
Die Corpus Christianum in die Middeleeue

S J Botha

Departement Kerkgeskiedenis en Kerkreg (Afd A)

Universiteit van Pretoria

Abstract

The Corpus Christianum in the Middle Ages

The origin and development of the idea of Christianity as a single society in the Roman Empire under the leadership of the state or emperor and the Church or pope is investigated. The idea developed differently in the East and the West. In the East it developed into Caesaropapism and in the West, although linked to a notion of theocracy, it developed into ecclesiocracy or papalcracy: both being caricatures.

1. INLEIDING

Die begrip *Corpus Christianum* is nie Middeleeus nie, maar het sedert die einde van die negentiende eeu, en ook nie sonder kontrovers nie, in gebruik gekom om die heersende Middeleeuse opvatting oor die gemeenskap uit te druk (Köhler 1981:201-216). Die uitdrukking het sy oorsprong by K Rieker wat volgens Heckel (1957:1871-1873) berus op 'n "misverstandene Übersetzung von Martin Luther gebrauchten Ausdrucks" christeliker Körper'. Nóg aan die kontrovers nóg aan die 'misverstandene Übersetzung' rondom die begrip *Corpus Christianum* word in hierdie studie verdere aandag gegee. Hier word daarvan uitgegaan dat die begrip wel uitdrukking gee aan die 'mittelalterliche Gesellschaftsverfassung' (Heckel 1957:1871) wat ingehou het dat die Christenheid as een ondeelbare gemeenskap gesien is wat teenoor Jode, Mohammedane en heidene gestaan het. Dit is gebou op die onderskeid tussen gedooptes (*fideles*) en ongedooptes (*infideles*).

Die volgende omskrywing van Heckel (1957:1871) word as inhoud van die begrip aanvaar:

Die Christenheit (congregatio fedelium) ist ein corpus mysticum, das unter dem unzichtbaren Haupte Christus von zwei ihm dienenden obersten irdischen Häuptern, von dem Papst und von dem Kaiser, regiert wird. Als solches bildet es eine Rechtseinheit von zugleich geistlichem un weltliche Gepräge (ecclesia universalis + politia oder respublica christiana) auf der Grundlage des kanonischen und zivilen Rechts, d h des ius utrumque.

Dwarsdeur die Middeleeue het die opvatting van 'n eenheidsgemeenskap feitlik onbevreemde bly voortbestaan en dit was eers teen die einde van die tydperk dat die konsiliêre beweging die idee van 'n meer federalisties-geordende gemeenskap na vore gebring het (Pont 1985:429). Hoewel die idee van 'n eenheidsgemeenskap nie bevreemde is nie, was daar feitlik voortdurend binne die gemeenskap spanning en stryd en dan nie om die eenheidsidee tot niet te maak nie, maar wel oor aan wie die leiding en gesag oor die eenheidsgemeenskap toegekom het: die kerk of die staat (owerheid) of anders en beter gesê, die pous of die keiser? In die konflik hier pous en keiser nie teenoor mekaar gestaan as verteenwoordigers van twee afsonderlike gemeenskappe nie, maar bloot as twee gesagdraers binne dieselfde gemeenskap. Figgis (1960:57) stel dit so:

The medieval struggles between Popes and Emperors are wrongly regarded as a conflict between Church and State, if by that is meant the relations between two societies.

The medieval mind, whether clerical or anti-clerical, envisaged the struggle as one between different officers of the same society never between two separate bodies

Dit lê presies in lyn met Heckel se omskrywing dat pous en keiser as instrumente dien in die hand van Christus, die hoof van die Christenheid as eenheidsgemeenskap, om hierdie gemeenskap te regeer. In hierdie studie word verder aandag gegee aan die ontstaan en ontwikkeling van die idee van 'n eenheidsgemeenskap en hoe dit vorm en gestalte aangeneem het in sowel die Oos- as Wes-Romeinse Ryk en die opvolgende ryke tot aan die einde van die Middeleeue.

2. DIE ONTSTAAN VAN DIE IDEE

Dit word algemeen aanvaar dat die idee sedert Keiser Konstantyn (oorlede 337 n C) na vore gekom het en gaandeweg sterker ontplooi het. Dit was immers Konstantyn en sy opvolgers wat die Christelike kerk uit sy vervolgte situasie bevry het, die Christendom tot staatsgodsdienst verhef het en die Romeinse Ryk tot 'n 'Christelike staat' omvorm het (Berkhof 1946:8; Fisher 1979:113-119; Bakhuizen van den Brink & Lindeboom 1946:111). Vóór die twee toleransie-edikte van Galerius in 311 n C en van Konstantyn en Licinius te Milaan in 313 n C was so 'n eenheidsband tussen kerk en staat totaal ondenkbaar. Trouens slegs enkele jare tevore nog het onder keiser Diocletianus van die wreedste en ongenadigste vervolgings ooit teen die Christendom plaasgevind (Berkhof 1950:64). Ondanks ondraaglike martelinge het die oorgrote meerderheid vervolgte Christene met bewonderenswaardige geloofsmoed volhard, sodat selfs die opvolgers die vrugtelosheid van vervolging teen die Christene besef het (Berkhof 1950:64; Bak-

huizen van den Brink & Lindeboom 1946:109-111; Comby 1985: 44-46). Juis die volhardende geloofsmoed van die Christene het die indruk laat posvat dat die kerk onoorwinlik was. Die gebeure van 311 en 313 het vir beide die Christelike kerk en die tot-nog-toe heidense staat 'n radikale omwenteling ingehou en was ongetwyfeld van wêreld-historiese betekenis. Aan die kerk wat tot op daardie stadium nooit werklike vryheid gehad het nie, is nou nie alleen onbeperkte vryheid toegestaan nie, maar selfs eiendomme wat tevore van die kerk gekonfiskeer is, is teruggegee of die kerk is gekompenseer (Berkhof 1950:64). Weldra het die vryheid begunstiging geword, veral toe Konstantyn vanaf 324 alleenheerser van die Romeinse Ryk geword het en uiteindelik het die proklamasie tot staatskerk in 380 onder keiser Theodosius die Grote gekom. Berkhof (1950:64) beskryf hierdie radikale omkeer so:

Van nu af gaat de staat in de onoverwinbare kerk de garant voor zijn eigen bestaan zoeken. De ontwikkeling is niet meer tegen te houden; het loopt op de staatskerk uit. De omkeer is plotseling maar logisch. Als de tegenstander te machtig is om vernietig te worden maakt men hem tot vriend.

Vir die kerk het hierdie omwenteling 'n totaal nuwe situasie gebring waarop die kerk nie werklik voorberei was nie en waaroor daar in die kerk nog nie werklik nagedink is nie (Bakhuizen van den Brink & Lindeboom 1946:114). Die kerk se aanspraak op die absoluutheid van die Christelike geloof het maklik die afleiding tot gevolg gehad dat nie berus sou kan word in vryheid sonder meer nie. Daarom dat die kerk hom die begunstiging ook laat welgeval het.

Volgens Berkhof is die gedagte van 'n Christelike staat van Konstantyn self afkomstig, maar dan moet terselfdertyd in gedagte gehou word 'dat Constantijn zodoende slechts de oude romeinsche verhouding van staat en religie op verchristelike wijze voortzette' (Berkhof 1946:9). Om enkele opmerkings oor die verhouding van staat en religie te maak in die voor-Christelike era van die Romeinse Ryk moet begin word by die Romein se siening van godsdiens. Vir die Romein was godsdiens nie in die eerste plek geloof nie, maar daad waarin die kultus met die offer as daad die oorheersende plek inneem. Die beginsel wat geld het in die verhouding tussen die godheid en die mens, is uitgedruk in die formule *do ut des* wat vertaal kan word: 'ek gee sodat u in ruil aan my kan gee' (Berkhof 1946:11). Die doel van hierdie prinsiep was dat die gemeenskap daaruit voorspoed, welvaart, vrede en mag sou bekom en juis daarom was godsdiens 'n staatsaangeleentheid. Om vir die welvaart van die staat te sorg moes die regeerders daarom sorg dat die nodige offers beskikbaar was en gebring word om die gode gunstig te stem. Beoefening van godsdiens is dan gesien as die eerste en ver-

naamste plig wat van elke burger verwag kan word. Die opvatting was dat solank die burgers hulle godsdienstige offerplig nagekom het, het hulle daarmee hulle eerste burgerplig nagekom wat kon verseker dat die gode ook hulle kant sou bring (Berkhof 1946:12). Die individuele burger kon dan nog sy eie persoonlike voorstellings en rites ten opsigte van sy eie verhouding met 'n god en sy eie verlossing daarop nahou.

Die gemeenskaplike kultiese staatsplig het 'n tweeledige doel gehad naamlik om eerstens die guns van die gode te verkry en tweedens om so 'n onsigbare eenheidsband tussen die burgers te bewerk, sodat die staat sterk gemaak kan word teen ondermyning en aanvalle (Berkhof 1946:12). Mettertyd het by die burgers 'n sterker behoefte ontstaan aan 'n verhouding met 'n bepaalde godheid wat nie deur die staatsgodsdien bevredig kon word nie. Skepsis en agnostisisme het toegeneem of bevrediging is gesoek in 'n godsdienstlose moraal. Andere het wel rus gevind in die Oosterse religiositeit wat die Romeinse Ryk begin binnedring het. Een van die nuwe godsdienstvorme wat 'n grondslag kon vorm vir rykseenheid was die verering van die keiser as 'n goddelike wese. Keiserverering saam met die kultus van die ou staatsgode het gedurende die eerste eeu van die Christelike jaartelling vanselfsprekende burgerplig geword wat die eenheid van die staat moes simboliseer en versterk (Berkhof 1946:15).

In die regeringstyd van die sogenaamde Siriese keisers vanaf 193 tot 235 het daar ook 'n sinkretisme van die verskillende godegestaltes van die verskillende volke ontstaan. Vir 'n tyd lank is die rykseenheid weer op die sinkretisme en keiserverering gebou. Daarna is dit opgevolg deur die idee van 'n enkele god wat die hoogste God, die *Summus Deus*, sou wees. Hierdie idee is onder invloed van die filosofie van Plato deur Romeinse filosowe, soos onder andere Celsus, ontwikkel (Berkhof 1946:17). Onder keiser Aurelianus (270-275) is die son tot hoofgod verklaar en het die inskripsies op die munte wat hy laat slaan het, die volgende selfverklarende woorde gedra: *Soli Invicto* (aan die onoorwinlike son); *Sol Dominus Imperii Romani* (Die son, die heer van die Romeinse Ryk) en *Deo et Domino Nato Augusto* (aan die keiser, die gebore god en heer) (Berkhof 1946:19). Keiser Diocletanus (284-305) het as sterk regeerder nog orde geskep in die ryk op die basis van 'n algemene en amptelike verering van die hoogste god as ryksgod en die keiser as sy verteenwoordiger (Berkhof 1946:29).

Vanweë die eksklusiwiteit van die Christelike Godsgeloof moes dit noodwendig as 'n *Fremdkörper* in so 'n staatsbestel soos dié van die Romeinse Ryk voor 313 beleef word. Veral om twee redes het die Christelike kerk 'n lastige politieke probleem geword: eerstens, hoe meer Christene daar in die ryk gekom het, hoe minder is aan die gode geoffer en hoe groter het die risiko geword dat die gode in toorn kon losbreek oor die Ryk; tweedens het hulle vreemde gewoonte die rykseenheid in gedrang gebring, veral omdat hulle geweier het om deur hulle offer aan die keiser die verlangde bewys te lewer van hulle volstrekte trou aan die ryksgedagte (Berkhof 1946:23). Vanuit die hoek van die Romeinse heersers gesien, was vervolging van die Christene begryplik en tog het algemene vervolging verstommend genoeg lank uitgebly.

Wat nog meer verstommend is, is die feit dat, ten spyte daarvan dat die Christelike geloof in 'n onversoerbare teenstand teenoor die godsdienstige tradisies wat die Romeinse Ryk gedra het gestaan het, die posisie vir die kerk binne slegs enkele jare totaal omgekeer is tot 'n verhouding van vrede en selfs bevoorregting (Berkhof 1946: 31). Berkhof toon aan dat dit nie maar net toegeskryf kan word aan die feit dat keiser Konstantyn 'n Christen geword het nie, maar dat daar wel sake was 'die van de ryks-ideologie uit naar der erkenning in plaats van naar de bestrijding der christelike kerk kon leiden' (Berkhof 1946:31). Aan die begin van die vierde eeu het die mode-idee van die heidene en die gangbare teologiese voorstellings van die Christene opvallende ooreenkomste vertoon. In die loop van die derde eeu het die Romeinse wêreldbeskouing enersyds sinkretisties verbreed en andersyds monoteïsties gesentraliseerd geraak: monoteïsties in die sin dat daar sprake gekom het van een god as die hoogste god, die *Summus Deus*. Binne die Christendom was daar gedurende dieselfde tydperk die ontwikkeling van die teologie van Origenes waarin terme soos dat die Vader die hoogste God was en die Seun 'n Laere wese, die tweede God. Ook die term *Summus Deus* is dikwels deur Origenes se navolgers gebruik (Berkhof 1946:33). Hoewel dit nie noodwendig op toenadering gedui het nie, het daar tog, ondanks die verskille, 'n vervloeiing van grense plaasgevind. Berkhof toon dan aan hoedat hierdie vervloeiing van grense by Konstantyn bestaan het nog voordat hy 'n Christen geword het asook by sy mederegent Licinius wat nie 'n Christen geword het nie (Berkhof 1946:35-36). Dit was waarskynlik ook die geval met hulle ander mederegent Galerius wat 'n onversoerlike vyand van die Christene was. Uit beide die edik wat Galerius in 311 op sy sterfbed uitgevaardig het en waarin hy aan die Christene vryheid toegesê het asook die edik van Milaan van 313 van die hand van Konstantyn en Licinius, kan duidelik afgelei word dat uitgegaan is van die besef dat die realiteit van die God van die Christene nie langer ontken kon word nie (Berkhof 1946:40). Die God van die Christene is sodoende wel van staatsweë erken en daar is selfs na Hom as die *Summus Deus* verwys. Die bedoeling was egter duidelik om die God van die Christene ook teenoor die Romeinse staat goedgesind te kry (Berkhof 1946:36-40). Daarmee is Hy tog maar as een van die staatsgode gesien.

Die oplossing, soos wat dit in beide die edikte na vore kom, was duidelik 'n verleenheidsoplossing omdat dit nooit vir die eksklusiewe Christendom aanvaarbaar sou kon wees nie. Die oplossing sou in 'n ander rigting gesoek moes word en Berkhof noem drie moontlikhede (Berkhof 1946:40):

- * Die staat word volledig neutraal deur elke ideologie prys te gee en totale vryheid van godsdiens toe te laat.

- * Die staat grond hom op 'n Christelike ideologie waar die kerk in die openbare lewe die plek van die Romeinse staatsgodsdien inneem (staatskerk).
- * Die kerk neem die inisiatief en omvorm die staatslewe na die eise van die evangelie (teokrasie).

Daar is al getrag om vanuit Konstantyn se woorde en daede aan te toon dat elkeen van hierdie drie moontlikhede op hom van toepassing kan wees. Dit is moontlik om twee fases in Konstantyn se godsdienpolitiek te onderskei, naamlik 'n vrye kerk in 'n neutrale staat en 'n staatskerk in 'n Christelike staat. Dit is egter ook moontlik om aan te toon dat hierdie twee fases van die begin af ineengevloei het (Berkhof 1946:41). Konstantyn se optrede is egter alleen te verstaan en te verklaar as die hart van sy eie geloof begryp word en dit het steeds berus op die *do ut des*-beginsel van die egte Romein. Dit beteken nie dat Konstantyn bekering tot die God van die kerk gehuigel het nie. Dit hoef nie betwyfel te word dat Konstantyn inderdaad 'n Christen geword het en dat hy uit opregtheid en met roepingsbewustheid gehandel en sy amp as keiser vervul het nie. Deur die standvastigheid van die Christene tydens die vurige vervolging onder Diocletianus, het hy oortuig geraak daarvan dat die God van die Christene die ware God was en nie die ou staatsgode nie en dat alleen Hy oor beloning en straf beskik het. As hy dit dan met hierdie God waag in sy stryd teen Maxentiüs en hy behaal die oorwinning, bevestig dit sy geloof. Hy het gedoen wat God verlang het deur die kruis op sy soldate se skilde te laat aanbring en God het gunstig geantwoord: *Do ut des!* Van toe af was dit vir hom uitgemaak: nie die ou staatsgode nie maar die God van die kerk was die enigste god, dus ook die *Summus Deus*. Hy het homself as werktuig in die hand van hierdie God gesien wat die teenstanders van hierdie God moes beveg en sy diens in ere moes herstel sodat dan volgens die *do ut des*-beginsel die vrede in die Romeinse Ryk herstel sou word (Berkhof 1946:41-45). Baines moet daarom gelyk gegee word as hy soos volg konkludeer:

The emperor has definitely identified himself with Christianity, with the Christian Church and the Christian creed. Further, here is a sovereign with the conviction of a personal mission entrusted to him by the Christian God — a mission which imposes duties; it is a charge which he cannot escape, if he would. In the third place, in Constantine's thought the prosperity of the Roman state is intimately, one may, I think, say necessarily, linked to the cause of unity within the Catholic Church.

(Baines 1972:29)

Vanuit hierdie beginsel het Konstantyn sy godsdienstopolitiek bedryf. Hoewel aanvaar kan word dat hy van die begin af ten gunste van 'n Christelike staatsgodsdien was, was hy verstandig en diplomaties genoeg om soiets nie deur dwangmaatreëls tot stand te bring nie.

Enersyds het hy die titel Pontifex Maximus behou, terwyl andersyds die keiserverering afgeskaf is. Staatsuitinge was neutraal en tog het Konstantyn die kerk orals waar hy kon, begunstig — veral na 324 n C. Hy het homself as van God geroepe beskou om die heidene langsaam vir die kerk te wen. By geleentheid het hy aan 'n groep biskoppe gese: 'Julle is biskoppe oor die kerkvolk; ek is deur God om dit so te stel, aangestel as biskop oor die heidene' (Berkhof 1946:45).

Heelwaarskynlik was Konstantyn aanvanklik ten gunste van 'n kerk wat slegs in gebondenheid aan die evangelie sy eie sake kon reël. Daarom het hy in die jare direk na 313 alleen noodgedwonge by interne kerklike aangeleenthede betrokke geraak. Dit was byvoorbeeld slegs vanweë die voortdurende aandrang van die Donatiste dat hy hom ingelaat het met die stryd in die kerk in Noord-Afrika. Vir hom het dit ook op 'n teleurstelling uitgeloop omdat hy die konflik nie kon beredder nie (Berkhof 1946:53-54). Na 324, toe hy alleenheerser geword het, het die situasie verander veral toe hy by die Ariaanse stryd in die kerk betrokke geraak het. Hy het hom geroepe geag om by die stryd betrokke te raak omdat hierdie stryd die eenheid van die kerk en sodoende van die Ryk bedreig het en dit die toorn van God sou verwek (Berkhof 1946:55-56). Met die oog op die herstel van die eensgesindheid in die kerk gryp hy dan dieper in die kerksake in en roep 'n konsilie van die hele kerk te Nicea byeen. Die gedagte van 'n konsilie was 'n uitvindsel van die keiser om eensgesindheid te bewerk en die kerk te sentraliseer. Hy gaan dan nog verder as hy op die konsilie self aandrang dat sy formule dat die Seun *homo-ousios* met die Vader was, aanvaar moet word. Hoewel baie onseker, wil die tradisie dat hierdie formule deur Konstantyn se vertroueling biskop Hosius van Cordoba aan die hand gedoen is. Berkhof sê van hierdie formule:

Letterlijk betekent dit: 'van hetzelfde wezen', zoodat de Vader en de Zoon dus tezamen maar een wezen sijn. Dat leerde toen nog bijna niemand. Ook Alexander was nog wel zooveel Origenist, dat hij in den Vader en den Zoon twee wezens zag, sijn't ook van gelijke rang en ten nauwste verbonden. Pas Athanasius, Alexanders opvolger, vond — maar toch ook pas na 350 — zijn eigen opvatting in het homo ousios van Nicea terug. Maar voorshands beteekende deze met opzet onbegrijpelijke, door den keizer opgelegde formule het doodloopen van den strijd om de waarheid, terwille van een om politieke redenen geeischte eensgezindheid.

(Berkhof 1946:57; vgl ook Baines 1972:21)

Hoewel toegegee moet word dat die hele stryd rondom die leer vir die kerk uiteindelik wel 'n gelukkige einde gehad het en die *homo-ousios* formule tog 'n belangrike rol gespeel het, is die pad hier gebaan vir die steurende ingrype van die keiser in kerksake met die oog op die keiserlike eensgesindheidspolitiek. Dit het ook duidelik geword dat Konstantyn in lyn met die ou Romeinse gedagte, die kerk gesien het as die gemeenskap wat God volgens die korrekte kultus moes vereer. Sake wat nie die kultus geraak het nie, het hy as beuselagtig beskou (Berkhof 1946:57). Hy het dit as sy roeping beskou om die kerk tot kultiese eensgesindheid terug te bring, juis omdat dit die fondament van die rykseenheid moes vorm. Daarom was hy reeds in die Donatistekonflik bereid tot drastiese maatreëls.

Tussen 312 en 337 is die fundamente gelê van 'n eenheidsgemeenskap waarin kerk en staat so nou aan mekaar verweef geraak het dat daarvan gesê moes word dat dit in der waarheid slegs een gemeenskap was waarin botsing tussen kerk en staat, of miskien beter tussen pous en keiser, alleen maar die botsing was tussen twee funksionaris van dieselfde gemeenskap. Vir baie eeue was die eenheidsgemeenskap met die Christendom as bindingsmeganisme die vanselfsprekende praktyk, of wanneer dit in praktyk onuitvoerbaar was, minstens die ideaal waarna gestrewe is. Dit was eers teen die einde van die Middeleeue dat hierin 'n wesenlike verandering gekom het en die eenheidsopvatting verander het. Hiertoe het die Kerkhervorming geen geringe bydrae gemaak nie (Pont 1985:430).

3. DIE IDEE ONTWIKKEL VERSKILLEND IN DIE OOSTE EN DIE WESTE

Hoewel keiser Konstantyn die groot dryfkrag was in die fondamentlegging van die idee van die eenheidsgemeenskap, het hy nie totaal alleen, sonder die aktiewe samewerking en instemming van die kerk, gehandel nie. Die kerk het maar alte graag en alte dankbaar gebruik gemaak van die nuwe situasie en het alles in sy vermoë gedoen om die keiser se wil en wense tegemoet te kom. Uiteindelik het die idee in die kerk in die Ooste anders ontplooi as in die kerk in die Weste, veral vanweë die verskil in reaksie van die kant van die kerk in die Ooste en die kerk in die Weste. Vir die kerk in die Ooste het dit uitloop op volledige Caeseropapisme, terwyl in die kerk in die Weste 'n besef van teokrasie na vore gekom en gaandeweg ontwikkel het.

Gedryf deur persoonlike hoogmoed, gemeng met militêre en godsdienstige oorwegings, wou Konstantyn ook soos Romulus en Alexander 'n eie hoofstad bou. Konstantyn het 'n hoofstad gevisualiseer wat Christelik sou wees en van waar die een groot Christelike wêreld regeer sou kon word. Konstantyn se keuse was om Bizantium aan die Bosphorus te herbeplan en te herbou. Op 11 Mei 330 was die bouwerk afgehandel en is die stad herdoop tot Konstantinopel, die nuwe hoofstad van die Romeinse Ryk. Behalwe sy ideaal om dit 'n Christelike stad te maak, het Konstantyn Latyn as taal van

die stad in vooruitsig gestel. Vir baie jare het die stad wel Christelik gebly, maar dit het redelik gou opgehou om Latynse stad te wees en het Grieks geword (Fischer 1979: 116-117; Van Wyk & Spies 1986:14).

Hierdie verskuiwing van die hoofstad van die Romeinse Ryk was die begin van 'n nuwe era waarin die Griekse en Romeinse wêreld gaandeweg uit mekaar gedryf het, totdat daar uiteindelik nie meer sprake was van enige eenheid nie. Dit het ook daartoe gelei dat redes ontwikkel het wat inherent aan kerk en teologie in die Ooste was. Dit het weer die gevolg gehad dat die idee van die Christendom as 'n eenheidsgemeenskap in die Ooste totaal verskillend ontwikkel het as in die Weste.

As gevolg van die keiser se direkte teenwoordigheid in die Ooste en as gevolg van vleiende lofredes van kerkleiers soos Lactantius en veral Eusebius van Caesarea op Konstantyn, het 'n gees en gesindheid vaardig geword wat die idee van die staatskerk en die Christendom as eenheidsgemeenskap feitlik vanselfsprekend laat ontplooi het tot Caesaropapisme of Bizantisme waar die kerk volledig aan die keiser as hoof van die eenheidsgemeenskap onderworpe is, maar dan weer in ruil daarvoor van die keiser 'n hoë en vername posisie ontvang het (Berkhof 1950:66).

Die basis vir hierdie ontwikkeling in die Ooste wat dwarsdeur die Middeleeue en selfs daarna daar die heersende gebly het, is ook gelê in die vierde eeu tydens die regeringstyd van Konstantyn en sy opvolgers. Dit moet egter in gedagte gehou word dat waar Konstantyn nog gematigd en met wysheid opgetree het, het sy opvolgers, aanvanklik sy drie seuns, minder bedagsaam en selfs deur dwangmaatreëls opgetree. Teen die tyd dat keiser Theodosius die Grote in 380 die Christelike godsdiens formeel tot staatsgodsdiens verklaar het, het dit reeds lankal as sodanig gefunksioneer.

Die instemming en samewerking van die kerk in die Ooste met die optredes van die keisers het veral in drie opsigte duidelik na vore gekom. Eerstens: die kerk se dankbare en selfs entoesiastiese aanvaarding van die intolerante houding van die keisers teenoor heidene en selfs kettere (Berkhof 1946:64-70). Tweedens is die inmenging van staatskant in kerklike sake as feitlik vanselfsprekend aanvaar (Berkhof 1946:71-73). Trouens, die Donatiste het reeds in die tyd van Konstantyn, deur hulle voortdurende versoeke aan hom om die stryd te besleg, die pad gebaan vir inmenging van die keiser in kerksake, uiteindelik selfs tot in leerkwessies. Hiervan is die ingrype van Konstantyn op die konsilie van Nicea (325) en keiser Zeno se uitreiking van die Henotikon (425) sprekende voorbeelde (vgl Bakuizen van der Brink 1946:126, 147).

Derdens was daar die voortdurende kerklike seën wat oor die keiser uitgespreek is. Tot hierdie houding van die kerk het die lofsange van Lactantius en Eusebius van Caesarea 'n belangrike bydrae gelewer. Hoewel hulle dit oor Konstantyn as persoon gehad het, het die bewondering baie vinnig aan die amp van die Christen-keiser as

sodanig vasgehaak. Hoewel Konstantyn die radikale stap geneem het om die keiserkultus af te skaf, was die kerk so dankbaar teenoor hom vir die lewensruimte wat na 313 moontlik geword het, dat aan hom 'messiaanse' betekenis toegedig is. Die uitspraak is selfs gemaak dat Konstantyn die goddelike oorwinning, wat met Christus se koms in beginsel gegee is, verwerklik het. Die gevolg was dat in die Ooste die keisers gesien is as persone wat verhewe was bo kritiek van die kant van die kerk. Vir die kerk het dit die voordeel ingehou dat aan die kerk en veral aan die kerkleiers 'n verneme en hoë posisie deur die keiser toegeken is (Berkhof 1946:73-79).

Vir die meer as duisend jaar wat die Romeinse Ryk of Bizantynse Ryk in die Ooste bly voortbestaan het, hoewel later beperk tot 'n klein gebied (Comby 1985:116) het die Caeseropapisme onbevroegte bly bestaan. Trouens, die ondergang van die Bizantynse Ryk het nie die einde van hierdie idee beteken nie en dit is byvoorbeeld in Rusland net so van toepassing gemaak op die Tzaar (Berkhof 1946:78-79).

Dit is nogal 'n vraag waarom die Oosterse kerk die Caeseropapisme so sonder weerstand aanvaar het. Berkhof noem onder andere die volgende redes:

- * Die houding wat die Oosterse kerk ingeneem het ten opsigte van die teologiese vrae waarmee die kerk deur die Ariaanse stryd gekonfronteer was. Die Oosterse teoloë het nooit heeltemal losgekrom van die grootse filosofies-teologiese sisteem van Origenes nie. Hoewel hulle uiteindelik oor die algemeen die *homo-ousios* formule aanvaar het, het hulle dit gedoen in die sin van *homo-ousios* waaruit dit blyk dat hulle tog maar bly uitgaan het van 'n substansiële verskil tussen die Vader en die Seun. Vandaar ook dat die *filioque* nooit in die Oosterse kerk aanvaar is nie (Berkhof 1946:146-148).
- * Die bepaalde Oosterse mentaliteit wat weer die teologiese houding ten grondslag lê, naamlik misties en spekulatief (Berkhof 1946:150-151).
- * Elke Ariaanse of semi-Ariaanse teologie het kragtens sy aard 'n neiging tot die Caeseropapisme of Bizantisme (Berkhof 1946:153-154).

Hierby sou dan sekerlik nog gevoeg kan word dat die keiser deur sy teenwoordigheid in die Ooste, direkte invloed in die kerk kon hê en ook makliker by kerklike aangeleenthede betrokke kon raak.

Die gevolg van die Caeseropapisme was dat die Oosterse kerk gaandeweg gestagneer het en sy aanvanklike leiersposisie moes afgee aan die Westerse kerk. In die Westerse kerk het 'n ander ontplooiing van die idee van die eenheidsgemeenskap na vore gekom. Berkhof beskryf dit as 'n besef van teokrasie. Hy waarsku egter dat die

begrip 'teokrasie', wat letterlik Godsregering beteken, nie heeltemal toepaslik is vir die idee wat in die vierde eeu wel bestaan het nie. Daarom gebruik hy 'n ietwat gewysigde begrip naamlik 'het theocratisch besef' en onderskei daarin twee elemente wat hy so beskryf:

Ten eerste de overtuiging, dat de overheid ook in haar ambtelik handelen gebonden is aan het Woord Gods, in 't bijzonder aan de geboden Gods voor het menschelijk gedrag en samenleven (b.v de tien geboden). Ten tweede de overtuiging dat de kerk de roeping heeft, om de daden der overheid kritisch aan dit Woord te meten en de overheid by afwijking ervan, profetisch aan dit Woord te herinneren.

(Berkhof 1946:109)

Hoewel iets van hierdie teokratiese besef selfs by Konstantyn aantoonbaar is, is dit totaal oorwoeker deur die ou Romeinse *do ut-des*-beginsel. Eers in die jare tussen die sinode van Milaan (355) en die dood van keiser Konstantius (361) het die gedagte werklik tot ontwaking gekom en by Ambrosius tot groter rypheid gekom (Berkhof 1946:110). Dit was veral biskop Lucifer van Cagliari wat op die sinode van Milaan en daarna op 'n ietwat ruwe en boerse wyse die teokratiese besef in die kerk hoorbaar gemaak het. Dit was veral op die sinode waar hy heftig met Konstantius, wat Ariaans was en wat die kerk in 'n Ariaanse rigting gedwing het, gebots het. Lucifer het ondubbelsonnig vir die standpunt van Athanasius gekies en onverbidlik gestel dat die keiser ook voor alles 'n lid van die kerk is. Hy het daarop gewys dat dit inhou dat hy in al sy persoonlike en amptelike handeling gebonde was aan die norme van die Woord van God. Volgens Berkhof is 'die keiser as kerklid' die kortste formulering van die gedagte van die teokrasie (Berkhof 1946:119).

Lucifer is verder ondersteun deur die beroemde Athanasius wat so standvastig, ondanks alles wat hy moes ly, bly vashou het aan die eenheid van die Vader en die Seun, en deur Hilarius, biskop van Poitiers (Berkhof 1946:123). Ook hulle het teen Konstantius se ingrype in die kerk protes aangeteken en hom vanuit die Skrif gekritiseer. Athanasius het vroeër ook reeds met Konstantyn self gebots (Berkhof 1950:71). Tog het nie een van hulle so skerp soos Lucifer 'vanuit die kerkklidmaatschap des keizers verder reikende gedachten uitgesproken' nie (Berkhof 1946:124).

Dit is egter veral by Ambrosius (339-397), biskop van Milaan, waar 'n sterk ontwikkelde besef van die teokrasie aangetref word. Net soos Lucifer het Ambrosius ook sy profeties-kritiese funksie teenoor die keiser begrond in die feit dat die keiser as

lid van die kerk aan God se Woord onderworpe was. By Ambrosius het dit sover gegaan dat die keiser aan die norme van die Woord van God gebonde was, ook wanneer hy op die terrein buite die kerk 'die suiwer politieke' beweeg het (Berkhof 1946:132; De Graaf 1964:13-24). Dit het meerdere male vir Ambrosius tot botsing met die keiser gelei, waarvan die skerpste was rondom die sogenaamde bloedbad van 390 te Tessalonika (vgl Berkhof 1946:139). In die konflik wat gevolg het met keiser Theodosius die Grote, het Ambrosius onverbiddelik van die keiser skuldbelydenis geëis en dit oor 'n saak wat gedurende die tyd beoordeel is as 'n suiwer politieke aangeleentheid. Dit was iets ongehoords nuut dat gewaag is om in God se naam profeties teen die owerheid te getuig.

Ambrosius het ongetwyfeld die teokratiese visie oor die amp van die owerheid in praktyk gebring. Dit was ook juis hierdie teokratiese besef wat aanleiding gegee het tot die tradisie waarvan die pouse in die Middeleeue die draers was, te wete die stryd om die vryheid van die kerk, maar ook dat die owerheid, onder die gesag van die kerk te laat buig. Die teokratiese ideaal het wel die stukrag van die Middeleeuse eenheidskultuur geword, maar ongelukkig het dit toe verword tot 'n karikatuur van die suiwer ideaal en het dit nie om die regering van God of Christus gegaan nie, maar om die opperheerskappy van die pous, ook op politieke gebied (Berkhof 1946:142).

Op hierdie punt is dit onafwendbaar om ook die gedagtes van die grootste teoloog van die destydse Westerse kerk, Aurelius Augustinus (354-430), oor die teokratiese besef weer te gee. Anders as Ambrosius wat nooit 'n bepaalde teorie oor die amp van die owerheid uitgewerk het nie, het Augustinus wel daaraan aandag gegee (Berkhof 1946:143; Bainton 1967:145-156). Berkhof stel dat Augustinus die man is, meer as enigiemand anders, aan wie dit te danke is dat die teokratiese besef, tenspyte van magte tot die teendeel, behoue gebly het om in die Middeleeue verder te ontwikkel (Berkhof 1946:57). Onwillekeurig word hier gedink aan Augustinus se beroemde werk *De Civitate Dei*. Merkwaardig genoeg is die formulerings van die teokratiese besef nie volop in die werk nie. Hoewel skaars, is daar tog gewigte formuleringe wat geweldige invloed gehad het (Berkhof 1946:158). Enkeles kan genoem word:

- * In die laaste hoofstukke van die vyfde boek stel hy dat 'n ware keiser, 'n *imperator felix*, een is wat besef dat hy voor God nederig en ootmoedig moet staan omdat hy self 'n sondige mens is. Omdat hy God moet liefhê, doen hy niks uit eersug nie maar stel hy sy mag in diens van van God.
- * Hy het grondig afgereken met die verchristelike vorm van die *do ut des*-beginsel.
- * In die negentiende boek betoog hy dat 'n staat slegs 'n ware staat is, as God ontvang wat Hom toekom. Alleen daar, in die 'ware staat', kan in die onderlinge verhoudinge ware harmonie heers.

- * Waar geregtigheid ontbreek, word deugde soos vrede, geregtigheid, gehoorsaamheid en vryheid slegs karikature (Berkhof 1946:157-160; Berkhof 1950:87-88).

Hierdie werk van Augustinus het die basis voorsien vir die ontwikkeling van 'n Christelike politieke filosofie waarmee die ontwikkeling van koninklike, keiserlike en pouslike mag en gesag geregverdig kon word (Van Wyk & Spies 1986:57; Sizoo 1957:306-317).

In die Middeleeue is die kerk deur die pousdom direk gesien as die Godstaat, terwyl die sekulêre wêreld die aardse staat was. Daaruit is dan die afleiding gemaak dat die gesag van die priesterdom hoër was as dié van die leke en dat die kerk daarom ook die bevoegdheid gehad het om in sekulêre aangeleenthede in te gryp. As Berkhof die redes oorweeg waarom in die Weste die eenheidsideaal anders ontplooi het as in die Ooste, dan noem hy die volgende:

- * Die Weste het nie die invloed ondergaan van die filosofies-teologiese sisteem van Origenes nie en het aanvanklik maar min belangstelling gehad vir die spekulatiewe vrae rondom die Godheid van Christus. Dit het wel verander toe Athanasius teen 340 vanweë Konstantius se terreurpolitiek teen hom na Rome moes vlug. In die Weste is byna sonder uitsondering Athanasius se kant gekies. Dit het die konsekwensie gehad dat teen die keiser gekies is en sodoende gebreek is met die Caesero-papistiese houding van die Oosterse kerk (Berkhof 1946:149).
- * Teenoor die Oosterse mistiese en spekulatiewe mentaliteit, was die Weste se mentaliteit prakties en aktief wat ook tot 'n verskillende houding in teologiese kwessies gelei het (Berkhof 1946:151).
- * Die Athanasiaanse en Westerse teologie het kragtens sy aard weer 'n neiging na die teokrasie (Berkhof 1946:153).

Bowendien het die keiser na die verskuiwing van die hoofstad van die Ryk na Konstantinopel nie voortdurende direkte inspraak in kerksake in die Weste gehad nie. Na die val van Rome in 410 en finaal in 476 (Van Wyk & Spies 1986:21-22) het die keiser ook gaandeweg sy politieke mag in die Westerse deel van die Ryk verloor.

Om hierdie paragraaf mee af te sluit kan 'n kort woord van Berkhof (1946:160) aangehaal word: 'In het Bizantinisme dient de kerk het staatsplan. In de theocratie dient de staat Gods heilsplan'. Dit is egter nodig om duidelik te begryp dat daarmee nie gesê word dat in die teokrasie die staat die kerk moet dien nie. Dit is juis in hierdie opsig dat die teokratiese denke in die Middeleeue ontspoor geraak het.

4. WES-EUROPA VERANDER

Waar dit meer as drie eeue geneem het voordat die kerk in die Romeinse Ryk aanvaar is, het dit minder as 'n eeu geneem om talle Christene te oortuig dat die kerk nooit buite die raamwerk van die Ryk sou kon bestaan nie (Comby 1985:116). Daarom was dit nie net vir die heidense Romeine traumaties toe Rome in 476 finaal tot 'n val gekom het nie, maar ook vir Christene. Dit was juis die rede waarom Augustinus sy reeds genoemde *De Civitate Dei* geskryf het, naamlik om die Christene te bemoedig en op die beskuldigings van die heidene te antwoord (Bakhuizen van den Brink & Lindeboom 1946:173-174). Inderdaad het die kerk geensins die geleentheid gekry om in rus en vrede die nuutgevonde vryheid en bevoorregte posisie te geniet nie, want nie alleen het die Ariaanse-stryd feitlik onmiddellik ontbrand en die kerk vir dekades ernstig beroer nie, of die westelike deel van die Romeinse Ryk is in die vyfde eeu deur die invallende Germaanse stamme uit die Noorde en Noord-Ooste van Europa oorrumpel (Fisher 1979:120-138; Bakhuizen van den Brink & Lindeboom 1946:155-165).

Die Germaanse stamme wat in 'n volksverhuising na die gebiede wat hulle oorwin het, verhuis het, het verskillende kompeterende koninkryke opgerig waarvan sommige weer deur ander Germaanse koninkryke omvergewerp is. Die Germaanse konings het egter vir lank nog die skyn probeer wek dat die Romeine steeds regeer het. In naam het hulle nog die keiser in Konstantinopel as opperheerser erken, om sodoende hulle eie regering in die oë van die Romeine aanvaarbaar te maak (Van Wyk & Spies 1986:23). Prakties het die keisers egter geen seggenskap meer gehad in die Wes-Ryk nie. Dit was 'n uiters verwarrende en onrustige tyd en vir die kerk ook gevaarlik.

Afgesien van die oorlogsverwoesting het die kerk nou met die ernstige probleem gesit dat die verskillende Germaanse heersers óf heidene óf Ariaans was. Dit het groot spanning tussen die kerk en die verskillende state veroorsaak en die idee van een Christelike gemeenskap was dus nie prakties uitvoerbaar nie. Teen die sesde eeu het wel 'n verandering begin intree toe koning Clovis van die sterk opkomende Frankiese Ryk 'n katolieke Christen geword het (Comby 1985:120). Die Frankiese kerk het egter, soos ook in ander Germaans beheerde gebiede en in ooreenstemming met die idee van die Ariane, aan die koning ondergeskik gebly (Berkhof 1950:92). Tog is die weg so geopen dat ook ander Germaanse ryke tot die katolieke geloof toegetree het.

Die verwickelinge vanaf die vyfde tot die agste eeu het vir die kerk in besonder en vir Wes-Europa in die algemeen ingrypende veranderinge meegebring. Die kerk het nou die eenheidsband wat met die ondergang van die Wes-Romeinse Ryk verdwyn het, voorsien. Vir die Romeine het die kerk die funksie van die Ryk en die biskop van Rome die funksie van die keiser, oorgeneem. Na die kerk en die biskop van Rome is nou opgesien om ook die Romeinse taal en kultuur te handhaaf en voort te dra (Berkhof 1950:91). Op die wyse het die kerk en die biskop van Rome nuwe aansien en gesag

bekom en ook die funksie van kultuurdraer en handhawer bygekry. Oral het biskoppe en ander kerklike ampsdraers noodgedwonge die werk oorgeneem van die vroeëre funksionaris van die verdwene Ryk (Van Wyk & Spies 1986:59). Dit was egter veral die biskop van Rome wat 'n totaal nuwe rol begin speel het, nie alleen wat kerklike nie, maar ook wat wêreldlike aangeleenthede betref. Reeds so vroeg as die tweede eeu het daar al gedagtes begin posvat in die rigting dat die biskop van Rome iets soos 'n *primus inter pares* was.

Groter aansien en die moontlikheid tot groter regsbesag het met die verskuiwing van die hoofstad na Konstantinopel ook vir hom oopgegaan. In die gemoedere van die platgeslane Romeine het die biskop van Rome gemaklik die plek van die keiser begin inneem. Religieuse motiewe het hier nie werklik 'n groot rol gespeel nie. By die biskop van Rome self het die oortuiging posgevat en gegroei dat hy deur God self geroep word om die hoof van die hele kerk te wees en vanaf die einde van die vyfde eeu is die eksklusiewe titel van *papa* (= vader, pous) aan hom toegeken. Berkhof beskryf hierdie ontwikkeling so: 'Toen de lus tot heerschen bij de hoofdstedelijke bisschop weerklank vond in de gezagsbehoefte der menschen in een verwarde tijd — toen ontstond het pausdom (Berkhof 1950:92).

Die nuwe rol en posisie van die pous sou eenvoudig moes meebring dat in 'n toekomstige verhouding tussen kerk en staat af pous en keiser, die kerk en die pous op opperheerskap aanspraak sou maak sonder dat dit noodwendig op iets soos 'n teokratiese besef gegrond sou wees. Die kerk en pous se posisie het ook verder verstewig vanweë twee ander gebeurtenisse. Eerstens was daar die doelgerigte sendingpogings, veral vanuit die monnikedom wat meebring het dat feitlik die hele Wes-Europa teen die agste eeu gekersten was. Tweedens het die kerstening van die aristokratiese Romeinse senatore-families ook 'n rol gespeel. Dit het die invloed van die klassieke Grieks-Romeinse kultuur in die Westerse kerk laat toeneem en die Christendom nouer verbind aan die tradisies van die Romeinse Ryk. Toe al meer biskoppe vir die kerk uit hierdie kringe na vore getree het, het die kerk onder hulle invloed steeds sterker die beliggaming van klassieke kultuur geword (Van Wyk & Spies 1986:57). Teen die middel van die agste eeu het 'n situasie ontstaan wat in die woorde van Van Wyk & Spies (1986:49) soos volg opgesom kan word:

... it can be argued that the Christian contribution to the development of western society was of greater importance than either the Roman or the Germanic. Roman society, even in its Christian form, was essentially a secular society in which religion was seen as part of the state; medieval society, on the other hand, was formed and shaped by religion.

In die Romeinse Ryk is alle burgers Romeine genoem, ongeag hulle onderskeie nasionaliteite. In die Middeleeuse Europa was al die inwoners Christene, al moet ook 'n groot mate van kunsmatigheid toegegee word.

5. DIE RYK VAN KAREL DIE GROTE

In die loop van die agste eeu het die sterk Frankiese Ryk ontstaan en 'n hoogtepunt bereik onder Karel die Grote (768-814) (vgl Van Wyk & Spies 1986:75-107). Vanaf Kersdag 800 het Karel ook die keiserstitel gedra nadat hy deur pous Leo III in Rome tot sodanige bevoegdheid gekroon is. Hierdie ryk is dan gesien as die opvolger en plaasvervanger van die ou vervalle Wes-Romeinse Ryk (Van Wyk & Spies 1986:86), tog was dit totaal verskillend van die Romeinse Ryk. Karel was wel 'n kragtige keiser wat Wes-Europa tot 'n eenheid gebring het en van 'n gemeenskaplike stempel voorsien het (Berkhof 1950:100-101).

Wat hier ter sake is, is dat die idee van 'n eenheidsgemeenskap weer baie sterk na vore gekom het asook die idee van 'n teokratiese monargie. Reeds met die kroning van Pipyn I in 751 is van pouslike kant, in lyn met Augustinus se opvatting van die regverdige regeerder, die teokratiese besef na vore gestoot en is klem gelê op die pligte, en verantwoordelikhede van die Christelike koning teenoor die kerk (Van Wyk & Spies 1986:89). Onder Karel die Grote het die opvatting wel vrug opgelewer, maar dan tog anders as wat Augustinus bedoel het of as wat die pousdom wou hê. Onder leiding van sy hofteoloog Alcuinus, het Karel sy opvatting van die Christelike koningskap gebou na die voorbeeld van die Ou Testament. Die Oostelike Caeseropapisme het hy beslis verwerp, maar as lidmaat van die kerk is hy wel deur God geroep om die kerk te beskerm en die suiwerheid van die godsdiens te handhaaf. Hoewel hy die pouslike gesag in kerksake erken het, het hy nie die onafhanklikheid van die pous toegegee nie. Sy standpunt oor die verhouding tussen die keiser en die pous binne die een Christelike gemeenskap was dat dit die koning se taak was om die kerk uiterlik met die wapen en innerlik deur handhawing van die katolieke geloof te beskerm, terwyl dit die taak van die pous was om hierdie werk met sy gebede te ondersteun (Van Wyk & Spies 1986:90; Berkhof 1950:100). Sy primêre doel was die heil van sy onderdane en met die oog daarop het hy sy wette gemaak. In sy ryk was ook slegs Christene burgers.

Hoewel hy die Caeseropapisme verwerp het, het sy siening van die teokratiese monargie dit vir hom volkome aanvaarbaar laat voorkom dat hy sou mag ingryp in kerksake selfs in verband met leerkwessies (Van Wyk & Spies 1986:90). Die biskoppe is deur Karel in administratiewe poste in sy ryk aangestel en algaande het hulle nie alleen die administratiewe funksies nie, maar ook die kulturele van die vorige bekleërs oorgeneem. Dit het daartoe gelei dat kerk en staat onlosmaaklik aan mekaar verstrengel geraak het.

Vanweë Karel se besondere vermoëns as regeerder en ook sy vermoë om selfs ten opsigte van kerklike leerkwessies die korekte beslissing te neem (Berkhof 1946:101), het die pous nie gewaag om sy gesag te bevraagteken nie. Dit laat Berkhof (1946:101) opmerk: 'Het is alsof de idealen van de politieke heerskappij over de kerk en van de kerklike heerskappij over de politiek elkaar hier nog ontmoeten, voor ze de strijd op leven en dood zullen beginnen'.

6. DIE STRYD TUSSEN POUS EN KEISER

Na Karel die Grote se dood het sy ryk weer vinnig uiteengeval. Tog het sy ideaal vir die volgende eeue bly voortleef. Sy ideaal was een Wes-Europese ryk onder leiding van die kerk en so onder leiding van die Woord van God, dus 'n universele teokrasie. Hierdie eenheidsryk, wat later ook die Heilige Romeinse Ryk van die Duitse Nasie genoem is, was die beliggaming van die Middeleeuse opvatting van die ideale staat (Figgis 1922:38).

Hoewel hierdie samelewingsvorm as ideaal vasgestaan het, het die probleem ontstaan: Wie sou die leiding van die teokratiese gemeenskap hê? Sou dit die koning-keiser van Duitsland, die erfgenaam van die oorblyfsels van Karel se ryk wees of sou dit die pous wees wat nou aanspraak gemaak het daarop dat ook die wêreldlike mag deur Christus aan hom gegee is? Vir die Middeleeuse bewussyn kon dit slegs die stedehouer van Christus wees en die pous het dit terdeë uitgebuit. Sy geestelike gesag het vir die Middeleeuse bewussyn ook die mag oor die koninkryk van die wêreld laat insluit, 'maar het was een wêreldzche macht, die met een waarachtig geestelijk gezag niet kon samengaan' (Berkhof 1950:103).

Reeds in 843 is Karel se ryk in drie groot dele verdeel, naamlik Frankryk, Duitsland en Italië wat elkeen spoedig weer in nog kleiner eenhede verdeel geraak het. In die kerk het die gedagte nou al sterker na vore gekom om vry te kom van staatsgesag en onder die regsgezag van die pous te staan. Al meer is die pous gesien as die werklike gesagdraer. Trouens reeds eeue tevore het pous Gelasius I (492-496) gedagtes in hierdie rigting uitgespreek. Dit het in sy konflik met keiser Anastasius en die patriarg van Konstantinopel oor onvoorwaardelike handhawing van die leerbeslissings van Chalcedon duidelik na vore gekom dat by hom verskuiwing weg van die gedagtes van Ambrosius en Augustinus plaasgevind het. Waar hulle eis was dat die keiser hom moes laat lei deur die Woord van die kerk, het Gelasius die eis gestel dat die keiser hom aan die gesag van die biskoppe en in die besonder aan die biskop van Rome moes onderwerp (Berkhof 1946:161). By Gelasius is die kerk geïdentifiseer, met die Woord wat deur die kerk gespreek moes word en is die gesag van die biskop van Rome geïdentifiseer met die gesag van die kerk.

Baie eeue later het die omvorming van die teokratiese idee wat by Gelasius begin het, by pous Bonifatius VIII in 1302 in sy beroemde bul *Unam Sanctam* sy hoogtepunt bereik. Met 'n beroep op Luk 22:38 het hy betoog dat die wêreldlike swaard ook aan die kerk toegekom het, ook al word hierdie gesag, solank dit die kerk behaag, deur die vorste ten behoeve van die kerk uitgevoer (Berkhof 1946:163).

Tussen 858 en 867 het die kragtige figuur van pous Nicolaas I die pouslike stoel beset. Sy aanspraak was dat hy die erfgenaam was van 'n Romeinse Ryk wat ouer was as die van Karel die Grote naamlik die Rooms-Katolieke Kerk. Wat hy gedoen het, was om die kerklike en politieke oppergesag van die pous te proklameer. Hiervolgens was die keiser niks meer as net 'n leenman van die pous nie. Hoewel Nicolaas op die lang duur nie kon bereik wat hy gehoop het nie, het hy so die weg gewys wat sy opvolgers met taai volharding bly loop het. Vanaf pous Nicolaas is dus nie net die eis gestel dat die kerk en die pous vry moes wees teenoor die staat nie, maar van meetaf was die pretensie ook dat die kerk en pous oor die staat moes heers (Berkhof 1950: 102). Van die teokratiese roepingsbesef in die gees van Augustinus het hier niks oorgebly nie. Die stedeouers van Christus was reeds deur en deur verwêreldlik.

In elk geval het die onderskeie beginsels van Karel die Grote en pous Nicolaas vir die volgende eeue in 'n heftige stryd met mekaar gewikkel geraak: 'n keiserlike staatskerk of 'n pouslike kerkstaat. Die idee van die Christelike eenheidsgemeenskap is egter nooit bevraagteken nie, alleen wie in hierdie eenheidsgemeenskap die leiding het. Maar juis hierdie problematiek het bewys dat van die regte weg afgedwaal is. Teokrasie moet tog beteken dat God regeer, dat Hy deur sy Woord en Gees regeer en dan val elke menslike leierskap weg.

Die stryd tussen pous en keiser het van tyd tot tyd dramatiese momente opgelewer. Enkeles wat genoem kan word, is die ingrype van keiser Hendrik III om drie gelyktydige pouse af te sit en 'n nuwe een te benoem. In 1077 was daar die beroemde gebeurtenis te Conossa in Noord-Italië waar keiser Hendrik IV vir drie dae kaalvoet in die sneeu moes boetedoen voordat pous Gregorius VII aan hom absolusie verleen het. Daarna het die keiser in 1084 die pous 'beloon' deur na 'n veldtog teen Rome sy eie pous aan te stel (Berkhof 1950:106). Later volg die Babiloniese ballingskap van die pous toe 'n hele aantal pouse verplig was om vanaf 1309 tot 1377 in Avignon, Frankryk verblyf te hou (Bakhuizen van den Brink & Lindeboom 1946:266-269).

Die hoogtepunt van pouslike heerskappy en mag is bereik met pous Innocentius III vanaf 1198 tot 1216. Die pouslike ideaal van vryheid van die kerk van aardse magte, maar dan tegelyk heerskappy van die kerk oor alle aardse magte, het in hierdie tyd in vervulling gegaan. Dit het meegebring dat Innocentius die pous geword het met die meeste mag ooit, nie net binne die kerk nie maar ook buite die kerk. Sy aansprake was

geweldig: hy was wel minder as God, maar meer as 'n mens; hy was nie net stedehouer van Petrus nie, maar van God self; die hele wêreld behoort aan God, dus aan die pous; alle vorste is leenmanne van die pous; en die pous is onfeilbaar (Berkhof 1950:14).

Thomas van Aquino (1225-1274), die grootmeester van die Skolastiek, het 'n teologiese begroning van die pouslike ideaal probeer gee. Volgens hom het die werklikheid uit twee verdiepings bestaan. Die natuurlike lewe het die onderste verdieping gevorm en daar kon die rede wel tot 'n natuurlike godskennis lei, maar dan onvolledig. Hier moet die bonatuurlike lewe van die genade (die bo-verdieping) bykom om dit aan te vul en te vervolledig. Hieruit het vir hom gevolg dat die staat wat tot die natuurlike lewe behoort, alleen goed kan funksioneer as die staat toelaat om deur die bonatuurlike instituut van die kerk waarvan die pous die hoof is, gelei te word (Berkhof 1950:135-136).

Die hoogtepunt van die pouslike heerskappy was egter ook die keerpunt. Al meer mense het begin besef dat die pouslike heerskappy waaraan Wes-Europa onderwerp is, nie te vereenselwig was met die beginsel van die teokrasie nie. Die grondfout, wat nie raakgesien is nie, was geleë in die leer van die pouslike stedehouerskap. Christus se heerskappy en gesag kan nie oorgedra word nie. In die hand van sondige mense word dit tot karikatuur (Berkhof 1950:113). In die hele stryd tussen pous en keiser is die heerskappy van God deur sy Woord en Gees vereenselwig met die politieke mag van 'n mens, te wete die pous. Dit was geen teokrasie of Christokrasie nie, maar ekklesiokrasie of eerder nog 'pouskrasie'. Van die teokratiese besef van Ambrosius, Augustinus en andere het dus niks tereg gekom nie.

7. SLOT

Ten grondslag van die Middeleeuse eenheidsgemeenskapidee en eenheidskultuur het die teokratiese gedagte gelê. Dit het daartoe gelei dat in Wes-Europa 'n eenheid op staatkundige en kulturele gebied ontstaan het, 'n eenheid wat nog nooit weer herhaal is nie. Ongelukkig is die teokratiese gedagte in 'n karikatuur daarvan verwring en het ondergegaan. Vanuit staatkundige hoek is dit al as 'n edele droom beskryf, wat 'save for a few fitful intervals of brilliancy' slegs 'n droom gebly het (Figgis 1922:38). In teologiese kringe is al na die gebeure wat met Konstantyn die Grote begin is, as die sondeval van die kerk verwys (Rasker s a:27; Buys 1970:21-22).

In die lig van bogenoemde is dit begryplik dat die begrip *Corpus Christianum* nie juis meer deur teoloë gebruik sal word nie. Daar kleef immers te veel negatiewe sake daaraan. Tog is daar wel teoloë, soos A A van Ruler wat nie daarvan terugdeins om die term te gebruik om sy Calvinistiese teologiese sisteem van teokrasie aan te dui nie (Engelbrecht 1979:20). Al sou die term nie meer gebruik word nie, is die vraag of die kerk die basiese idee wat die term ten grondslag gelê het, naamlik die teokrasie, kan

prysgee. Daarom pas die volgende opmerking van Berkhof (1946:144-145) ter afsluiting:

Calvijs werk in Geneve, het optreden van John Knox in Schotland, artikel 36 der Nederlandse Geloofsbelijdenis en die ideëeën van Groen van Prinsterer en Hoedemaker zijn evenzoovele bewijzen, dat inzonderheid het gereformeerde protestantisme het theocratische visioen niet heeft kunnen vergeten.

Literatuurverwysings

- Bainton, Roland 1967. *The Penguin History of Christianity, Volume 1*. Penguin Books Ltd, American Heritage Publishing Co.
- Bakhuizen van den Brink, J N & Lindeboom, J 1946. *Handboek der Kerkgeskiedenis*. 'S Gravenhage: D A Daamen's Uitgeversmaatschappij NV.
- Baynes, Norman M 1972. *Constantine the Great and the Christian Church*. Second Edition. London: Oxford University Press
- Berkhof, H 1946. *De kerk en de keizer*. Amsterdam: Uitgevers-maatschappij Holland.
- 1950. *Geschiedenis der Kerk*. Vyfde druk. Nijkerk: Callenbach.
- Buys, P W 1970. Die ekklesiologiese onderskeiding organisme en instituut as antwoord op die problematiek van die volkskerk. DTh-proefskrif, Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.
- Comby, Jean 1985. *How to read Church History, Volume 1*. London: SCM Press.
- De Graaf, J 1964. *De ethiek van een gekerstende levensorde*. Utrecht: Erven J Bijleveld.
- Engelbrecht, B J 1979. Calvin en die Corpus Christianum, in *Temas rondom die Reformasie*. Pretoria/Kaapstad: HAUM.
- Figgis, J N 1922. *The divine right of kings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1960. *Political thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*. New York: Harper & Brothers.
- Fisher, H A L 1979. *A history of Europe, Volume 1*. Glasgow: William Collins and Sons.
- Heckel, J 1957. Corpus Christianum, in Galling, Kurt (red), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Erster Band*. Tübingen: Mohr.
- Köhler, Oskar 1981. Corpus Christianum, in Krause, Müller G (Hrsg), *Theologische Realenzyklopädie, Band VIII*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Pont, A D 1985. Thomas Erastus oor die struktuur van die gemeenskap. *HTS* 41/3, 248-440.
- Rasker, A J s a. *Christelike Politiek: Gesprek over de Theocratie*. Nijkerk: G F Callenbach NV.
- Sizoo, A 1957. *Augustinus*. Kampen: Kok.