggaam die laere deel vorm, net so kan daar nie 'n kerk sonder 'n regering bestaan nie” (Zwingli 1953:267, 268).

Calvyn

In ongeveer dieselfde trant onderskei Calvyn tussen twee ryke (*duplex regnum*), naamlik 'n burgerlike (*regnum politicus*) en 'n geestelike (*regnum spirituale*) (vgl. bv. Calvyn 1988:1074-1075). Eersgenoemde het weer met die liggaam en laasgenoemde met die siel te make. Die Christen lewe dus in twee wêreldes (*mundi duo*): 'n teenswoordige, verganklike, minder belangrike en toekomstige, ewige, belangriker (vgl. Calvyn 1992:1821 en vir verdere besonderhede vgl. Van der Walt 2009, 2014).

Die Skrif ondersteun egter geen natuur-bonatuurlike genade dualismes nie. Genade beteken volgens die Bybel die gunsbetoon van God aan die sondige mens. Dit staan dus nie teenoor die natuur (of wêreldse) nie, maar teenoor die toorn van God. Vir die mens beteken dit vergewe in plaas van toegerekende sonde.

2.2.3 'n Digotomistiese mensvisie

Uit die vorige punt het reeds geblyk dat daar 'n noue verband by al vier denkers bestaan het tussen hulle mensvisies en hul beskouinge oor die werklikheid as geheel. Almal aanvaar dit as vanselfsprekend dat die mens uit twee afsonderlike komponente sou bestaan ('n digotomie genoem). Die siel of gees is die belangrikste deel en op een of ander wyse aan God verwant omdat Hy dit

in die (stofflike) liggaam sou plaas. (Strauss 2014 bied 'n oorsig oor hierdie tweedelige mensvisie dwarsdeur die Westerse denke.)

Thomas

Hierdie mensbeskouing word duidelik gereflekteer in Thomas se gedagtes oor die mis: stofflike dinge (die sakramentele elemente wat in die liggaam van Christus verander) dien as instrumente vir die geestelike saligheid van die siel (vgl. Aquinas 1957:247 e.v.).

Luther

Ook by Luther (2012:185 e.v.) word hierdie mensvisie kritiekloos aanvaar en ook op Christus toegepas. By die nagmaalgebruiker is die liggaamlike onbelangrik teenoor die verborge, geestelike gemeenskap met Christus. Die nagmaal vorm 'n brug na die ewige lewe (Luther 2012:194).

Zwingli

Ten spyte daarvan dat Zwingli groot klem lê op die nagmaal as 'n gedagtenisfees, speel 'n Neoplatoniese, digotomistiese mensvisie nog steeds daarby 'n rol omdat die herinnering 'n geestelike aktiwiteit sou wees (vgl. Zwingli 1953:183).

Calvyn

Dieselfde antropologie kom nog duideliker by Calvyn na vore. Reeds aan die begin van sy *Institusie* (vgl. Calvyn 1984:286 e.v.) skryf hy dat daar geen twyfel kan bestaan dat die mens uit 'n hemelse siel en 'n aardse liggaam saamgestel is nie. Eersgenoemde (ook "gees" genoem) is die vernaamste deel van die mens, onsterflik en styg bo die wêreld uit in die rigting van God (vgl. verder Van der Walt 2010a).

So 'n digotomistiese visie word nie deur die Woord van God geleer nie en dit lei baie maklik tot 'n semi-vergoddeliking van die mens. Christensen en Wittung (2007) toon aan hoe die gedagte van 'n (gedeeltelike) deïfikasie van die menslike siel dwarsdeur die geskiedenis van die Christendom voorkom. Hierdie vergoddeliking lei tot semi-mistieke denke, die moontlikheid van gedeeltelike eenheid met God – veral by die mis en die nagmaal (vgl. Linman 2007).

2.2.4 *Semi-mistieke trekke*

Mistieke denke en belewinge – vandag weer baie populêr – beteken basies dat die mens met die absolute of (in die geval van Christene) met die God van die Bybel één kan word, met die goddelike kan versmelt.

In die geval van die Roomse en Protestantse geloof kom dit, gesien die gevaar van panteïsme, gewoonlik nie in die vorm van volledige nie, maar van semi-mistiek voor. Dit beteken dat net die hoëre deel van die digotomistiese mens, naamlik sy siel/gees met God kan en behoort een te word. Slegs Calvyn (1988:941-942) se semi-mistiek word hier as voorbeeld geneem. Hy noem die eenwording met Christus in die menslike hart 'n *unio mystica* op die hoogste vlak. Later verwys hy ook na 2 Petrus 1 vers 4, waar gesê word dat gelowiges deel kry in die goddelike natuur. Ook sy simpatie vir die Middeleeuse mistikus, Bernard van Clairvaux (1090-1135), bevestig hierdie trek by Calvyn (1988:742-744). Tambarello (1994) behandel in besonderhede die ooreenkoms tussen Calvyn en Bernard se semi-mistieke denke.

Dit kan waardeer word dat hierdie soort mistieke denke daarna streef om naby God te leef. Die wyse waarop dit nagestreef word, is egter nie Bybels verantwoord nie. God verwag nie van die mens 'n eenwording met Hom in *ontiese* sin nie, maar 'n *religieuse* verhouding van

gehoorsaamheid aan sy verordeninge. Gesien die radikale – nie relatiewe nie – verskil tussen God en sy skepping is so 'n mistieke eenheid ook 'n onmoontlike droom (vgl. Vollenhoven 2000:341-342; 385-388 en 2011:35, 40).

Omdat dit by die mis/nagmaal om 'n besondere teenwoordigheid van Christus sou gaan, is dit egter te verstane dat die versoeking van 'n *unio mystica* met Hom vir sowel Roomse as Protestantse Christene baie sterk was (vgl. Linman 2007).

Tot sover enkele, breë ooreenkomste tussen Rome en Reformasie.

3. 'N BREEDVOERIGER ANALISE EN KRITIEK VAN DIE VERSKILLENDE WYSGERIGE GRONDSLAE

Eerstens 'n verdere filosofiese analise van die Roomse mis.

3.1 Die mis by Rome

Drie van die belangrikste filosofiese elemente by die mis is sinsdenke, 'n tweeterreineleer en die substansiegedagte. Daarby moet in gedagte gehou word dat Thomas in sy teologie 'n doelbewuste poging aangewend het om 'n sintese tussen die Skrif en die Aristoteliese filosofie te bewerk (vgl. Middleton 2014:294).

3.1.1 *Synsdenke*

Wat word daarmee bedoel dat tradisionele Rooms-Katolieke denkers sinsdenkers is (vgl. 2.1 hierbo)? Thomas onderskei wel tussen God en die skepping (vgl. Aquinas 1956:115 e.v.), maar hulle word tog onder een noemer of “syn” saamgevat. As Christen glo hy wel in die bestaan van God, maar Hy word ook as deel van die omvattende syn – al is Hy die toppunt daarvan – beskou. Want die syn is volgens hom hiërargies van onder (vanaf suiwer materie) na bo (suiwer vorm) opgebou. So 'n sinskettering beteken dat daar tussen die verskillende synsvlakke – ook tussen God en mens – nie 'n wesentlike nie, maar slegs 'n graadverskil sou bestaan. Dit is gevolglik nie so vergesog om Christus (God) se teenwoordigheid in 'n sakrament (iets aards) te leer nie.

3.1.2 *Twee terreine*

Hierby moet nog gevoeg word dat die Roomse denke (soos reeds hierbo onder 2.2.2 aangetoon) ook gekenmerk word deur 'n onderskeid in die skepping tussen 'n natuurlike en bonatuurlike of genadeterrein. Soos wat die sinsdenke van pagane herkoms was (dit is reeds te vinde by antieke Griekse denkers soos Thales en Parmenides), het ook hierdie tweeterreineleer sy oorsprong in die heidense dualisme van profaan en sakraal en kan dit nie Bybels geregverdig word nie.

Vir 'n verstaan van die Katolieke visie op die mis is hierdie tweedeling egter onontbeerlik want iets natuurliks (brood en wyn) word in iets bonatuurliks (die liggaam van Christus) omskep. So 'n bonatuurlike verandering van substansie kan egter nie met die verstand verklaar word nie, maar moet in die geloof aanvaar word.

3.1.3 *Substansie*

Omdat die substansiegedagte 'n sleutelrol in die Roomse beskouing oor die mis speel (vgl. Aquinas 1957:257 e.v.) word vervolgens breedvoeriger (as in die vorige bydrae wat dit net genoem het), krities daaroor besin.

Volgens Rooms-Katolieke bronne is die term “transsubstansiasie” die eerste keer (in 1079 nC) gebruik deur die aartsbiskop van Tours as antwoord op Berengarius van Tours vir wie die sakrament slegs van simboliese aard was. Die Vierde Lateraanse Konsilie (1215) aanvaar transsubstansiasie as ’n geloofsartikel, later in die dertiende eeu verdedig Thomas van Aquino dit filosofies, by die Konsilie van Trente (1551) word dit verder omskryf en ook in die eeue daarna nie by Vaticanum I en II verander nie.

Volgens die filosofie van Thomas bestaan alles (selfs God) in die omvattende synsketting uit ’n substansie of wese en aksidente of eienskappe (vgl. Van der Walt 2012). Wat presies so ’n wese/essensie is, bly egter ’n raaisel. (Ter Horst 2008 probeer dit daarom dekonstrueer.)

’n Volgende kenmerk is dat substansies uit en op sigself sou bestaan, dit wil sê nie van iets anders afhanklik sou wees nie. So ’n visie van onafhanklikheid van die Skepper van enigiets in die skepping is egter duidelik nie Bybels nie. Omdat die hele skepping van oomblik tot oomblik van God afhanklik is, impliseer dit eerder ’n dwaling om te dink dat enigiets op sigself aangewese sou kon wees. Behalwe dat die siel-liggaam mensbeskouing ’n fiksie is, kan dus ook nie een van die twee komponente as substansies, dit wil sê op-sigself-bestaande entiteite, beskou word nie.

Nog ’n kenmerk is dat die wese van ’n ding nie iets sigbaar of tasbaar is nie. Alleen die aksidente (soos tekstuur, kleur, smaak, ens.) is waarneembaar. Sodra ’n mens egter die eienskappe wegdink, kan die draer van die kenmerke (die substansie) ook nie meer bestaan nie. Hieruit is dit duidelik dat Thomas *cum suis* se substansiegedagte (van die Griekse denker, Aristoteles, oorgeneem, vgl. Berger 1968), iets is wat slegs in die heidense verbeelding kon bestaan.

Verder word geleer dat die brood en wyn met transsubstansiasie eintlik opsy geskuif of weggedring word deur die mistieke liggaam van Christus. Dit is egter nie soos God met sy skepping omgaan nie. Hy stoot nie sy goed geskape skepsele eenkant toe nie, vernietig nie hulle geskape aard nie, maar onderhou elkeen van hulle en hou hulle eie-aard in stand. Die wonder van die mis kan deur Roomse denkers op die ou einde dus slegs verklaar word as ’n bonatuurlike ingreep van God op die terrein van die natuur – ’n wonderwerk.

’n Volgende implikasie van die transsubstansiasieleer is dat die veranderde brood en wyn (Christus se mistieke liggaam) min of meer op sigself staan en alle aandag by die mis daarop gevestig kan word. Die gevolg is dat aan die essensie van die sakrament (Christus self se versoeningsdood) moontlik nie ten volle reg geskied nie.

3.1.4 *Nog meer vrae*

Heelwat meer vrae sou nog gestel kon word. So byvoorbeeld of die sakrament by die mis nie ook te geïsoleer van God se Woord te staan kom nie (vgl. later by 4.2.3).

Van die instellingswoorde van die nagmaal deur Christus kom heel waarskynlik ook nie tot hulle reg nie. Só byvoorbeeld word sy opdrag dat die fees tot sy gedagtenis gevoer moet word, onverstaanbaar as Hy reeds reëel by die mis teenwoordig sou wees.

Die bedoeling van die skrywer is nie om (vanuit sy Gereformeerde oortuiging) die Roomse visie af te kraak nie. Hy wil slegs aantoon hoe gevaarlik dit kan wees om van nie-Bybelse filosofiese denkmateriaal, wat van die antieke, voor-Bybelse, Griekse oorsprong is, in ’n Christen se visie op hierdie sakrament gebruik te maak

3.1.5 *’n Te harde oordeel?*

Hoewel hierdie sintesedenke nadelige gevolge gehad het en dus nie goedgekeur mag word nie, is dit nogtans verstaanbaar – dit was die filosofiese denkmiddele destyds beskikbaar. Daarom is

die skrywer van mening dat die oordeel van Sondag 30, antwoord 80 van die Heidelbergse Kategismus (2001:56) te hard is. Daarin word die mis as 'n "afgodery" bestempel.

Indien 'n mens vandag nog hierdie verdoemende uitspraak wou handhaaf, sou jy – eerlikheidshalwe – ook jou eie gebrekkige gebede en soms gedagtelose en vreugdelose nagmaalsgebruik net so kras moes veroordeel. God is gelukkig magtiger as mense en kan met Sy Woord deur allerlei menslike teologiese en filosofiese konstruksies en obstruksies breek, sodat Jesus Christus as Verlosser gevind word.

3.2 Die nagmaal by Gereformeerde denkers

Die volgende vraag is of daar vanuit Gereformeerde kring beter gevaar is. (Weens beperkte ruimte word nie verder aan die Lutherse visie aandag gegee nie.) Met die vorige bydrae het dit alreeds deurgeskemer dat ook Zwingli en Calvyn in hulle denke vreemde wysgerige meulstene om die nek gedra het. Daarop word nou dieper ingegaan.

3.2.1 'n Benadering vanuit die mens

Soos reeds genoem, wou die Roomse denkers vasstel wat die mis *is*, terwyl die aandag van die Reformatoriese denkers toegespits was – hoewel nie uitsluitlik nie – op wat die nagmaal vir gelowige *mense sê of beteken* en op dié wyse dalk iets meer persoonliks sou word.

Ook hierdie benadering is egter nie sonder probleme nie. Word die nagmaal dan nie dalk te veel afhanklik gemaak van sy *effek* by die mens nie? Kennis en gevoel is wel belangrik, maar indien die betekenis van die nagmaal hoofsaaklik daartoe beperk word, kan dit die Goddelike sin en krag van die sakrament in gedrang bring.

3.2.2 Die ontiese en antropologiese grondslae

Die grondslag van al die sestende-eeuse hervormers se mensbeskouing is 'n dualistiese werklikheidsbeskouing. Daarvolgens is eerstens tussen net twee werklikhede onderskei: 'n transendent-geestelike God en 'n nie-transendente, aardse, stoflike werklikheid. Binne die aardse werklikheid word, tweedens, tussen 'n sakrale of heilige en 'n profane of sekulêre ryk onderskei (vgl. 2.2.2 hierbo).

As gevolg van hierdie ontiese dualismes, word vervolgens die mens as 'n digotomie (tweedeling) van gees (of siel) en liggaam (die stoflike deel van die mens) beskou. Die sielsdeel van die mens word verbind met die transendente en sakrale, omdat geglo is dat dit van God afkomstig is, aan Hom verwant sou wees, onsterflik sou wees en in die hiernamaals vir die hemel bestem is. Daarteenoor sou die liggaam die profane, aardse, sondige, sterflike deel van die mens verteenwoordig (vgl. 2.2.3 hierbo).

Calvyn en Zwingli en hulle navolgers sit egter met die probleem: Hoe kan die mens, in twee bestanddele verdeel, werklik 'n eenheid wees? (Selfs die begrip "eenheid" veronderstel alreeds 'n tweeheid.) Hierdie vraagstuk word duidelik weerspieël in hulle beskouinge oor die nagmaal.

3.2.3 Uiterlik-innerlik en trigotomie

Die Roomse teoloë (en ook hulle navolgers in die latere Gereformeerde Skolastiek) het die verhouding tussen siel en liggaam as die *hoëre* (vorm) teenoor die *laere* (materie) beskou. By Zwingli en Calvyn (en hulle geesgenote) is die verhouding tussen die twee dele van die mens

egter meestal verstaan as dié van die *innerlike* siel teenoor die *uiterlike* liggaam. Die inwendig-uitwendige skema speel daarin dus 'n belangrike rol (vgl. hieronder).

Terwyl Thomas in die siel slegs intellek en wil onderskei, word volgens Zwingli en Calvyn binne die siel/gees drie sielsfunksies of fakulteite onderskei, naamlik 'n intellektiewe, voluntatiewe (wilsmatige) en emosionele.

Hoewel daar harmonie tussen hierdie drie moet bestaan, behoort in die geloof een van hulle die leiding te neem. Watter een dit is, lei tot verdere antropologiese verskille en verskillende vorme van semi-mistiek van die hoof, hand en hart. In Zwingli se mensvisie het die klem op die *intellektiewe* sielsfunksie geval, terwyl Calvyn aan die *hart se gevoel* prioriteit verleen het.

3.2.4 *Gevolge vir die totale menslike bestaan*

'n Digotomistiese antropologie lei in die eerste plek daartoe dat 'n skeiding tussen die mens se geloof, as iets geesteliks beskou, en die res van die menslike (sg. liggaamlike) bestaan gemaak word. Tweedens sou die brood en wyn slegs *uitwendige* tekens (vir die liggaamlike sintuie) wees, wat die veel belangriker of dieper *innerlike* (die geloof van die siel) moet verseël en versterk. Aangesien daar egter 'n digotomistiese skeiding tussen siel en liggaam as twee komponente van die mens bestaan, word dit moeilik om te verduidelik hoe uiterlike of stoflike dinge geestelike invloed kan hê.

3.2.5 *Ook teenwoordig in gereformeerde belydenisskrifte*

Dat hierdie soort mensbeskouing ook in verskillende belydenisskrifte (wat wêreldwyd vandag nog steeds as gesaghebbend deur Gereformeerdes aanvaar word) gereflekteer word, blyk byvoorbeeld in artikel 35 van die Nederlandse Geloofsbelijdenis (2001:29). Daarin word van 'n tweërlei lewe by die mens gepraat: 'n liggaamlike, aardse en tydelike teenoor 'n geestelike, hemelse en ewige.

Die nagmaal is hiervolgens 'n geestelike maaltyd wat (slegs) geestelike voedsel verskaf. Daarom word bely dat, so waarlik as wat 'n mens brood en wyn neem en dit ons liggaamlik in die lewe hou, "net so waarlik ontvang ons vir ons geestelike lewe in ons siele deur die geloof – dit is die hand en mond van die siel – die ware liggaam en ware bloed van Christus, ons enigste Verlosser".

Ook in Sondag 26 en 29 van die Heidelbergse Kategismus (2001:52,54) kom die antropologiese skema van uitwendig (liggaam) en inwendig (siel), tydelik en ewig weer na vore. Dit steun ook op die rol van die Heilige Gees, wat dit moontlik maak om wat uitwendig is inwendig te maak, omdat Gees sowel in Christus as in die gelowige woon.

Dit het duidelik geword dat 'n Bybels-vreemde werklikheids- en mensbeskouing Christene – Roomse en Gereformeerdes – se kyk op 'n belangrike Christelike fees kan versmal en selfs verduister. Kortweg gestel, lei dit tot 'n *ontologiese versaakliking* by Katolieke denkers en tot 'n *antropologiese vergeesteliking* by Reformatoriese teoloë. In albei gevalle speel semi-mistieke trekke 'n belangrike rol. Vir 'n beter kyk op die nagmaal is dus in die eerste plek 'n alternatiewe werklikheids- en mensvisie nodig.

4. ONDERWEG NA NUWE PERSPEKTIEWE

Op die voorafgaande bladsye is reeds kritiek asook 'n alternatief op 'n dualistiese werklikheidsvisie gelewer (Vgl. verder Vollenhoven 2005:15-18). Hier word dus net 'n meer Bybels-georiënteerde mensvisie geskets.

4.1 'n Nuwe mensvisie

'n Digotomistiese antropologie word nie net in talle belydenisskrifte gereflekteer nie, maar selfs in Bybelvertalings (soos die OAV) ingelees. Noukeuriger eksegetiese studies asook filosofiese besinning oor die onbybelse oorsprong van so 'n mensvisie het egter reeds vanaf die vorige eeu tot nuwe insigte gelei en word weerspieël in die Nuwe Afrikaanse Vertaling wat byvoorbeeld die woord “siel” gewoon met “my/ek/mens” vertaal het. Ongelukkig het die breë publiek en selfs baie geestelike leiers en teoloë as gevolg van die mag van 'n lang tradisie nog steeds nie daarvan kennis geneem nie (Vgl. bv. Kruger 2015).

Eenvoudig saamgevat, kom hierdie beter verstaan van wat die Bybel oor die mens openbaar op die volgende neer. (Vir die detail, vgl. Van der Walt 2010b:259-289 wat die nodige stawende verwysings bevat.) Met die verskillende begrippe, soos “liggaam”, “vlees”, “siel” en “gees”, dui die Skrif nie afsonderlike *komponente* in die mens aan nie, maar word die mens holisties, *as geheel* vanuit *verskillende hoeke of geheelerspektiewe* getipeer.

Hoe die verskillende woorde vanuit verskillende perspektiewe na die mens in sy totaliteit kyk, blyk uit die volgende (belangrikste) betekenis van enkele (Hebreeuse en Griekse) Bybelse begrippe. “Liggaam” dui meestal op *die mens* se konkrete bestaan. “Vlees” wys hoofsaaklik op *die mens* as 'n brose, verganklike wese en dikwels ook op *die mens* (nie net sy liggaam nie) as 'n sondige wese. “Siel” wys gewoon op die mens se neus of neus-ase, dit wil sê dat hy (net soos diere) 'n lewende wese is.

Hierdie Bybelse, voorwetenskaplike gesigspunte oor die mens is ook reeds in verskillende publikasies van die voorstanders van 'n Christelike filosofie wetenskaplik verder uitgewerk. Daaruit word onder andere duidelik dat die mens nie 'n blote tweedimensionele nie, maar 'n multidimensionele wese is, wat nie minder nie as vyftien verskillende fasette of modaliteite vertoon. (Vgl. bv. Kalsbeek 1975:95-103; Vollenhoven 2005:25-27 en Strauss 2014.)

So 'n nuwe mensbeskouing bevat verreikende implikasies ook vir 'n ander, nuwe visie op die nagmaal. Dit hoef byvoorbeeld nie te kies tussen die dilemma van óf 'n verliggaamliking (soos by Rome) óf 'n vergeesteliking (in die geval van die Reformasie) daarvan nie.

4.2 Die instelling van die nagmaal met 'n ander bril gelees

Vollenhoven (2011:201-211) sien die diens wat 'n werklik Christelike wysbegeerte (dus nie net 'n filosofie deur *Christene* beoefen nie, maar een waarvan ook die *resultate* in die lig van die Skrif bereik is) aan die teologie kan lewer onder andere daarin dat dit teoloë tot selfbesinning kan aanspoor. Dit geld byvoorbeeld die filosofiese voorveronderstellings van waaruit teoloë dink asook die metodes van die in- en uitleg en natuur-genade waarvolgens van hulle teologieseer.

Volgens sulke metodes word byvoorbeeld Plato of Aristoteles tot halwe Christene verklaar en in hulle teologieë gesanksioneer. Die resultaat is egter nie net dat Plato op hierdie wyse vir die Christendom geannekseer word nie, maar Plato beïnvloed van sy kant ook so iemand se teologie. Op dié wyse kan *Christene* wel teologie beoefen, maar hulle *teologie* is nie onvoorwaardelik gehoorsaam aan die Skrif nie.

Afgesien van hierdie waarskuwende rol, kan 'n Christelike filosofiese besinning ook 'n positiewer rol vervul deur in die lig van die Skrif alternatiewe te bied. Dit is die bedoeling van hierdie gedeelte wat met nuwe oë na die instelling van die nagmaal wil kyk (vgl. Matt. 26:26-29; Mark. 14:22-25; Luk. 22:14-20 asook 1 Kor. 11:23-26).

Die skrywer is van mening dat al die *liturgiese* vernuwings op hierdie gebied wel nodig was (vgl. voetnoot 1 by Van der Walt 2015), maar nog nie vanselfsprekend ook 'n nuwe inhoudelike

visie op die nagmaal impliseer nie. Belangrik is om ook weg te doen met al die onskriftuurlike aangroeiensels van die eeue en – kinderlik-eenvoudig – weer terug te keer *ad fontes*, na die bron, na die oorspronklike eenvoud by Christus self se instelling van die nagmaal.

Die volgende eenvoudige vrae kan daarby help: (1) Wie tree hier op? (2) Wanneer gebeur dit? (3) Wat doen en sê Hy? (4) Wat bedoel Christus met “eet” en “drink”? (5) Wat beteken dit om Hom te herdenk? (6) Wat is die nuwe verbond wat Hy met die nagmaal instel?

4.2.1 *Wie hier optree*

Belangrik vir die verstaan van die nagmaal is om steeds in gedagte te hou Wie die Sentrale Figuur daarby en Insteller daarvan was. Christus het sy dissipels, ten spyte van al hulle gebreke, innig lief gehad. Hy sien dus daarna uit om saam met hulle te wees en neem die inisiatief daarvoor.

As Sentrum van die gebeure (let op al sy werkwoorde) neem Hy die brood en wyn, Hy seën dit, breek en skink dit, deel dit uit en Hy gee ook die opdrag om saam met Hom te eet en drink en dit ter gedagtenis aan Hom te moet doen.

Hieruit moet afgelei word dat die nagmaal nie ’n verbygaande, onbelangrike, godsdienstige ritueel is nie. Dit is eerstens ’n opdrag van Christus self wat nie geminag mag word nie. Tweedens dra die opdrag nie die karakter van ’n harde bevel nie, maar is dit ’n liefdevolle uitnodiging na ’n heel besondere maaltyd – vol van hartseer en vreugde tegelyk – waarop gelowiges telkens weer met dankbaarheid behoort te antwoord.

4.2.2 *Wanneer dit plaasgevind het*

Die laaste pasga en die eerste nagmaal vind op die beslissende knooppunt tussen die verbygaan van ’n ou bedeling en die deurbraak van ’n nuwe tyd plaas. Dit dra dus wêreldomspannende betekenis.

By hierdie geleentheid vier Christus vir ’n laaste keer saam met sy dissipels die bevrydingsfees wat God reeds ongeveer 1300 jaar tevore vir sy bondsvolk ingestel het (Eks. 12:1-28). Dit was ’n *herinnering* daaraan dat die Here Israel van die onmenslike slawerny in Egipte bevry het, sodat hulle weer menswaardig kon lewe. Hy het hulle verder van die verskriklike mag van die sonde, die dood bevry. (Die paaslam se bloed aan hulle deursny het hulle eersgeborenes teen die doodsengel beskerm.)

Dit was verder ’n *herdenking* van die begin van Israel as ’n volk met ’n eie identiteit en land. Dit was ook ’n ware *fees*. Soos Vosloo en Janse van Rensburg (1999:90) skryf: “Die historiese wortels van die Paasfees bepaal die kwaliteit van die viering en die aktualiteit van die herinnering word weerspieël in die feestelike van die viering... Die fees as gedenkdag kom neer op ’n ingesteldheid van ‘terug na die toekoms’.”

Saamgevat: dit het Israel se *hele geskiedenis en menslike bestaan* – nie net hulle siele- of geestelike lewe nie – geraak.

Net soos die Paasfees is die nagmaal nie net ’n herinnering aan die kruisdood van Christus nie, maar dit maak sy dood ’n gebeurtenis wat telkens weer beleef moet word.

Christus gee aan die pasgafees (die dag waarop Hy gesterf het) sy uiteindelijke, ryker vervulling. Hyself word die Paaslam Wie se bloed ter bevryding van hulle wat op Hom vertrou, gestort word. Daarmee bevry Hy die mens van bose, mensvernietigende magte, sodat die mens weer *ten volle* mens kan wees – God se beeld hier *op aarde*. Dit moet dus nie beskou word as ’n fees wat net die *siel* vir uiteindelijke *hemelse* saligheid voorberei nie.

Christus wou sekerlik ook nie dat sy dissipels net sy dood herdink nie, maar ook sy opstanding – die hart van sy evangelie. Ook met sy woorde dat Hy eendag weer die nuwe wyn saam met sy

dissipels sal drink, kyk Christus die toekoms in. Die nagmaal is 'n profesie van die bruilofsmaal van die Lam by die voleinding op 'n nuwe *aarde*. So beskou, omvat die nagmaal eintlik alle eeue, die hele wêreldgeskiedenis vanaf skepping, oor sondeval na verlossing en uiteindelijke voleinding.

Hierdie is belangrike perspektiewe, omdat nie ontken kan word nie dat Gereformeerdes in hulle nagmaalsbeskouing (in ooreenstemming met die Heidelbergse Kategismus) groot klem op die sondeval en Christus se plaasbekledende lyding plaas (vgl. Metz 1970). Dit is nie verkeerd nie, maar nogtans eensydig. Daardeur het die nagmaal (met bv. groot nadruk op die mens se selfondersoek en skuldbelydens) dikwels ook 'n somber karakter aangeneem. Te min klem is gelê op Christus se opstanding en wederkoms en dat die nagmaal daarom 'n vreugdevolle fees moet wees.

By die nagmaal word by uitstek die feit gevier dat selfs die dood – die mens se grootste vyand – nou slegs van verbygaande aard is. Die Geloofsbelydens van Nicea praat tereg van die opstanding van *dooie mense* – myns insiens veel beter bewoord as die Apostoliese Geloofsbelydens wat heel waarskynlik nog van 'n digotomistiese mensvisie uitgegaan het wanneer dit slegs die opstanding van die *liggaam* vermeld. Die verlossing en vernuwung in Christus wat gelowiges by hierdie feesmaal vier, raak egter die *hele, konkrete* mens – in sowel die hiermaals as hiernamaals.

Reeds in die lig van hierdie paar perspektiewe word die sakrament uitgelig bo 'n eng “geestelike” betekenis en allerlei kerklik-godsdienstige geskille, omdat daarin God se werk deur alle eeue en by voorbaat al sy uiteindelijke vernuwung van die hele mens en die ganse kosmos – die finale koms van sý koninkryk – gevier word.

4.2.3 *Wat Christus gedoen en gesê het*

Christus self bied die brood en die wyn aan. Hy verduidelik egter ook wat Hy met hierdie simboliese handeling bedoel.

Soos in die geval van die destydse pasga gaan die Woord van die Here dus saam met die sakrament van die nagmaal. Geen Christelike sakrament staan op sigself los van die Woord nie en mag dus nie selfstandig naas of selfs bo die Woord gestel word nie. (Dalk 'n tendens by die mis.) Dit mag egter ook nie so opgeneem word dat die prediking van die Woord voorop staan, terwyl die nagmaal geringgeskat word nie. ('n Gevaar by sekere reformatoriese groepe vanaf die sestiende eeu soos byvoorbeeld blyk uit die sterk didaktiese klem in hulle nagmaalsformuliere.) Elkeen van die twee het 'n eie aard en plek en vul mekaar wedersyds aan: die Woord *verklaar* die nagmaal en die nagmaal *illustreer* as't ware die Woord. Tereg vra Van Wyk (2014:338) dan ook waarom verbondskinders nie by hierdie fees, wat die kern van die Evangelie so duidelik illustreer, ingesluit word nie.

Hierdie noue verband word alreeds in 'n Bybelse verhaal (Luk. 24:13-35) duidelik. Christus lê eers vir die twee Emmausgangers die Skrifte oor Homself uit. Toe Hy egter saam met hulle die brood breek, gaan hulle oë heeltemal oop, sodat hulle Hom herken het (vers 31, 35).

'n Eenvoudige beeld mag dit verder verduidelik. 'n Moeder *sê* nie net vir haar kind dat sy hom/haar liefhet nie. Sodat haar kind nie aan die egtheid van haar liefde hoef te twyfel nie, *bevestig* sy dit met 'n soen. Met eerbied sou gesê kon word dat die nagmaal God se liefdeskus vir die mens is om sy Woord van liefde nog duideliker of konkreter te maak.

4.2.4 *Wat Christus met “eet” en “drink” bedoel het*

Dat Christus se opdrag “eet” en “drink” nie letterlik nie, maar simbolies opgevat moet word, is uit Johannes 6:22-58 duidelik. In vers 53 tot 58 sê Christus wel dat sy liggaam die ware voedsel en sy bloed ware drank is. Uit die hele konteks blyk egter duidelik wat Christus daarmee bedoel

het. Met sy simboliese taal het Hy 'n belangriker werklikheid duidelik gemaak. Hy sê vir sy dissipels dat, soos God destyds hulle voorouers met manna en water in die woestyn van 'n gewisse dood verlos het, Hy (Christus) deur die Vader as finale Verlosser gestuur is. Meer soortgelyke uitsprake kom in die Bybel voor. Wanneer Christus byvoorbeeld die Lig van die wêreld genoem word, dui dié simbool op 'n werklikheid wat veel meer as die simbool inhoud, ver daarbo uitstyg.

In plaas van dat die brood en wyn substansiële in die liggaam verlossing kan bring, leer Sondag 29, antwoord 78 van die Heidelbergse Kategismus (2001:55) tereg dat hulle slegs vir ons versekeringstekens van Christus se soendood is. Hoe moet 'n mens die woord “teken(s)” hier verstaan? (Vgl. o.a. Van der Walt 1962:181-193).

'n *Teken beteken* iets, gee aan 'n saak 'n bepaalde *betekenis*. Dit is iets duidelik (meestal waarneembaar) waardeur iets anders self duideliker word. Op sigself is 'n teken dus eintlik niks nie, omdat dit slegs as 'n wegwysers na iets anders, meestal veel belangriker dien. Omdat dit slegs hulpdiens verrig om iets anders duideliker te maak, mag dit nooit in die middelpunt staan nie – die betekende werklikheid oortref die simboliese teken ver.

Hoewel daar dus 'n noue verband tussen teken en betekende bestaan, is hulle nie identies nie, maar verskil hulle essensieel. Ons geloof mag dus nie op die tekens by die nagmaal gefokus wees nie, maar moet op die Betekende, Jesus Christus, gerig word.

Hoewel hierdie “eet” en “drink” nie *letterlik* verstaan mag word nie, beteken dit nie dat Christus self nie *werklik* sy liggaam en bloed geoffer het nie. Soos hierbo (onder 4.1) aangetoon, dui “liggaam” op die *hele* mens vanuit die perspektief van sy konkrete, sigbare gestalte. Ook die begrip “bloed” dui in die Skrif op 'n *lewende mens*. (Wat dus sterf as sy bloed vergiet word.) Christus offer dus nie net 'n “deel” van Hom nie, maar *Homself, geheel en al as mens* – Hy het letterlik met sy volle gewig aan die kruis gehang. Selfs na sy opstanding benadruk die evangelies dat Christus nie 'n gees of spook geword het nie, maar volledig mens gebly het. Hy verskyn aan hulle as mens, nooi hulle om na sy hande en voete te kyk en eet saam met hulle (Luk. 24:37-43). Ook die dissipels is in hulle konkrete, volle menslikheid by die laaste pasga en die eerste nagmaal teenwoordig. En hulle word in hulle volle menswees versterk – om eendag by Christus se wederkoms weer as konkrete mense opgewek te word.

4.2.5 'n Opdrag tot herdenking

Behalwe Christus se opdrag om te neem, te eet en te drink, volg daar ook “doen dit tot My gedagtenis”. Soos nou bekend, het Zwingli hierdie element van die nagmaal sterk beklemtoon. Moontlik uit reaksie daarteen is hierdie faset binne die Calvinistiese tradisie dalk onderbeklemtoon. (Een van die weinige, breedvoeriger publikasies vanuit hierdie kring oor die kommemoratiewe aspek van die nagmaal, is dié van Lammens 1968.)

Zwingli het as gevolg van sy mensvisie hierdie in gedagtenis hou of *herdenking* ongelukkig sterk intellektualisties tot *herdink*, tot 'n min of meer verstandelike herinnering versmal. In die algemeen en ook by die nagmaal dra herdenking egter 'n veel dieper en breër betekenis. Hier volg enkele gedagtes ontleen aan Klapwijk (2006:101 e.v.) en hier op die nagmaal toegepas.

Herdenking beteken in die eerste plek dat gelowiges die kosmiese betekenis van Christus se dood en opstanding tweeduisend jaar gelede nooit mag vergeet nie, maar gereeld in dankbaarheid moet onthou – en ook moet vier.

Herdenk wil verder nie primêr verstandelik *verklaar* nie, maar eerder *verwerk*, die *sin* of betekenis van iets soos die nagmaal insien.

Herdenking dra, soos reeds genoem, ook 'n duidelik simboliese tekenkarakter. Iets moet jou aan iets anders nog veel belangriker herinner. Soos 'n verloof- of trouing twee mense aan hulle

veel belangriker beloftes van trou (dalk lank gelede) kan herinner en die verlede as't ware weer in die hede omskep en laat herleef.

Maar in gedagtenis hou sluit ook die toekoms in. Wanneer die huweliksliefde besig is om dalk te verflou, kan die gesamentlike lees van hulle ou, vergeelde liefdesbriewe aan mekaar huweliksmaats in die *hede* weer herinner aan hulle diepste gevoelens vir mekaar in die *verlede* – om vir hulle saam ook weer 'n beter *toekoms* oop te maak. Op soortgelyke wyse omvat herinnering by die nagmaal verlede, hede en toekoms.

4.2.6 *Die sentrale betekenis van verbond en koninkryk*

Ten slotte word die aandag breedvoeriger gevestig op wat Christus bedoel het toe Hy gesê het dat met sy bloed (sy lewe) die nuwe verbond verseël word (Luk. 22:20). Het hierdie woorde tot hulle reg gekom by Roomse en by Protestantse teoloë – ten spyte van 'n verbondsteologie by sommige onder laasgenoemdes? (vgl. Van Wyk 2014:188-190). Hierdie perspektief is egter van kardinale belang, aangesien daarmee verseker word dat sowel die Goddelike as menslike kant van die sakrament die nodige nadruk ontvang.

Die sentrale gedagte van die verbond in die Skrif staan, terloops, nie los van die ewe belangrike perspektief van God se koninkryk nie. Sommige Gereformeerde teoloë sien die verbond as die inwendige gestalte van die koninkryk en die koninkryk as die uitwendige gestalte van die verbond. Spykman (1992:11-12) formuleer die verband tussen hierdie twee sentrale Bybelse gedagtes waarskynlik beter, naamlik dat verbond en koninkryk slegs twee verskillende maniere is om die allesomvattende manier van God se weg met die skepping aan te dui:

Covenant is kingdom looking back to its original and abiding charter given with creation.
Kingdom is covenant looking forward programmatically towards its promised goal of perfect renewal.

As oorspronklike verbondsfees kulmineer die nagmaal uiteindelik in 'n koninkryksfees (Van Wyk 2014:333).

God en mens, verbond en religie

'n Menslike verbond veronderstel gewoonlik twee, meestal ongeveer gelyke partye. Maar in die geval van 'n verbondsluiting in die Bybelse sin is die twee partye nie gelyk nie en kom die inisiatief ook eensydig van God se kant. In sy ontstaan is die verbond dus monopleuries, maar in sy uitwerking is dit duopleuries of tweesydig, omdat die mens daarop moet antwoord. Behalwe dat die mens wesentlik (onties) van God verskil, (vgl. hierbo), bestaan daar dus ook 'n onvernietigbare religieuse band met Hom.

Die mens kan dus nie anders as om op God se verbond met hom te antwoord nie, omdat God hom onuitwisbaar as 'n religieuse wese geskep het. Vollenhoven (2005:78) omskryf religie dan ook as die mens – nie net Christene nie – se verhouding tot die God van die verbond in gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid aan sy (God se) fundamentele liefdesgebod.

Grondliggende, omvattende en daadwerklike religie

Met “religie” word iets anders bedoel as wat gewoonlik as “godsdienst” beskou word. Godsdienst is toegespitste aksies (soos kerkdienste) waarin die mens dit wat hy/sy as absoluut beskou, vereer, aanbid en gehoorsaam. Hoewel dalk minder sigbaar, is religie meer universeel en invloedryk, aangesien dit die *rigting* bepaal van *alles* wat elke mens – ook sogenaamde ongelowiges – dink en doen. Dit is die geval omdat geen mens – selfs nie 'n ateïs – sy religieuse aard opsy kan skuif of selfs net tot sy persoonlike lewe kan beperk nie.

Menslike religie is dus nie iets wat slegs tot vergange tye hoort (en a.g.v. sekularisasie sal verdwyn nie), of tot sekere beroepe (bv. dominee, priester, imam), tot enkele terreine (bv. tempels, kerke, moskees), bepaalde dae (bv. Sondae), net party wetenskappe (bv. teologie), of slegs tot persoonlike vroomheid (bv. gebed, mistieke meditasie) beperk is nie.

Die nagmaal is vir 'n gelowige so 'n diep-religieuse feesmaaltyd.

Die sentrale verbondsnorm

Vollenhoven noem in sy omskrywing van religie hierbo ook dat die basiese norm vir hierdie religieuse antwoord van die mens tot God sy liefdesgebod is (vgl. Matt. 22:37-40 en op talle ander plekke in die Bybel) wat die koers of rigting van die mens se *hele* lewe moet bepaal.

Liefde is nie 'n abstraksie of 'n blote emosie nie, maar neem verskillende gestaltes aan. Vir verskillende tye en omstandighede moet hierdie fundamentele wet positiewer of konkreter gemaak word. Voorbeelde daarvan is wedersydse trou in 'n huwelik, vader-, moeder- en kindreliefde in 'n gesin, onpartydige geregtigheid by die regering van 'n land, sorg vir die natuurlike omgewing en nog baie meer.

By die nagmaal gaan dit dus nie oor iets bowêrelds of geesteliks nie. Ook nie net oor die onderlinge liefdesband tussen broeders en susters in die geloof wat versterk moet word nie. Dit behoort 'n fees te wees wat – uit liefde vir God – die deelnemers inspireer om hulle *hele lewe hier op aarde* in die regte rigting van veelkleurige liefde te stuur. Die korrekte viering van hierdie sakrament behels dus nie slegs die aanvaarding van die wonderlike *gawe* van Christus se offer nie, maar ook die *opgawe* tot eie, dankbare, liefdevolle offerbereidheid.

Verbondsgeskiedenis

Alhoewel die Bybel eers eksplisiet van God se verbond met Abraham melding maak (Gen. 15), het die verbond tussen God en die mens reeds vanaf die skepping bestaan. Dit is duidelik uit die feit dat Adam en Eva (volgens Gen. 2:26) na God se beeld geskep is, wat beteken het dat hulle aan God se gebooie gehoorsaam was. Hy gee aan hulle ook 'n omvattende religieuse opdrag, naamlik om volgens sy verordeninge oor alles te heers, dit op te pas en te ontwikkel (Gen. 1:28, 2:15).

Vollenhoven (2005:80:102) beskryf die ontwikkeling van hierdie verbond in verskillende fases vanaf die oorspronklike skeppingsverbond tot by die herskeppingsverbond, die nuwe verbond deur Christus by die nagmaal aangekondig. Met hierdie nuwe verbond vervul Hy die ou verbondsgeskiedenis en breek 'n heeltemal nuwe era aan – 'n tyd wat reeds daar is, maar op 'n nog heerliker voltooiing wag (vgl. Middleton 2014).

5. TERUGSKOUENDE SAMEVATTING

Net 'n stukkie brood en 'n slukkie wyn? Beslis nie!

Van die kant van die mens gesien, het dit geblyk onvoldoende te wees om net *struktureel* (onties en antropologies) die nagmaal te probeer verstaan. As simboliese teken herinner dit ons aan 'n veel belangriker werklikheid: verlossing *van* sonde en dood *tot* nuwe gehoorsaamheid. Dit is 'n diep en omvattende *religieuse verbondsfees* wat die *hele* mens se lewe rig en omvat: sy fisies-biotiese bestaan, gevoels- en kennislewe, linguale en simboliese vermoëns, sosiale verhoudings, regverdige en morele optrede, kerklike betrokkenheid – alles wat 'n mens is, of hoop om te wees.

Van die kant van God mag 'n mens nie *meer* probeer sê as wat Hyself by Christus se instelling van die nagmaal geopenbaar het nie, en só in teologiese en filosofiese spekulasies verval nie. Maar ook nie *minder* nie as dat dit sy liefdevolle verbondkus is waarmee Hy iets duidelik maak van hoe wyd en ver en hoog en diep en konkreter sy liefde in Christus werklik strek – 'n liefde wat alle menslike begrips- en emosionele vermoëns te bowe gaan (vgl. Ef. 3:18,19).

Mag hierdie besinning iets daartoe bydra dat Christene – soos by die Emmausgangers lank gelede (Luk. 24:32) – se harte weer warm word wanneer hulle so bevoorreg is om by hierdie fees van alle feeste aan te sit.

BIBLIOGRAFIE

- Aquinas, T. 1955, 1956, 1957. *On the truth of the Catholic faith: "Summa Contra Gentiles"*. New York: Image Books (Doubleday & Co.).
- Balke, W. 1980a. De avondmaalsleer van Zwingli. In Van 't Spijker, W., Balke, W., Exalto, K. & Van Driel, L. (reds.). *Bij brood en beker*. Goudriaan: De Groot, pp. 149-177.
- Balke, W. 1980b. Het avondmaal bij Calvyn. In Van 't Spijker, W., Balke, W., Exalto, K. & Van Driel, L. (reds.). *Bij brood en beker*. Goudriaan: De Groot, pp. 178-225.
- Berger, H. 1968. *Op zoek naar identiteit; het Aristotelisch substantiebegrip en de mogelijkheid van een hedendaagse metafisika*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Berkouwer, G.C. 1954. *De sacramenten*. Kampen: Kok.
- Bornkamm, H. 1966. *Luther's doctrine of the two kingdoms in the context of his theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Calvyn, J. 1984, 1986, 1988, 1992. *Institusie van die Christelike Godsdienst* (4 dele). Potchefstroom: Calvyn Jubileum Boekefonds.
- Christensen, M.J. & Wittung, J.A. (eds). 2007. *Partakers in the divine nature; the history and development of deification in the Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Dorn, C. 2007. *The Lord's Supper in the Reformed Church in America*. New York: Peter Lang.
- Exalto, K. 1980. Het avondmaal bij Luther. In Van 't Spijker, W., Balke, W., Exalto, K. & Van Driel, L. (reds.). *Bij brood en beker*. Goudriaan: De Groot, pp. 106-148.
- Heidelbergse Kategismus. 2001. In *Psalmboek in gebruik by die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*. Wellington: N.G. Kerk-uitgewers, pp. 101-110.
- Kalsbeek, J. 1975. *Contours of a Christian philosophy*. Toronto: WedgePub. Foundation.
- Klapwijk, J. 2006. Gedenken: over de eerste en tweede geschiedenis. *Koers*, 71(1):101-134.
- Kruger, H.B. 2015. In watter toestand is die siel van die gelowige ná die dood? *Die Kerkblad*, 118(3292):30, Julie.
- Lammens, G.N. 1968. *Tot Zijn gedachtenis; het commemoratieve aspect van de avondmaalsviering*. Kampen: Kok.
- Linman, J. 2007. Sacraments as means to *Theosis*. In Christensen, M.J. & Wittung, J.A. (eds). *Partakers of the Divine Nature; the history and development of Deification in the Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, pp. 189-199.
- Luther, M. 1965. *Von weltlicher Obrigkeit; Schriften zur Bewährung des Christen in der Welt*. München: Sieberstern Taschenbuch Verlag.
- Luther, M. 2012. *Martin Luther's basic theological writings*. Minneapolis: Fortress Press.
- Metz, W. 1970. "Necessitas satisfactionis"; ein systematische Studie zu dem Fragen 12-18 des Heidelberg Catechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus. Zurich: Zwingli Verlag.
- Middleton, J.R. 2014. *A new heaven and a new earth; reclaiming biblical eschatology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Nederlandse Geloofsbelijdenis. 2001. In *Psalmboek in gebruik by die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*. Wellington: N.G. Kerk-uitgewers, pp. 1-32.
- Popma, K.J. 1958-1965. *Levensbeschouwing; opmerkingen naar aanleiding van de Heidelbergse Catechismus*. (7 dele). Amsterdam: Buijten & Schipperhijn.
- Schrey, H.H. (red.). 1969. *Reich Gottes und Welt; die Lehre Luthers von den zwei Reichen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schuurman, L. 1965. *Confusio regnorum; Studie zu einem Thema aus Luthers Ethik*. Den Haag: Van Keulen Periodieken.
- Spykman, G.J. 1992. *Reformed theology; a new paradigm for doing dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- Strauss, D.F.M. 2014. Soul and body; transcending the dialectical intellectual legacy in the West with an integral biblical view. *In die Skriflig*, 48(1):295-306.
- Tambarello, D.E. 1994. *Union with Christ; John Calvin and the mysticism of St. Bernard*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Ter Horst, G. 2008. *De ontbinding van de substantie; een deconstructie in de ontologie en kenleer van Thomas van Aquino*. Delft: Eburon.
- Van 't Spijker, W., Balke, W., Exalto, K. & Van Driel, L. (reds.). 1980. *Bij brood en beker*. Goudriaan: De Groot.
- Van den Berg, C. 1961. *Twee regimenten, één Heer*. Kampen: Kok.
- Van der Walt, B.J. 2009. Johannes Calvyn (1509-1564) se visie op die werklikheid. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 49(3):365-396.
- Van der Walt, B.J. 2010a. John Calvin's struggle to attain a truly biblical view of the human being. In Van der Walt, B.J. *At home in God's world*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa, pp. 224-256.
- Van der Walt, B.J. 2010b. The biblical perspective on being human. In Van der Walt, B.J. *At home in God's world*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa, pp. 259-289.
- Van der Walt, B.J. 2012. Die wetsidee as sleutel tot die filosofie van die "doctor communis". *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 49(3):65-86.
- Van der Walt, B.J. 2014. The uniqueness of John Calvin's (1509-1564) "philosophia Christiana". In Van der Walt, B.J. *At the cradle of a Christian philosophy*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity, pp. 1-46.
- Van der Walt, B.J. 2015. Vier visies op Christus se teenwoordigheid by die nagmaal. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 55(3):387-404, Sept.
- Van der Walt, T. 2016. *Die koninkryk van God – naby*. Kampen: J.H. Kok.
- Van Genderen, J. 1980. Het avondmaal in de Middeleeuwen. In Van 't Spijker, W., Balke, W., Exalto, K. & Van Driel, L. (reds.). *Bij brood en beker*. Goudriaan: De Groot, pp. 90-105.
- Van Wyk, J.H. 2015. *Teologie van die Koninkryk*. Noordbrug: Administratiewe Buro van die GKSA, pp. 187-206.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2000. *Schematische Kaarten; filosofische concepties in probleemhistorisch verband*. (Reds. Bril, K.A. & Boonstra, P.J.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005. *Isagôgè philosophia; introduction to philosophy*. (Eds Kok, J.H. & Tol, A.). Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2011. *Gastcolleges Wijsbegeerte; erfenis voor het heden*. (Reds. Bril, K.A. & Nijhoff, R.A.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- Wright, W. 2010. *Martin Luther's understanding of God's two kingdoms*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Zwingli, U. 1953. "On the Lord's Supper & "An exposition of the faith". In Bromiley, G.W. (ed). *Zwingli and Bullinger*. Philadelphia: The Westminster Press, pp. 176-238 & 239-279.