Die wese van die kerk: 'n Teologiese antwoord op 'n filosofiese vraag

GC Velthuysen

Abstract

The essence of the Church: A theological answer to a philosophical question

In this article an attempt is made to define the essence of the church in the most concentrated formula possible. In doing so it is argued that the most essential truth regarding the church resides in the fact that it belongs to the Lord, Jesus Christ. Then it is indicated what relevance this definition has for the formulation and description of the qualities and properties of the church. It is indicated for example that the quality of the essential unity of the church receives quite a different meaning when approached from this angle than when approached from the idea of unity as such.

1. TER VERANTWOORDING

Wat hier volg, is 'n oefening in 'eksperimentele' teologie. Die eksperimentele is geleë in die metode wat gevolg word en wat uit dié artikel as sodanig blyk. Dit word dus nie nodig geag om op hierdie stadium 'n verduidelikende uiteensetting daarvan te gee nie. Wat egter wel nou ter sake is, is 'n aanduiding van waarom ten gunste van hierdie bepaalde kennisweg gekies is.

'n Vraag ontlok 'n antwoord en die wyse waarop 'n vraag gestel word, bepaal die wyse waarop die antwoord verstrek sal word. Die vraag waarvoor die skrywer hiervan geplaas is, was: wat is die wese van die kerk?* Dit behoort onmiddellik duidelik te wees dat hierdie streng

* Die kommissie wat deur die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk aangewys is om ondersoek in te stel na Artikel III van die Kerkwet, het in sy ondersoek by daardie punt teruggekom waar dit belangrik was om 'n antwoord te kry op die vraag wat die kerk presies is – en wat dit nie is nie. Die versoek is aan die skrywer gerig om 'n memorandum op te stel waarin aangedui moes word wat die wese van die kerk is. Wat hier gebied word, is die resultaat van die ondersoek.

gesproke 'n filosofiese vraag is. Dit moet eweneens duidelik wees dat dit nie 'n filosofiese antwoord wil ontlok nie, maar dat dit op hierdie spesifieke wyse gestel is omdat dit wil deurdring na die werklik essensiële van kerkwees.

Dat dít belangrik is wanneer aan 'n ekklesiologie gewerk word, of wanneer pertinente vrae oor die kerkwees van die kerk beantwoord moet word, spreek vanself. Die vraag na die wese, in die sin van die Grieks-filosofiese *ousia* is egter 'n kategorie wat vreemd is aan die denke van die Bybelskrywers. Hulle stel net daarin belang om aan te toon en te beskryf wat die kerk is. Die filosofiese vraag wat deurstoot na die wesenlike, interesseer hulle nie.

Waarom dan nie maar volstaan met 'n tabulering van wat die skrywers van die Nuwe Testament oor die kerk sê nie? Waarom 'n vraag aan die Nuwe Testament stel wat die bedoeling van die skrywers oorvra, op die gevaar af dat die antwoord 'onsin' sal wees?

Hierop is daar maar één antwoord: Die saak waarom dit gaan – die kerk – is so belangrik en die vraag betreffende sy plek en rol in die wêreld só aktueel, dat enige bydrae tot die formulering van die uiteindelike antwoord as belangrik beskou moet word. Mens het die aanvoeling dat, indien dit moontlik sou wees om na so iets as die **wese** van die kerk deur te stoot, dit 'n eindeloos belangrike bydrae tot die kerk se begrip van homself en sy spreke tot en verantwoording voor die wêreld sal kan lewer. Dit sou inderdaad uiteindelik daarop neerkom dat dit elke uitspraak waardeur die kerk 'n bepaalde predikaat aan homself toeken, sal kwalifiseer. Indien **dit** haalbaar sou wees en die kerk daarvan bewaar word dat hy die predikate vanuit ideologiese of ander oord vul, is die oefening meer as die moeite werd.

2. 'N VERKENNING

Wanneer 'n poging aangewend word om die 'wese' van die kerk te formuleer, kan dit op mistens twee maniere gedoen word. Daar kan òf inklusief òf eksklusief te werk gegaan word – daar kan òf breed òf eng geformuleer word.

Dit kom op die volgende neer: Inklusiewe formulering sal daaruit bestaan dat alle elemente wat tot die aard en 'kerkwees' van die kerk behoort en deur die Nuwe Testament na vore gebring word, gekatalogiseer word. Iemand wat ten gunste van so 'n inklusiewe formuleringsmodus kies, sal dit doen uit die oortuiging dat elkeen van hierdie

elemente kostituerend ten opsigte van die kerk is en dus tot die wese van die kerk behoort. Anders gesê: daar sal aangedui word dat al hierdie konstituerende elemente gesamentlik die wese van die kerk uitmaak – of andersins dat die kerk nie een van hierdie 'wesenlike' elemente kan mis nie.

Om meer op die man af te wees, kan die volgende by wyse van voorbeeld gestel word: 'n Inklusiewe formulering sou kon bestaan uit die tabulering van 'n reeks *notae ecclesiae* (wat sou kon verskil, afhangende van die kerklike tradisie waaruit dit kom) en wesenlike kerkwees al dan nie sou beoordeel word aan die hand van die voorkoms van hulle almal of die ontbreking van een of meer.

Daarteenoor sou 'n eksklusiewe formulering daarop neerkom dat daar 'n poging aangewend word om deur te dring na die werklike kern of 'pit' van kerkwees – daardie één saak in die sentrum, waarsonder die kerk hoegenaamd nie gedink sou kon word nie. Waarna hier verwys word, is daardie essensiële werklikheid wat oorbly nadat alle predikate wat moontlik van die begrip 'kerk' weggesny kan word, weggesny is. Wat dan oorbly is daardie onmisbare 'iets' waarsonder die kerk nie meer kerk kan wees nie.

Waarna verwys word, kan met die volgende voorbeeld enigsins duideliker gemaak word. Wat wesenlik aan 'n stoel is, is nie die feit dat dit vier pote het nie, want banke het ook vier pote en daar is stoele met drie pote. Tot die wese van stoelwees behoort ook nie die feit dat dit 'n sitplek het nie – want 'n bank het óók 'n sitplek. Armleunings en rugleunings, voetspore, kussings en wat nog meer, vorm ook nie deel van die wesenlike nie. Daar is stoele wat al hierdie dinge het, maar nie een van hulle is noodsaaklik vir 'stoelwees' nie. Dus is hulle ook nie wesenlik daaraan nie. Wat is? Waarskynlik die feit dat dit sitplek vir een persoon bied. Maar ook nie dit alleen nie. 'n Poef bied ook sitplek vir een en dit is werklik tog nie 'n stoel nie. Daar sal dus 'n verdere kwalifikasie moet bykom: Wesenlik tot 'stoelwees' is die feit dat dit 'n voorwerp is met pote van een of ander aard wat sitplek bied aan een persoon.

Die eksklusiewe formuleringsmodus sal dus poog om deur te stoot tot by daardie punt waar dit moontlik word om iets soortgelyks oor die kerk te sê (indien dit moontlik sou wees). Hierdie wesenlike van 'kerkwees' sal dan die uitgangspunt vorm van alle verdere denke en spreke oor die kerk.

3. OP PAD NA 'N KEUSE

'n Keuse oor watter vorm van formulering uiteindelik gebruik gaan word, kan net op 'n verantwoordelike wyse gemaak word wanneer die pro's en kontra's verbonde aan elkeen, behoorlik geweeg is.

Op die oog af wil dit voorkom asof die inklusiewe formulering belangrike voordele het. Die belangrikste van hierdie 'voordele' sal dan waarskynlik geleë wees in die paradoksale feit dat so 'n breë formulering juis handig te pas kom in die afgrensing teenoor ander opvattings. Dit is merkwaardigerwys só dat hoe breër die formulering, hoe meer konstituerende elemente tot die wese van kerkwees bygereken word, hoe makliker word dit om af te grens. (Daarteenoor maak 'n ingeperkte en eng formulering afgrensing veel moeiliker.) Daarom vind ons ook dat inklusiewe formulerings veral in polemiese situasies gedy en floreer.

Die nadeel of, versigtiger geformuleer, die moontlike nadeel van hierdie soort formulering is geleë in die feit dat die *notae ecclesia* nie so vasstaande en algemeen aanvaar is as wat dikwels vermoed word nie. Afgesien daarvan dat Rome en die Reformasie elk met 'n eie reeks *notae* werk, kan dit op enige stadium, binne enige van hierdie tradisies en binne 'n bepaalde kerk as deel van daardie tradisie, daartoe kom dat 'n bykomende saak as *nota* begin funksioneer. So kan dit gebeur dat 'n opvatting soos die volkskerkgedagte of, daarteenoor, die gedagte dat die kerk uit wedergebore indiwidue bestaan, die status en funksie van 'n *nota* verkry, selfs al word dit nie bewustelik deur daardie kerk beargumenteer nie. Die gevolg is haas onvermydelik; die vraag na wat wesenlik aan die kerk is, word langs hierdie weg te veel blootgestel aan menslike willekeur met die daarmee gepaardgaande gevaar van relativering.

Daar is egter, gepaardgaande hiermee, 'n nog groter gevaar. Hierdie soort formulering is kenmerkend van daardie denkstruktuur waar daar van die besondere na die algemene, of anders gesê, van die periferie na die skopus beweeg word. Dit, hierdie induktiewe struktuur, is natuurlik nie as sodanig problematies nie, maar dit word problematies wanneer iets aan die periferie, ook wat die inhoud betref, konstitutief ten opsigte van die skopus optree. Dit kom daarop neer dat, byvoorbeeld in die geval van die vraagstelling waarmee ons tans besig is, een van die *notae* kan begin funksioneer as die kern of wese van kerkwees. Dit sou selfs kon gebeur dat 'n 'kwasi-nota', oftewel 'n 'kenmerk' van kerkwees wat eksklusief deur een kerk hanteer word, deur hom tot die wese van die kerk verhef word.

Andersins, in minder ernstige gevalle, is dit nog altyd denkbaar dat 'n bepaalde kerk 'n bepaalde *nota* kragtens eie insig en ervaring met betekenis sal vul, om dié dan uiteindelik medebepalend vir die begrip van kerkwees te laat wees. Die moontlikheid wat hierdeur geopen word is dat aksente en klemtone wat nie op Bybelse fondamente kan steun nie, langs 'n omweg deel van die kerkbegrip kan word – met onvermydelike gevolge vir die ekklesiologie as sodanig.

Die eksklusiewe formuleringswyse het die moontlike nadeel dat, nadat die afstroping of wegsnydingsproses afgehandel is, verskillende tradisies en selfs verskillende kerke binne dieselfde tradisie, met verskillende *kerne* of *pitte* sou kon sit. Dit is denkbaar dat verskillende kerke, juis op grond van 'n vooringenomenheid, verskillende kenmerke en eienskappe sal afsny op pad na die werklike kern van kerkwees. Dit hou verband met die noodsaaklike 'omgekeerde' induktiewe denkpatroon op pad na die identifikasie van die kern of wese. Dit open op sy beurt die moontlikheid van relativering.

Die voordeel van hierdie denkstruktuur is egter dat die periferale sake, dit wat hierbo aangedui is as die predikate van kerkwees, vanuit die sentrum of wese hulle vulling ontvang. Dit lyk in elk geval verkiesliker as die alternatief. Wat vanuit die staanspoor onmoontlik gemaak word, is dat 'n bepaalde kenmerk of eienskap verabsoluteer word en dat een van die *notae* verhef word tot die een en al en bydra tot die vulling van die ander.

Binne die Reformatoriese paradigma sal dit die volgende implikasie hê: Die Skrif sal ondersoek moet word op soek na die wesenlike van kerkwees, alhoewel dit hierbo by voorbaat alreeds duidelik gestel is dat die Nuwe Testament die vraag na die wese van die kerk nie **as sodanig** ter sprake bring nie. Nadat en indien dit gevind is, moet daar dan 'n teenoorgestelde denkbeweging plaasvind. Daar kan nie volstaan word met 'n aanduiding van die *ousia* van kerkwees nie – dit sou geheel en al te teoreties wees – daar sal daartoe oorgegaan moet word om die predikate, dit wat in die soektog na die wese 'afgesny' en buite rekening gelaat is, vanuit die wese inhoud te gee. Dit behoort duidelik te wees dat daar mintens die moontlikheid bestaan dat so 'n predikaat dan 'n ander inhoud kan hê as wanneer dit met gebruikmaking van filosofiese of ideologiese kategorieë gevul word. So kan ineens sorg gedra word dat buite-Bybelse kategorieë nie 'n vasstrapplek in die teologie verower nie.

4. DOGMENHISTORIESE GEGEWENS

Aangesien elke teoloog en elke kerk deel is van 'n bepaalde teologiese tradisie en dus op die skouers van baie ander staan, is dit nie vir hom moontlik om by hulle verby, direk na die Skrif terug te gryp nie. Hy kan nie anders nie, as om grotendeels langs reeds uitgetrapte voetpaadjies te beweeg en moet dit eers enduit loop, voordat hy kan besluit of hy daarin wil bly en of hy nuwe bane moet begin breek. Daarom is dit werklik nodig, en nie maar net 'n oefening ter wille van die interessantheid nie, om 'n ekskurs deur die dogmengeskiedenis te neem.

Die belangrikste vraag in dié verband is, waar begin mens? Waar oordeel jy dat daar al sprake is van 'n ekklesiologie in dogmatiese sin van die woord? Sommiges sou 'n saak daarvoor kon uitmaak dat so iets al reeds in die Nuwe Testament aanwesig is, maar Minnear (sa) stel heeltemal tereg dat die Nuwe-Testamentiese idee of beeld van die kerk nog nie soseer 'n tegniese leerstuk was nie, maar eerder 'n 'gallery of pictures'. Selfs in die tyd van die apostoliese vaders het hierdie situasie nog nie noemenswaardig verander nie en was daar nie sprake van 'n bewustelik geformuleerde ekklesiologie nie. Dit was egter reeds in die kiem aanwesig (Kelly 1968: 190). Dit lyk sinvol om hier met die ekskurs te begin.

In hierdie 'ekklesiologie' het alle klem op die **eenheid** van die kerk geval. Dit is volkome begryplik dat dit so sou wees, want die kerk het in daardie tyd nog maar 'n baie gefragmenteerde beeld vertoon: 'Looked at from the outside, primitive christianity has the appearance of a vast diffusion of local congregations each leading its separate life with its own consitutional structure and officers and each called a "church"' (Kelly 1968: 189). Al hierdie 'kerke' was egter bewus van 'n band van eenheid wat hulle aanmekaar verbind. Die eerste weifelende voetstappe op die ekklesiologiese weg was juis pogings om hierdie band van eenheid geformuleer en gedefinieer te kry.

Die standaardformulering van die dag was so naastenby die volgende: Die kerk is een – en hy is dit kragtens die goddelike lewe wat deur hom pols. Hierdie goddelike lewe is die resultaat van die inwoning in die kerk van die Heilige Gees. Die kerk is inderdaad die liggaam van Christus. Die Gees is die lewensbeginsel van hierdie liggaam en ook die saambindingsbeginsel waardeur die liggaam tot 'n geestelike eenheid met Christus verbind word. **Ignatius** vind byvoorbeeld 'n parallel tussen die kerk en die vleeswording van die ewige

Seun van God: Soos die vleeswording 'n eenheid is tussen vlees en Gees – so is die kerk dit ook.

Hierdie opvatting was vry algemeen en het, as gevolg van eensydige beklemtoning, by sommiges eienaardige en radikale vorms aangeneem. **Tertullianus** het byvoorbeeld geargumenteer dat, vir soverre as wat die Gees die eenheid van die kerk is, is die wesenlike aard van die kerk Gees. Daarom leer hy dat die kerk rein en onbesoedeld **moet** wees – bestaande uit geestelike, rein mense sonder enige sonde.

Bogenoemde ontwikkeling by Tertullianus is 'n skoolvoorbeeld van hoe induktiewe denke vanuit die periferie na die skopus kán werk en watter gevolge dit kan hê: Die gebrek aan sigbare en ervaarbare eenheid is daarvoor verantwoordelik dat eenheid as sodanig in die middelpunt van die belangstelling te staan kom. Dit word, in die besondere omstandighede van daardie tyd, ten koste van die ander eienskappe van die kerk (apostolisiteit, katolisiteit en heiligheid) verhef tot die wesenlike van kerkwees. Sodoende word dit ineens die kriterium waarmee alle ander sake in die kerk beoordeel word. Die eenheid moet egter begrond word en dit is reeds byvoorbaat duidelik dat die begrondingsbeginsel uiteindelik as die hermeneutiese beginsel vir en van die kerk sal optree. Die keuse ten gunste van die Gees as Grond van die eenheid van die kerk het dus uiteindelik die noodwendige gevolg dat die kerk waardeer word as 'n pneumatiese gemeenskap van triomfalistiese aard, waar van onvolmaaktheid nie sprake kan wees nie.

Talle van die latere ekklesiologiese strydvrae, soos dié oor die sigbare versus die onsigbare kerk, was aanvanklik nie op die tafel nie en die kerk waarvan die vroeë vaders gepraat het, was konsekwent die empiriese, sigbare gemeenskap. Dit het egter nie so gebly nie en reeds Clemens dra Platoniserende idees die ekklesiologie binne wanneer hy 'n verskil maak tussen die sigbare, onvolmaakte kerk en die volmaakte, geestelike kerk – gedagtes wat deur Origines uitgebou en verfyn is (Kelly 1968: 202, 203). Hierdie nuwe punt van bespreking verhinder egter nie dat ook nog Cyprianus dit baie duidelik stel dat die wese van die kerk in sy eenheid te vind is nie – 'n eenheid wat hy gewaarborg sien deur die konsensus van die kollektiewe episkopaat.

Die belangrikste bydrae tot die vroegkerklike ekklesiologie word deur Augustinus gemaak. Trouens, Bonnhoeffer (1972: 23) het daarop gewys dat wat Augustinus oor die kerk geskryf het as die laaste woord oor die *articulus ecclesia* gegeld het en dat daar vir 'n volle duisend jaar na hom nie weer oor die kerk gepraat is nie. Die kerk was net nie meer 'n probleem nie.

Augustinus se besondere bydrae is die volgende (Kelly 1968: 413–416):

In die eerste plek sy opvatting van die Christelike gemeenskap as die mistieke liggaam van Christus. Hy stel dat Christus 'n driedubbele bestaansmodus het. Hy bestaan as die ewige Woord, as die God-mens of Middelaar en as die kerk, waarvan Hy die Hoof is en die gelowiges die lede. Hierdie beskouing kan as die hart van Augustinus se ekklesiologie bestempel word. Christus en die gelowiges is een persoon (*una quaedem persona*). Die lewensbeginsel van hierdie mistieke liggaam is die Heilige Gees. En aangesien die Heilige Gees gesien moet word as die vergestalting van liefde (die produk van die wederkerige liefde van die Vader en die Seun), kan hierdie lewensbeginsel net so goed gekwalifiseer word as liefde. Dit is juis hierdie verenigde en saambindende liefde wat hy aandui as die wese van die kerk.

In die tweede plek sy opvatting dat die eenheid van die kerk die logiese uitvloeisel is van die feit dat dit 'n liefdesgemeenskap of gemeenskap van liefde is. Hierdie eenheid is uiteindelik ook 'n eenheid in die geloof, maar die eenheid in die liefde is belangriker as dit en gaan daarbo uit. In sy stryd teen die Donatiste stel hy juis dat dit hulle gebrek aan liefde is wat hulle buite die kerk plaas. Volgens hom kan hulle volkome ortodoks wees en kan hulle handelinge rondom sakramente en wydinge tegnies heeltemal korrek wees – dit word alles tot niet gemaak deur hulle gebrek aan liefde.

In die derde plek sy opvatting dat daar 'n verskil is tussen die wesenlike kerk, bestaande uit die wat werklik aan Christus behoort, en die uiterlike empiriese kerk. Hiermee het hy twee dinge bereik: Hy het aangehaak by die Bybelse waarheid dat die kerk as historiese gegewenheid bestaan uit sondaars en regverdiges en dat die twee groepe eers op die jongste dag geskei sal word en terselfdertyd het hy 'n antwoord aan die Donatiste gegee wat daarop gestaan het dat die kerk reeds nou al sonder vlek of rimpel of iets dergeliks moet wees (Ef 5: 27).

Dat daar in hierdie beskouing van Augustinus 'n haas ondraaglike spanning aanwesig is en dat dit eintlik onmoontlik is om 'n versoening tussen sy opvattinge oor die kerk as historiese realiteit en ideële werklikheid te bewerkstellig, is in retrospek baie duidelik. Die spanning word dan ook uiteindelik histories bevestig wanneer beide Rome én Reformasie na Augustinus teruggryp vir 'n omskrywing van dit wat wesenlik aan die kerk is.

Dit gebeur wanneer, in die dae van die kerkhervorming, die stryd rondom die vraagstuk van sigbare of onsigbare kerk losbars. Rome

plaas die grootste klemtoon op die empiriese kerk, die sigbare, historiese kerk wat kragtens sy besit van die sakramente en die heilswerking wat daaruit voortvloei as die *corpus verum Christi* beskou word. Rome weet egter ook van die Augustiniaanse ideële kerk, wat as preeksistente grootheid in die hemel is en waarmee die sigbare, aardse kerk net as die afbeelding daarvan in hoop verbind is en wat alle gelowiges van hede, verlede en toekoms omvat. Die eenheid tussen hierdie sigbare en onsigbare kerke tree volgens Roomse opvatting die beste en skerpste aan die lig wanneer daar van die kerk gesê word dat dit uit baie dele bestaan wat gesamentlik die een eenheid vorm; die *ecclesia militans* op die aarde, die *ecclesia triumphans* in die hemel en die *ecclesia patiens* in die vagevuur. Hoe dit ookal sy, dit is wesenlik aan Rome se kerkbeskouing dat hy homself in die sigbare gestalte van sy hierargies-sakramentele 'Heilsanstalt' as identies met die ware kerk verstaan (Buri, Lochman & Ott 1973: 24).

In protes teen die Roomse sakramentskerk gryp die reformatore terug na Augustinus se ideële kerk en lê alle klem daarop dat die ware kerk onsigbaar is. Dit volg vir Luther uit die feit dat die kerk die objek van geloof is. In dié verband beroep hy hom by voorkeur op die belydenisartikel uit die *apostolicum*: 'credo sanctam ecclesiam catholicam', met die argument dat net dit in die geloof bely word wat nie gesien word nie. Luther se uitsprake in dié verband, wat na ekklesiologiese doketisme lyk (Kraus 1975: 378), word getemper deur Melanchton wat die gevaar sien ontstaan dat die kerk dreig om 'n *civitas platonica* te word. Daarom stel hy dat wie ookal oor die kerk nadink, 'n vergadering van geroepenes sien – dus, 'n *ecclesia visibilis*:

> Die sichtbare Kirche ist die Versammlung dieser, die das Evangelium Christi annehmen und die Sakramente recht gebrauchen, in der Gott durch das Amt des Evangeliums wirksam ist und viele zum ewigen Leben erneuert . . . (Melanchton, in Stupperich 1953: 476).

Calvyn was vanuit die staanspoor meer genuanseerd as Luther. Ook hy gaan uit van die *apostolicum* en stel dat die kerk geglo (moet) word en dus in die eerste plek objek van geloof is. Hy bly egter nie by die onsigbare kerk nie, maar stel pertinent dat die belydenis in 'n sekere sin ook betrekking het op die uiterlike kerk en dat die artikel 'gemeenskap van die heiliges' juis daarom bygevoeg is (Calvyn 1981: 282). Maar uiteindelik weet net God self wie aan sy kerk behoort en hoe die ware

kerk daar uitsien. Die kerk word dus nie soseer gesien nie – dit word geglo.

Dit is dus hier waar die weë van Rome en Reformasie uitmekaar gaan. Rome sien die wese van die kerk in die instituut. Die standpunt is dat die kerk noodsaaklikerwys sigbaar is: 'Ecclesia ... externa est necessarioque conspicua ...' (Denzinger-Schönmetzer 1978: 3300). Hiermee kan die volgende uitspraak van Luther (in Ott 1981: 417) vergelyk word. 'Haec est vera definitio Ecclesiae, non quae succedit Apostolis, sed quae confitetur, quod Christus sit filius Dei ... Ubi est verbum, ibi est Ecclesia'.

Die grondbestanddele van die kerk van Rome se *Selbstverständnis* bly, vanaf Augustinus tot by die tweede Vatikaanse Konsilie, sonder prinsipiële vernuwing basies dieselfde (Buri et al 1973: 23) en daarom word in Roomse ekklesiologieë altyd gestel dat die wese van die kerk in die historiese instituut te vinde is. Hans Küng word byvoorbeeld nie moeg om dit aanhoudend te stel nie (Küng 1978). Sy argument is dat die wese van die kerk nooit 'n idee of 'n abstraksie kan wees nie, dat dit nooit verstaan kan word as iets wat bokant die geskiedenis staan nie, maar dat dit steeds so verstaan moet word dat dit in historiese gestalte beslag kry (Küng 1978: 5). Die uitdruklikste formulering hiervan lui as volg: 'The essence of the church is therefore always to be found in its historical form, and the historical form must always be understood in the light of and with reference to the essence' (Küng 1978: 6).

Die protestantse beklemtoning van die ware kerk as 'invisibilis' is veral daarop gemik om weg te beweeg van die triomfalisme en *hubris*, inherent aan die Roomse identifisering van die historiese (Roomse) instituut met die ware kerk. Waarna laasgenoemde uiteindelik gelei het, word duidelik uit die volgende sitaat uit die pouslike bul 'Mystici corporis' (1943). 'Ohne irgendeinen Fehler erstrahlt die fromme Mutter in ihren Sakramenten, durch die sie ihre Kinder gebiert und nährt, im Glauben, den sie zu jeder Zeit unversehrt bewahrt, in ihren hochheiligen Gesetzen, auf die sie alle verplichtet, und in den evangelischen Räten, die sie gibt, endlich in den himmlischen Gaben und Charismen, durch die sie in unerschöpflicher Furchtbarkeit ganze Scharen von Märtyrern, Jungfrauen und Bekennern hervorbringt. Ihr kann man es nicht zum Vorwurf machen, wenn einige ihrer Glieder krank oder wund sind.'

Die protestantse beklemtoning het ten doel om aan te toon dat die wesenlike van kerkwees **nie** in die historiese vorm geleë is nie – nie in die kerk as sodanig nie – maar daarin dat dit Christus se kerk is, dat dit

aan Hom behóórt, sodat die eer en die heerlikheid Hóm toekom en **nie** die kerk nie.

Die Roomse triomfalisme hang in die laaste instansie óók saam met die verband wat tussen kerk en Christus gelê word. In hierdie geval kom dit egter daarop neer dat die kerk as die 'Christus prolongatus' gesien word, 'n oortuiging wat in die beroemde tese van Adam Möhler (in Weber 1964: 306) soos volg onder woorde gebring word: Die kerk is die '. . . stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben'.

Die basiese oortuiging van die protestantisme, wat nie wesensidentifikasie tussen kerk en Christus leer nie, maar nogtans klem lê op die onverbreekbare eenheid tussen Christus en sy kerk, word op verskillende maniere geformuleer. In die belydenisskrifte word die aksente byvoorbeeld as volg gelê:

In vraag en antwoord 54 van die Heidelbergse Kategismus word aangaande die kerk die volgende bely (Kerkboek 1958: 44).

> Dat die Seun van God uit die hele menslike geslag vir Hom 'n gemeente wat tot die ewige lewe uitverkies is, deur Sy Gees en Woord in die eenheid van die ware geloof van die begin van die wêreld af tot die einde toe vergader, beskerm en onderhou'.

In Artikel 27 van die Nederlandse Geloofsbelydenis word gestel dat dit soms só ver met die kerk kan gaan dat '. . . dit in die oë van die mense (kan) lyk asof dit tot niet gegaan het' (1958: 19). Die bestaan en die voortbestaan van die kerk is nie afhanklik van uiterlike institutêre gestalte nie, want dit word deur God bewaar. Dit is . . . nie geleë in, gebonde aan of bepaal tot 'n sekere plek of sekere persone nie, maar dit is versprei en verstrooi oor die hele wêreld. Tog is dit met hart en wil saamgevoeg en verenig in een en dieselfde Gees, deur die krag van die geloof (1958: 19).

Behalwe binne die geledere van die sogenoemde liberale teologie van die 19de eeu is hierdie basiese oortuiging nooit losgelaat nie. In hierdie milieu is die kerk gesien as van menslike oorsprong – die produk van die vrywillige saamkom van 'n aantal indiwiduele Christene. Die indiwiduele mens en sy verhouding tot God het op die voorgrond gestaan; die godsdiens is waardeer as 'n godsdiens van die siel en die boodskap van die evangelie is so geïnterpreteer dat Christus die onsigbare Godsryk verkondig het waaraan indiwiduele mense deur hulle persoonlike beslissing deelgekry het. Alhoewel A Loisy (in Buri et al 1973: 20) sy beroemde uitspraak in ietwat ander konteks gemaak het,

sou die negentiende eeu as sodanig geredelik daarmee kon identifiseer: 'Jesus verkündigte das Reich Gottes – und gekommen ist die Kirche'.

Veral na die eerste wêreldoorlog vind daar egter in die protestantse teologie 'n kentering plaas. Dit gaan gepaard met 'n ontnugterende herwaardering van die optimisme en mensverheerliking van die 19de eeu en die slagkreet dat daar na die Woord teruggekeer moet word. Dit was onvermydelik dat die nuwe Skrifuitleg daartoe sou lei dat die noue verband tussen kerk en die Christus weer op die voorgrond sou tree. Jonker is korrek wanneer hy stel (Jonker sa: 8) dat die kenmerkende van hierdie nuwere beskouing daarin geleë was dat die kerk vanuit die Messias verstaan is. 'Indien Christus waarlik die Messias is, dan vloei daaruit vanself voort dat Hy ook 'n volk moet hê, want die Messiasbegrip sluit logies die begrip in van die volk oor wie die Messias-koning moet regeer.'

'n Voëlvlug oor die protestantse teologie van die afgelope vyftig jaar (nie noodwendig in kronologiese volgorde nie en alles behalwe uitputtend) bied 'n aanduiding van die rykdom van beeld en formulering aan die hand waarvan die basiese protestantse oortuiging aan die bod gekom het.

Grondliggend is die oortuiging dat die Christologie maatstaf en norm vir die ekklesiologie moet wees (Kraus 1975: 371). Hieroor is daar bykans algemene eenstemmigheid. Waar daar verskil bestaan, is dit oor die vraag hoe presies die oorgang van Christologie na ekklesiologie verstaan moet word – met ander woorde, presies **waarin** die onverbreekbare eenheid tussen Christus en die kerk gesoek moet word. Is dit 'n **wesenlike** eenheid? Is dit 'n eenheid wat geskep word deur opdrag en opdragvervulling? Is dit 'n eenheid wat geleë is in roeping?

Vir Heinrich Ott (1981: 426) is die wesenlike van kerkwees die feit dat dit deel het aan die sending van Jesus Christus. Die kerk is kerk omdat Jesus Christus hom stuur.

Vir Hans-Joachim Kraus (1975: 369) grond die kerk daarenteen in die roeping deur Jesus. Dit is die daarstelling van 'n nuwe mensheid, nog voorlopig en onvolkome, maar tog aankondiging en aanvang van die nuwe mensheid. Die gemeenskap van die gelowiges word bepaal deur die gesamentlike gemeenskap met Christus.

Hierdie gedagte en gedeeltelik selfs die formulering is van Karl Barth. Hy stel dat Jesus Christus nie eensaam en opgesluit in sy hemelse bestaanswyse leef nie. Hy is nie net transendent nie. 'Er lebt in einem besonderen, von ihm geschaffenen und regierten Element dieser Geschichte selbst und also in irdisch-geschichtlicher Existenzform auch

mitten **in** ihr' (Barth 1953: 738). En dan dui hy die **gemeente** aan as hierdie aards-historiese bestaanwyse van Jesus Christus, uitgaande van die Nuwe-Testamentiese spreekwyse wat na die gemeente (kerk) verwys as die liggaam van Christus. Hy is die Hoof en die kerk is die liggaam. Soos die kerk by Hom hoort, hoort Hy by die kerk. Barth gaan egter verder: 'Man musz es aber stärker sagen: so ist, weil und indem **er** ist, auch **sie**; so ist **sie**, weil und indem **er** ist' (Barth 1953: 738).

Beteken dit nie dat Barth die protestantse beginsel prysgegee het en 'n *Christus prolongatus* leer in die sin wat ons dit reeds by Möhler raakgeloop het nie? Dit sou waar wees, indien dit aangetoon sou kon word dat Barth 'n wesensidentifikasie tussen Christus en die kerk leer of, anders gesê, dat hy die kerk as die geïnkarneerde Christus verstaan. Dat dit nie so is nie, word duidelik wanneer hy die kerk en Jesus Christus baie streng uitmekaar hou – om hulle dan ten nouste met mekaar te verbind; maar op 'n ander vlak as dié van identifikasie. Waarom dit vir hom gaan, kom duidelik na vore in die volgende uitspraak:

> In dieser ihrer auf den Ostertag zurück – und von ihn her dem letzten Tag entgegenblickenden Existenz, gehört die christliche Gemeinde mit dem lebendigen Herrn Jesus Christus selbst zusammen, weil und indem eben er mit ihr zusammengehört, weil und indem diese **ihre** Existenz auch die irdisch-geschichtliche Form seiner **eigenen** Existenz ist. Indem sie sich dem in ihm gesprochenen göttlichen Urteil unterwirft, lebt sie ja mit ihm als **sein** volk, **seine** Genossenschaft, **seine** Gemeinde: im dieser **ihrer** Wahl, in dieser **ihrer** Entscheidung, in diesem **ihrem** Werk (Barth 1953: 739).

Dit gaan dus nie om wesensidentifikasie nie, maar om die identifikasie tussen die Eienaar en dit wat uitsluitlik aan Hom **behoort.** Hierdie identifikasie is nie minder radikaal as 'n wesensidentifikasie nie – dit lê net op 'n ander vlak. Dat die kerk aan Jesus Christus behoort, is nie net aanduidend van die verhouding Eienaar – eiendom nie, dit is die kerk se *raison d'être.*

Bonhoeffer gebruik dieselfde terminologie as Barth, maar tog met 'n ander inhoud en intensie. Hy gryp terug op Hegel waar dié van die Heilige Gees praat 'as gemeente eksisterend' en pas dit op Christus toe. Die kerk is 'Christus as gemeente eksisterend' (!) en dus *apriori* 'n openbaringsgestalte. Dit is die teenwoordigheid van Christus op aarde, dit **is** Christus – sodat om in die kerk te wees, beteken om in Christus

te wees en om in Christus te wees, beteken om in die kerk te wees (Bonhoeffer 1972: 39). Hierdie radikale uitsprake, wat dui op 'n beskouing van die kerk as Christus *prolongatus*, word ietwat getemper deur ander, waar Bonhoeffer stel dat Christus nie net self die gemeente is nie, maar ook Heer **van** die gemeente en broeder **in** die gemeente (Bonhoeffer 1972: 42). Dit word bowendien duideliker wat hy bedoel wanneer hy stel dat elkeen van hierdie begrippe se betekenis en inhoud net af te lei is uit die begrip 'plaasbekleding'. 'De werkelijkheid en de wet van de plaatsbekleding zijn constitutief voor de kerk van Christus' (Bonhoeffer 1972: 42).

Wat Bonhoeffer **hiermee** in die oog het, kom miskien duideliker uit die verf wanneer Jonker (sa: 11) dieselfde begrip gebruik met inagneming van die Ou-Testamentiese opvatting van die 'corporate personality': Sy lewe was van voor tot agter 'n plaasvervangende lewe, en sy sterwe was 'n plaasvervangende dood. Nie om sy eie ontwil is Hy gebore, het Hy die Vader in alles gehoorsaam, het Hy gely, omdat Hy ons volledig **verteenwoordig** en ons in Homself **insluit.**

Van die Nuwe-Testamentiese aanduidings vir die kerk, vind Jonker die 'volk van God' die sprekendste. Hierdeur word die kerk aangedui 'as 'n organiese grootheid, as 'n lewende eenheid van mense wat op die innigste manier onderling verbonde is kragtens hulle verbondenheid aan God in Christus deur die Heilige Gees' (Jonker sa: 21). Tereg stel hy dat hierdie begrip die agtergrond vorm vir die Nuwe-Testamentiese aanduiding van die kerk as *ekklēsía*. Dit is maar die Nuwe-Testamentiese aanduiding wat teruggryp na die Ou-Testamentiese *qāhāl* – die vergadering van God se volk ('God se volk' in die sin dat hulle aan God behoort). Die kenmerkende van die *ekklēsía* is dat dit die '**volk van God is.**' Die Nuwe Testament ken geen byvoeglike naamwoord waarmee die kerk omskryf word (byvoorbeeld Griekse, Romeinse kerk ens) nie. Die kerk is die kerk. Dit is die kerk van die Here en niks anders nie. Daarom is die woord 'kerk' (wat na alle waarskynlikheid afgelei is van die Griekse woord *kuriakē* = die Here s'n), 'n sinvolle aanduiding van die *ekklēsía* (Jonker sa: 22).

Bovermelde voorbeelde is genoegsaam om aan te dui waarom dit in die Reformatoriese teologie gaan. Die hoofmotiewe, wat in verskillende beelde en formulerings onder woorde gebring word, is die volgende: Die kerk is nie die geïnkarneerde Christus *prolongatus* nie en gevolglik kan daar nie van triomfalisme sprake wees nie. Die kerk is egter ook nie sonder Christus nie. Dit is sy eiendom – maar die verhouding tussen Hom en sy kerk is nie net dié van eienaar en eiendom nie, met ander

woorde nie net iets wat met die kategorieë van besit uitgedruk kan word nie. Dit is sy eiendom in die sin dat dit sy bestaan en wese **in** hierdie verhouding vind. Dus, buite hierdie verhouding kan die kerk nie wees nie. Wanneer daar dus, op grond van die Reformatoriese tradisie, 'n eksklusiewe formulering aangebied word as antwoord op die vraag na die wese van die kerk, sal dit kan lui dat die wesenlike van kerkwees daarin geleë is dat dit aan die Here behoort, dat dit syne is. Die kerk is egter nie 'n abstraksie nie; dit bestaan uit mense. Daarom behoort bogenoemde ietwat noukeuriger geformuleer te word en moet daar gestel word: Die kerk se wese is dat dit bestaan uit daardie mense wat aan die Here behoort.

Dit is nie die bedoeling van die argument wat hier gevoer word, om te stel dat die inklusiewe formuleringsmodus nie binne die raamwerk van die Reformatoriese tradisie gebruik kan word nie. Natuurlik kan dit en dit is ook al male sonder tal gedoen. Een voorbeeld in dié verband behoort voldoende te wees. Sonder om in detail daarop in te gaan, kan daarop gewys word dat Heyns (1977: 114) die sogenaamde eienskappe van die kerk as die 'wese en grondstruktuur' daarvan verstaan. Dit beteken dat hy die predikate eenheid, heiligheid, algemeenheid en apostolisiteit as omskrywing van die wese van die kerk aanvaar. Hy verfyn hierdie standpunt wanneer hy stel dat die sogenaamde *notae ecclesiae* 'n voorwaarde vir die eienskappe van die kerk is, terwyl die eienskappe op hulle beurt **nie** voorwaarde vir die *notae* is nie. Wat dit beteken kan as volg duidelik gemaak word: Binne Reformatoriese konteks beteken dit byvoorbeeld dat daar net van die eenheid van die kerk sprake kan wees waar die suiwer Woordverkondiging 'n plek het. Daarteenoor kan dit nie geargumenteer word dat suiwer Woordverkondiging afhanklik is van die eenheid nie. Hiermee ontloop Heyns grotendeels die gevaar inherent aan die inklusiewe formuleringsmodus, maar vestig tog die aandag daarop: 'n Begrip soos 'eenheid' kan, as dit op die voorgrond gestoot word, letterlik enige vulling kry as dit nie vanuit 'n kern of skopus gevul word nie – en dan kan dit juis op sy beurt aan die Sentrum 'n aweregse vulling gee. Te meer rede waarom die eksklusiewe formuleringsmodus gekies behoort te word.

5. DIE BYBELSE FONDAMENT

Nadat dit alles gestel is, kom die belangrikste vraag van almal aan die orde: Laat die getuienis van die Nuwe Testament so 'n eksklusiewe

formulering toe? Word die getuienis van die Nuwe Testament nie juis gekenmerk deur 'n veelgeskakeerdheid en ryke nuanserings nie? Die antwoord op albei hierdie vrae is 'ja' – en die gevolgtrekking is nie so inkonsekwent as wat dit met die eerste oogopslag sou kon lyk nie.

Minnear dui aan (Minnear 1960) dat daar 96 beelde en uitdrukkings gebruik word wanneer die Nuwe Testament na die kerk verwys – elkeen met sy eie, unieke betekenisinhoud as beligting van 'n bepaalde faset van kerkwees. In sy artikel in *The Interpreter's Dictionary of the Bible* stel hy die volgende:

> None of the separate titles or pictures can be taken as comprehending the total range of thought. None of them can be reduced to objective, qualifying defenitions. These words and pictures are channels of thought rather than receptacles of ideas with fixed meanings. This is due, not alone to the character of the thinking, but also to the qualitative, relational character of the reality being described. Each thoughtform was utilized with great freedom (and often with conceptual inconsistency) to point to the life-giving connections between the actual, visible people and its God.

Dus, volgens Minnear is elkeen van hierdie beelde 'n denkvorm, ontwerp om die verhouding tussen God en kerk te belig – die verhouding waaruit en waarin die kerk sy bestaan het.

Dit is belangrik om daarop te let dat Minnear, in die verdere ontwikkeling van hierdie insig, langs trinitariese weë beweeg. Hy beskryf die struktuur van die kerk as 'n teosentriese realiteit waarvan die ontstaan en die eindpunt rus in God se inisiatief en sy roeping. Dit is charismaties van aard deurdat die Heilige Gees die saambindende krag daarin is en die gawes uitdeel waardeur dit die roeping kan uitvoer. Bo alles is dit egter 'n Christosentriese gemeenskap want dit is die werk van Christus wat die bestaan van die gemeenskap op elke punt en vlak kwalifiseer. Hierdeur word Jesus Christus in sy werk aangedui as die *raison d'etre* van die kerk.

Dit is opvallend dat in die oorgrote meerderheid van gevalle die beeld wat deur die Nuwe-Testamentiese skrywer gebruik word, die kerk direk met Jesus Christus in verband bring. Onder die sprekendste van hierdie beelde, wat ook die belangrikste rol in die kerklike denke oor homself gespeel het, is byvoorbeeld: 'liggaam van Christus' (Ef 1: 23; Kol 1: 18), 'wingendstok en lote' (Joh 15: 5), 'kudde en herder' (Luk 12: 32; Mark 14: 27), 'gebou met Christus as hoeksteen' (Ef 2: 19–22; Rom 9: 33; 1 Pet 2: 4–8).

Van die ander kant af gesien, is dit ewe opvallend dat die meeste benamings wat in die Nuwe Testament ten opsigte van Jesus Christus gebruik word, sy verhouding tot sy mense benadruk. Hy is die Herder, want Hy lê sy lewe af vir sy skape (Joh 10: 11). Hy is Jesus, want Hy verlos sy volk van hulle sondes (Matt 1: 21). Hy is Christus of Messias, want Hy is gesalf om as Profeet, Priester en Koning sy volk bymekaar te maak. Hy is die Seun van die Mens, omdat Hy Hom met die mens in sy nood en ellende vereenselwig het ten einde die mens te voer tot die verlossing en die ewige Godsryk (Jonker sa: 11).

So gesien, maak die Nuwe-Testamentiese getuienis aangaande die kerk in sy verhouding met Christus dit duidelik dat die ekklesiologiese klemlegging in die protestantse tradisie inderdaad korrek is. Die kerk is nie sonder Christus nie. Dit is die gemeenskap wat op Hom gegrondves is, deur Hom geroep en deur Sy Gees besiel word, deur Hom verlos is en regeer word, deur Hom versorg en die toekoms binnegelei word. Die kerk is syne – op so 'n manier dat Hy die kerk in totaliteit kwalifiseer. Dit beteken dat die kerk nie sonder en buite Hom kan of sal bestaan nie. Dit beteken dat elke denkbare predikaat wat ten opsigte van die kerk gebruik (kan) word, sy vulling vanuit hierdie verhouding sal ontvang.

6. DIE KEUSE

Hierbo is reeds aangedui dat en beredeneer hoekom daar in beginsel gekies word ten gunste van die eksklusiewe formuleringsmodus. Dit het nou tyd geword om dit *de facto* te doen.

Dit wil voorkom asof die formulering wat die meeste reg aan in die eerste plek die Nuwe-Testamentiese getuienis en daarna aan die Reformatoriese tradisie sal laat geskied, naastenby iets soos die volgende sal moet wees: Die kerk is die mense wat aan die Here behoort en het hulle bestaan as kerk slegs en uitsluitlik aan hierdie verhouding te danke. Wanneer hierdie kwalifikasie in gedagte gehou word, kan dit baie kort geformuleer word: Die wese van die kerk is dat dit aan die Here behoort. (Maar dan moet ten owervloede weer eens gestel word – net om alle misverstand uit die weg te ruim – dat met 'behoort' in hierdie geval iets **meer** bedoel word as wanneer Ps 24: 1 stel: 'Die aarde en alles wat daarop is, die wêreld en die wat daar woon alles behoort aan die Here.' Die kerk behoort in **finale** sin van die woord aan Hom, want Hy het Hom in Christus volledig daarmee geïdentifiseer.)

Dit is die een saak waarsonder die kerk nie kerk kan wees nie en

waarsonder hy nie eers gedink sou kon word nie. Dit is dan ineens ook die oord waarvandaan elke ander uitspraak oor die kerk sy vulling behoort te ontvang.

Hierbo is reeds geargumenteer dat die ekklesiologie baie maklik skeefgetrek word wanneer daar vanuit die kenmerke en eienskappe van die kerk na die sentrum geredeneer word – wanneer daar byvoorbeeld van die eenheid van die kerk as vertrekpunt uitgegaan word. Die gevaar bestaan dan steeds dat die begrip 'eenheid' eers gevul word, miskien teologies, maar waarskynlik filosofies-ideologies, om daarna as gevulde begrip 'n bepaalde beskouing oor die kerk wat nie met die Bybelse getuienis verband hoef te hê nie, te vestig. 'Eenheid', kan naamlik gedefinieer word vanuit die basisoortuiging dat die mensdom wesenlik 'n eenheid is en dat daar gestreef moet word na die realisering hiervan. Wanneer hierdie idee van eenheid die kerklike denke oor homself binnegedra word, sal kerklike eenheid maklik verstaan kon word as profetiese vooruitgryping op eventuele totale, wêreldwye eenheid onder almal – waarby inbegrepe is dat die kerk sal strewe na die realisering hiervan. Wanneer die 'eenheid' egter vanuit die sentrum gevul word, word dit 'n perd van ander kleur. Al sou uitsprake oor eenheid moontlik nie radikaal verskil van die wat vanuit die ander standpunt spruit nie, sou daar tog minstens ander nuanserings na vore kom.

7. GEVOLGE VAN DIE KEUSE

Wat oorbly, is om te probeer aandui hoe ons keuse die ekklesiologie in teorie en praktyk kan beïnvloed. Uit die aard van die saak sal ons hier net aan die materiaal raak en kan daar nie daarvan sprake wees dat daar, binne die omvang van 'n artikel, 'n omvattende en uitputtende ekklesiologie gestruktureer sal word nie. Dit is selfs nie eers moontlik om net maar 'n volledige raamwerk te gee nie en daar kan hoogstens 'n paar riglyne getrek word.

As voorbeeld van wat bedoel word, kan ons kyk hoe ons definisie van die wese van die kerk inhoud of vulling gee aan die sogenaamde eienskappe van die kerk. Wanneer die eienskappe van die kerk ter sprake is, word nie na die sogenaamde *notae ecclesiae* verwys nie (binne die teologiese taalspel word dit normaalweg met 'kenmerke' vertaal). Wat ter sprake is, is die eienskappe wat kragtens die geloofsbelydenis van Nicea aan die kerk toegeken word, naamlik eenheid, heiligheid,

algemeenheid (katolisiteit) en apostolisiteit. Ons kan nou probeer vasstel watter inhoud elkeen hiervan ontvang wanneer daar uitgegaan word van die kerngegewe dat die wesenlike van die kerk daarin geleë is dat dit aan die Here, Jesus Christus behoort en van hieruit die sin van sy bestaan vind.

Dit is waarskynlik wenslik om eerste te kyk na die begrip en saak wat die meeste in die brandpunt van kerklike en openbare belangstelling staan, te wete die eenheid van die kerk.

Daar was maar altyd, en veral gedurende die afgelope driekwart eeu, 'n begeerte by die Wêreldkerk as sodanig, maar ook op meer plaaslike vlak, om een te word of dan minstens meer van 'n inherente eenheid te realiseer. Selfs net 'n oppervlakkige ontleding van hierdie begeerte(s) bring 'n uiteenlopende reeks van motiewe vir die nastrewing van die eenheid aan die lig. Binne die eng nasionale verband van die Afrikanerdom is dit welbekend hoe die behoefte aan 'n Afrikaner eenheidsfront teen internasionale bedreiging gelei het tot die mislukte kerkvereniging van die tagtigerjare van die vorige eeu en hoedat, grotendeels om dieselfde rede, aandrang tot kerklike eenwording oor die afgelope dekade of twee hernude impuls verkry het. Op die breë vlak van die ekumene as sodanig is dit interessant om die implisiete erkenning te verneem dat die strewe na internasionalisme 'n nie te verontagsame rol speel nie (Visser 't Hooft sa: 14). Trouens, allerlei oorwegings kan 'n bydraende rol speel en speel ook inderdaad 'n rol. Hier kan byvoorbeeld gedink word dinge soos humanistiese, humanitêre, sosiologiese en ideologiese oorwegings van velerlei aard. Selfs ook iets soos imperialistiese neigings by 'n bepaalde kerk kan nie versmaai word nie. Dit is trouens interessant om daarop te let hoedat dit normaalweg die groot kerk is wat ywerig is om aan eenheid in die sin van eenwording te werk – eenwording sal naamlik in feite dan net neerkom op die insluk van die kleineres en die vergroting van die eie struktuur.

Wanneer die eenheid van die kerk egter vanuit die sentrale waarheid dat die kerk in Jesus Christus, en slegs daar, sy *raison d'etre* vind, benader word, word dit duidelik dat sodanige teleologiese benaderingswyses nie deug nie. Dit word dan duidelik dat enige vorm van teleologie in dié verband, die aksent verkeerd plaas en nie anders kan as om die aandag van die sentrale weg te lei nie. Ons tese stel dat alle predikate wat aan die kerk toegedig kan word, vanuit die sentrum gevul moet word. Die sentrum is Jesus Christus. Die eenheid moet dus verstaan word as 'n eenheid in Jesus Christus. Dit kan dus nie anders waardeer word nie as dat dit 'n gegewe eenheid is. Dit is dus nie 'n

eenheid wat verwerf moet word nie – dit moet in die geloof aanvaar word. Dit is dus nie in die eerste plek eenheid in organisatoriese of institusionele sin van die woord, of bedoel om dit te wees nie. Dit is, soos Engelbrecht onvermoeid betoog het (byvoorbeeld Engelbrecht 1978: 287) in die eerste plek 'n eenheid in die waarheid. Wanneer daar erns gemaak word met die uitspraak van Efesiërs 4: 4–5, word dit duidelik dat die eenheid van die kerk objektief en nie subjektief nie, gefundeer is. 'Die in de kerk zijn . . . zijn broeders en zusters, niet krachtens hun gemeenschapszin, hun eensgezindheid, hun broederlijke liefde, maar krachtens het feit, dat de ene Christus zich een Kerk verzameld heeft' (Van Niftrik 1961: 273).

Die feit dat die eenheid op hierdie wyse aangedui word as gegewe en in die geloof te aanvaar as 'n eenheid in die Waarheid, beteken egter **nie** dat elke afsonderlike kerk, nadat hy die gegewe aanvaar het, homself nou kan gaan verkneukel in 'sy eie boekie in sy eie hoekie' nie. Die aanvaarding van 'n wesenlike en gegewe eenheid, beteken nie dat elke of enige afsonderlike kerk hom in 'n soort sektariese isolasie kan terugtrek nie.

Juis die feit dat die eenheid 'n eenheid **in Christus** is, beteken dat dit nie 'n abstraksie of 'n idee kan wees nie. Christus is naamlik nie 'n abstraksie of bowetydelike idee nie, maar 'n lewende Persoon wat deur sy Gees in lewende gemeenskap met sy kerk wil verkeer. Die eenheid kan dus nie (net) bowetydelik wees nie, maar moet op een of ander wyse binnetydelik, as uitdrukking van die eenheid in en met die lewende Heer, gerealiseer word. Heyns is dus reg wanneer hy stel dat die eienskappe van die kerk nie net 'n gawe is nie, maar ook 'n opgaaf (Heyns 1977: 114). Dit is nie net indikatief nie, maar ook imperatief. Die eenheid in Christus is dus óók imperatief.

Die feit dat die eenheid 'n gegewe eenheid is; 'n eenheid in die geloof en in die waarheid, bepaal egter die draagwydte van die imperatief. Dit plaas klem op die feit dat die aksent nie op **eenwording** moet val nie, maar op die **bewaring** van die gegewe eenheid deur die waarheid vas te hou (Ef 4: 13–16). Dit het die noodwendige implikasie dat daar onderling, oor alle grense van taal, nasionaliteit, ras, kleur en kultuur aan mekaar vasgehou sal word. Soos elkeen vasgegryp word deur die een waarheid en deur die Here vasgehou word in lewende gemeenskap en elkeen op sy beurt aan die Waarheid vaskleef – moet hulle mekaar opsoek en nie laat los nie. Die eenheid **moet** gerealiseer word – anders word dit tot leuen gemaak. Indien hierdie aanmekaar-vasgryp uiteindelik op spontane wyse tot eenwording lei, is dit goed en nie onwenslik

nie – maar eenwording moet nie die motief wees nie, dit kan hoogstens die gevolg wees – en dan nie ten alle koste nie.

Eenheid in die waarheid. Dit is die indikatief. Hoe moet die imperatief gerealiseer word? Hoe moet die eenheid in die waarheid verstaan word en, belangriker, hoe moet daaraan gevolg gegee word? Beteken die eenheid in die waarheid dat, omdat Christus één is, dit so 'n naatlose en nuansevrye eenheid moet wees dat geen verskil in belydenis, in kerkorde en organisasie en in geloofsuitlewing toegelaat kan word nie? Moet alle teologiese grense opgehef word op pad na één formele belydenis?

'n Meer fundamentalistiese beskouing in dié verband sal waarskynlik bevestigend op hierdie vrae antwoord. Na Käsemann se ondersoek en vasstelling dat die Nuwe-Testamentiese kanon as sodanig nie die eenheid van die kerk begrond nie, maar eerder die pluriformiteit of pluraliteit daarvan (Käsemann 1960: 221), behoort dit egter duidelik te wees dat die saak nie so eenvoudig is nie. Die 'eenheid' waarna Käsemann verwys, is nie soseer die wesenlike eenheid nie, maar die teologiese eenheid wat tans in die gesigsveld gekom het. Hy sluit in dié verband by Bultmann aan waar hy stel: 'Denn tatsächlich spiegelt der Kanon eine Mannigfaltigkeit von Auffassungen des christlichen Glaubens bzw seiner Gegenstandes wider' (Bultmann 1958: 493).

Die Nuwe Testament dui dus aan dat die Waarheid nie eensydig, monolities en nuansevry is nie, maar juis 'n veelheid van nuanses toelaat. Die heil in Jesus Christus is so groot en wyd, so alomvattend, dat dit nie moontlik is om vanuit één invalshoek die volle heil, die volle waarheid te omvat nie. Die Nuwe Testament is uiteindelik 'n bewys daarvan hoe die kulturele bepaaldheid van belydenisse tot gevolg het dat uiteenlopende modelle of teorieë gebruik word om die beelde van Jesus Christus te teken (Schillebeeckx 1972: 27). Eenheid in die waarheid impliseer dus nie teologiese of belydeniseenheid in die eng sin van die woord nie.

Dit impliseer dat, oor die grense van teologiese tradisies en teologiese paradigmas, die hand na mekaar uitgesteek sal word en dat daar saam na die waarheid gesoek sal word. Dit beteken dat daar staanplek en erkenning aan mekaar gegee sal word. Dit beteken dat daar minder daartoe oorgegaan sal word om mekaar te verketter en absoluutheidsaansprake ten opsigte van eie uitsprake en standpunte te maak. Dit vra nederigheid en beskeidenheid. Dit vra verwondering voor die grootsheid van die waarheid van Jesus Christus, wat so groot is dat dit altyd nog 'n verrassing vir jou het, as jy bereid is om eerlik en opreg te soek

na wat dit aan jou wil gee. Dit vra openheid vir die werklikheid dat hierdie waarheid ander op 'n ander wyse kan aanspreek – soveel so dat dit by hulle tot ander belydenis- en lewensvorme aanleiding kan gee. Eenheid in die waarheid vra dus in laaste instansie 'n radikale openheid vir die waarheid van Jesus Christus – en daarom 'n openheid vir mekaar, ongeag die verskille in teologie en belydenis wat daar mag bestaan. 'Het is niet nodig, dat alle christene het ééns zijn. Het is wel nodig, dat zij allen één zijn' (Van Niftrik 1961: 274). So kom ons dus uiteindelik tereg by die paradoksale gegewe dat die eenheid in Christus gerealiseer word in die pluriformiteit en pluraliteit van die kerk.

Maar weer eens – hierdie gegewenheid kan nie daartoe lei dat enige gegewe kerk homself afsonder en losmaak van die ander kerke nie. Dit kan nooit beteken dat kontak met mekaar vermy word nie. Dit kan nooit beteken dat die onderlinge gemeenskap met mekaar opgesê word nie. Toegegee, die beoefening van gemeenskap en die uitreiking na mekaar toe, moet liefs nie ter wille van oppervlakkige demonstrasie wees nie. Maar die krag van die optiek verbonde aan onderlinge Christelike gemeenskap kan nooit geringgeskat word nie – nie in die eerste plek vir wat dit vir die wêreld beteken nie, maar vir wat dit vir deelnemers aan die gemeenskap self kan beteken. In en deur die beoefening van die onderlinge gemeenskap, kan die deelnemers iets ervaar van die eskatalogiese waarheid dat in Christus die middelpuntsoekende kragte sterker as enige middelpuntvliedende krag is – dat die krag wat bind, sterker is as alles wat skei. Sodoende eis die eer van Jesus Christus die onderlinge gemeenskap en die uitreiking na mekaar – met erkenning van mekaar se uniekheid en die legitimiteit van elkeen se teologie en kerklike antwoord op die appèl wat uit die wesenlike kern van kerkwees na vore kom.

Wat betref die **heiligheid** van die kerk geld soortgelyke oorwegings. Dit is óók objektief en nie subjektief nie van aard. Vanuit die wese van kerkwees beoordeel, kan die heiligheid net heiligheid in Jesus Christus, die Hoof en Heer van die kerk wees. Dit is dus nie 'n sedelike kwaliteit nie. Die kerk kan homself nie heilig maak, of heilig demonstreer nie. Dit is 'n saak van geloof.

Die kerk is nie 'n buitewêreldse werklikheid nie en moet homself in die wêreld konstitueer. Terwyl hy dit doen, bly hy 'n stuk van die wêreld. Die Roomse klemlegging, dat die kerk hom teenóór die wêreld as 'n tweéde wêreld moet konstitueer, is juis die verkeerde. Ten spyte van alle onheiligheid wat in die kerk oorbly, is hy heilig omdat hy in

Christus geheilig en geregverdig is (1 Kor 1: 2). Hy is heilig omdat en insoverre hy gehoorsaam aan sy roeping en die Woord is.

> Zij moet steeds weer door de Heilige Geest gemaakt, geschapen, in het leven geroepen worden als heilige kerk. Haar heiligheid is niet een inklevende **eigenschap,** maar een door God te verlenen **predikaat** (Van Niftrik 1961: 274 – sy beklemtoning).

Hierdie laasgenoemde opmerking van Van Niftrik is oneindig belangrik. Dit dui op die groot waarheid, wat ongelukkig alte dikwels vergeet word, dat daar liefs nie met gebruikmaking van statiese kategorieë aan die kerk gedink moet word nie. Juis omdat die kerk sy bestaan dank aan sy verbondenheid aan en gemeenskap met die lewende Heer – met 'n lewende Persoon dus – is die kerk eerder 'n dinamiese **gebeurtenis** as 'n statiese feit. Daarom is ons, alhoewel dit heeltemal geyk geraak het, waarskynlik onverstandig wanneer ons na die 'eienskappe' van die kerk verwys. Dit laat so die vermoede ontstaan dat daar gedink word aan 'n saak wat vasstaan en reeds vaste en onwankelbare kontoere verkry het – na 'n saak wat onveranderlik is. Dit sou veel verstandiger wees om aan die kerk te dink as iets wat **word** – iets wat word **binne** die gemeenskap met die Here.

Hierdie waarheid tree miskien selfs nog duideliker aan die lig wanneer na die **katolisiteit** of algemeenheid van die kerk gekyk word. Die katolisiteit van die kerk het niks te make met sy uitbreiding oor die hele aarde nie. Die kerk is katoliek, omdat Christus die Here vir almal is. Die katolisiteit moet dus nie kwantitatief, met verwysing na geografiese uitgebreidheid verstaan word nie, maar kwalitatief, verankerd in die Here self. Dit gaan om 'n geestelike werklikheid. Die kerk is nie internasionaal nie, maar katoliek. Dit gryp nie oor grense heen nie – dit gaan bókant grense uit. Dit hef nie die verskille van ras, taal, kultuur, staat of volk op nie. Dit is gemeenskap, **ten spyte** van grense.

Die implikasie hiervan is dat kerke van verskillende kulturele agtergrond, verskillende volkskerke dus, rustig langs mekaar kan bestaan. Maar dan moet hulle nie geïsoleerd van mekaar bestaan nie. Die katolisiteit moet sigbaar aan die lig tree, dit moet **word,** in die gemeenskap met **mekaar**. Weer eens en ten owervloede- dit ook net op grond van en in gemeenskap met die Here self. Van hieruit word (Van Niftrik 1961: 275) se uitspraak dat die katolisiteit van die kerk sy fondament in die gemeenskap van die nagmaal vind, begryplik en ter sake.

8. FINALE GEVOLGTREKKING

Dit behoort duidelik te wees dat die werkwyse wat hier gevolg is, baie moontlikhede inhou tot verrassende nuwe insigte in die struktuur van die kerk en die wyse waarop die kerk homself in die wêreld moet orden. Wat aan die lig tree, is veral die wesenlik dinamiese aard van die kerk. Dit word duidelik dat die kerk steeds in wording is – binne die raamwerk van die gemeenskap met die lewende Heer. Dit beteken dat die predikate wat tradisioneel aan die kerk geheg word, nie as statiese synskategorieë verstaan moet word nie, maar as dinamiese *Geschichtlichkeit*. Die kerk, wat sy *raison d'etre* in die Here Jesus Christus vind, is met sy Here op die pad om, tot eer van die Here, kerk te word.

Verstarring, gearriveerdheid, selfvoldaanheid en onbuigsaamheid is dus uit. Die kerk sal steeds op pad wees – nie net op sy weg deur die wêreld nie – maar ook op pad na sy eie identiteit, 'n identiteit wat hy reeds het, as gawe van sy Heer, maar wat steeds moet realiseer.

Dit is waarskynlik ook nie so 'n rewolusionêre standpunt as wat met die eerste oogopslag mag blyk nie. Dit kom baie naby aan wat die Reformatoriese vadere bedoel het met die formule: *Ecclesia reformata semper rormandum est:* Geen stilstand, geen triomfalisme, maar steeds aan die beweeg in die gemeenskap van die Here.

Literatuurverwysings

BARTH, K 1953. *Kirchliche Dogmatik*, IV/1. Zürich: EVZ.

BONHOEFFER, D 1972. *Het wezen van de kerk: Saamgestel deur Otto Dudzus*. Baarn: Ten Have.

BULTMANN, R 1958. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.

BURI, LOCHMAN & OTT 1973. *Dogmatik in Dialog, 1. Teil: Die Kirche und die letzten Dinge*. Gütersloher: Verlagshaus Gerd Mohn.

CALVIN, J 1981. *Institutes of the Christian Religon*. Transl by H Beveridge. Grand Rapids: Eerdmans.

DENZINGER – SCHÖNMETZER 1973. *Enchiridion Symbolarum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Editio XXXV. Herder.

ENGELBRECHT, BJ 1978. *Teologie in die kerk*. Pretoria: HAUM.

HEYNS, JA 1977. *Die kerk*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

JONKER, WD sa. Aandag vir die kerk, in *Die stryd om die kerk: Die evangelis*. Potchefstroom.

KÄSEMANN, E 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd 1. Göttingen: Vandenhoeck.

KELLY, JND 1968. Early Christian doctrines. London: Black.

KERKBOEK VAN DIE NEDERDUITSCH HERVORMDE KERK VAN AFRIKA 1958. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

KRAUS, H-J 1975. *Reich Gottes: Reich der Freiheit*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

KÜNG, H 1978. *The Church*. London: Search.

MELANCHTON P [1559] 1953. *Melanchtons Werke.* Hrsg von R Stupperich, Bd 11, 2.
MINNEAR, PS 1960. *Images of the church in the New Testament.* Philadelphia: Westminster.
MINNEAR, PS sa. Idea of Church, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible.* Stuttgart: Kreuz.
OTT, H 1981. *Die Antword des Glaubens.* Stuttgart: Kreuz.
SCHILLEBEECKX, E 1972. *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken.* Bloemendaal: Nelissen.
VAN NIFTRIK, GC 1961. *Kleine Dogmatiek.* Nijkerk: Callenbach.
WEBER, O 1964. *Grundlagen der Dogmatik.* Neukirchen: Neukirchener Verlag.
VISSER 'T HOOFT, WA sa. *Leren leven met de Oecumene.* Nijkerk: Callenbach.