

HOOFSTUK 1

METODOLOGIESE VERANTWOORDING

1.1 PNEUMATOLOGIESE AKTUALITEIT

Daar kan sonder vrees vir 'n oorwoë teëspraak van 'n Pneumatologiese hoogbloeï in veral die tweede helfte van die 20ste eeu gepraat word.¹⁾ Met reg wys Blaser daarop dat hierdie feitlike posisie nie as 'n nuwe ontdekking nie, maar as 'n herontdekking aangemerkt moet word.²⁾ Die term herontdekking slaan 'n brug in twee rigtings. Die woord *herontdekking* is 'n brug na die verlede. Die feit en die winste van die Pneumatologiese worsteling in die geskiedenis van die teologie, moet in die hede erken en benut word.³⁾ Die woordomskrywing *herontdekking* is ook 'n brug vir die hede met die oog op die toekoms. In die hede, met gebruikmaking van die eksegetiese fondse, moet die dogmatiek die Pneumatologie steeds ont-dek.⁴⁾

Die vraag is egter watter redes 'n bydrae tot die Pneumatologiese opbloeï gelewer het. By wyse van toeligting kan 'n paar redes aangestip word:

1.1.1 Die term "Geist(es)vergeessenheit" het 'n sambreelbegrip geword om die Pneumatologiese verlede te beskryf. Op voetspoor van Martin Heidegger se spreke van die "Seinsvergeessenheit" in die filosofie, is dié term op die teologiese spreektaal oorgedra.⁵⁾ Die tipering van die Pneumatologiese verlede as "Geist(es)vergeessenheit" kan egter nie ongekwalifiseerd onderskryf word nie.⁶⁾ Die Pneumatologiese worsteling het in die loop van die geskiedenis van die teologie sy wortels diep in 'n groot aantal dogmatiese leerstukke ingeslaan.⁷⁾ Met goeie reg sou daar van 'n verwaarlosing van sekere aspekte van die Pneumato-

logie sprake kon wees.⁸⁾ Wanneer daar van verwaarlosing sprake is, mag die inbedding van die Pneumatologie in die teologiese en kerklike strukture nie uit die oog verloor word nie.⁹⁾ In die eietydse teologiese bedryf kan daar van 'n verbreding van die Pneumatologiese aanpak gepraat word wat as uitbouing van die verskraalde Pneumatologie dien.¹⁰⁾

1.1.2 Die Pneumatologiese boom wat in ons dag hoog in die bot staan, het sy historiese wortels diep in verskeie geestesinstellings ingeslaan. Die Pneumatologiese vrug kan nie sonder sy historiese verworteling verstaan (en gesmaak) word nie. Verskeie geestesinstellings het die Pneumatologiese wortels gevoed, maar die voeding het nie altyd 'n blywende vrug meegebring nie. In baie gevalle is daar by die kerk 'n weerstand teen dié oeste opgemerk. Sekere geestesstrominge het 'n Pneumatologiese stroomversnelling meegebring, maar die stroom was soms so onbeheersd dat die kerk die bewegings as oorstromings ervaar en as kettery gekanoniseer het.

By wyse van toeligting word daar net na enkele opvallende en deurslaggewende geestesstrominge verwys wat in die kerk Pneumatologiese rimpelinge veroorsaak het. In ongeveer 175 het Montanus die kerk geskok met die uitspraak: "Ek is die Vader, die Woord en die Parakleet".¹¹⁾ Hiermee het, volgens hom, drie bedelings saamgehang wat met die drie Persone van die Triniteit ooreengestem het. Die laaste bedeling het met sy koms gekom. Die Parakleet was hier! Volgens die evangelis Johannes was dit die taak van die Parakleet om die Christusvolgelingen in die hele waarheid te lei (Joh. 16:13). Die beweging het as die "Nuwe profesie" bekend gestaan.¹²⁾ In dié beweging was daar dan ook 'n terugryp na die Geesteservaringe van die Vroeë Kerk.¹³⁾ Hierdeur is daar 'n ruimte geskep vir die aanspraak dat die gawes van profesie, ekstase en die spreek in tale in sy eie kring ervaar is.¹⁴⁾ Die beweging

wou nie net die Geesteservaringe van die Vroeë Kerk aktualiseer nie, maar die Geesteswerking in die hede moes die geopenbaarde waarheid wat die apostels verwoord het, verder deurlig en vervolmaak.¹⁵⁾ Hiertoe was Montanus die gesagvolle Parakleet. Sonder vrees vir enige teenstem kan gestel word dat die waarheid op die wyse van Montanus kwalitatief en kwantitatief moes groei.¹⁶⁾ 'n Nuwe ongehoorde openbaring van die waarheid was uit die aard van die saak nie uitgesluit nie, maar noodwendig ingesluit in sy leer.

Die gevaar was wesenlik dat die "ou" openbaring in die skadu van die "nuwe" te staan sou kom en in die gange van die geskiedenis sou verouder. Dit was ook nie denkbeeldig dat die evaring van die nuwe waarheid nie in die Skrifgeworde openbaring ingebed is nie. Sodoende word die werksaamheid van die Heilige Gees geheel en al losgemaak van die Skrifwoord.¹⁷⁾ Die Gees is ook nie meer die Gees van Christus nie, maar die Gees sonder Christus.¹⁸⁾ In die leer van Montanus skuil daar ook die gevaar dat sekere Geestesgawes tot voorwaarde en norm van Christenwees verhef word.¹⁹⁾

Joachim van Floris is in 1133 gebore. Hy is vereer om sy vroomheid en sy visionêre profesieë.²⁰⁾ Hy het 'n diepgaande invloed op sy tyd uitgeoefen.²¹⁾ Sy invloed leef ook nog sterk in ons tyd na.²²⁾ 'n Eskatologiese spanning laat sy werk tot by die wande tril.²³⁾ Die geskiedenis is deur hom volgens 'n trinitariese grondpatroon ingedeel. Hy praat daarom van die tydperk van die ryk van die Vader, die tydperk van die ryk van die Seun en die tydperk van die ryk van die Heilige Gees.²⁴⁾ Volgens Moltmann het dit vir Joachim nie om drie geïsoleerde ryke gegaan nie. "Natürlich sind der Geist und der Sohn vom Reich des Vaters sowenig ausgeschlossen wie der Vater vom Reich des Sohnes und des Geistes".²⁵⁾ Moltmann verduidelik die gestaltegewing van die drie ryke soos volg: die

eerste vorm van die ryk is die ryk van die Vader. Dit is die skepping en onderhouding van die wêreld. In hierdie gestalte van die ryk heers God deur sy mag en voorsiening oor alle dinge en mense. Die tweede vorm van die ryk is die ryk van die Seun. Dit is die verlossing van die sonde waardeur God deur die verkondiging van die evangelie en die verlening van die sakramente aan die kerk, heers. Die derde vorm van die ryk is die ryk van die Gees. Dit is die wedergeboorte van die mense deur die krag van die Gees. Dit bring die *intelligentia spiritualis* mee. In hierdie ryk heers God deur die onmiddellike openbaring en kennis. Die lewensvorm van die ryk van die Gees is die charismatiese wyse. Die ryk van vryheid kom slegs deur die ryk van die Gees tot stand.²⁶⁾ Moltmann is van oordeel dat dit in Joachim se Triniteitsleer om "die Darstellung der qualitativen *Übergänge*" gaan.²⁷⁾ Dit beteken dat dit "so wie das *Reich* des Vaters und das Reich des Sohnes zum Reich des Geistes drängen, um in ihm zu vollenden, so drängt die *Freiheit* des Menschen in der Geschichte vorwärts zu ihrem eigenen Reich: aus *Gottesknechtschaft* will *Gotteskindschaft* und aus *Gotteskindschaft* soll *Gottesfreundschaft* werden. Dies sind Stufen der Freiheit im Gottesverhältnis".²⁸⁾ Ten spyte van die konstatering van "die kwalitatiewe oorgange", deel Moltmann nie Joachim se "modalistischen Versuch, die Geschichte des Reiches chronologisch in drei aufeinander folgende Zeitalter einzuteilen" nie.²⁹⁾

Joachim ontkom dus nie aan die feit dat hy die drie ryke chronologies orden nie. Schweizer wys daarop dat Joachim die Ou-Testamentiese tydvak as dié van die Vader, die Nuwe Testament as dié van die Seun en die tydperk van die monnike as dié van die Gees aanmerk.³⁰⁾ Dit gaan steeds om die een ryk van God drie-enig wat heilshistories ontvou word. Die Vader, die Seun en die Heilige Gees bou voortdurend aan die één ryk. In die lig hiervan is daar altyd 'n Paterologiese, Christologiese en Pneumatologiese

inspeling op die een ryk van God. Die grondstelling van Joachim dat die Gees in die ryk van die Gees deur onmiddellike openbaring heers, skep ruimte vir openbaring deur die Gees sonder die Woord. Die Woord word tot 'n geslote openbaring in die verlede, terwyl die Gees die openbaring vir die hede en die toekoms open.³¹⁾ Grenslose subjektiewisme kom aan die orde. Daar word ook op voetspoor van Joachim aan die Geestesgawes 'n *heil*sbetekenis toegeken. Die uitreiking na die ryk van heerlikheid het ook aan die Pneumatologie sosiaal-rewolusionêre impulse gegee.³²⁾

Uit die voorafgaande voorbeelde kan besluit word dat die gevaar van 'n Pneumatologiese verduistering by die sogenaamde "geestesdrywers" helder oordag aan die orde was. Daarom is dit ook nie vreemd nie dat die geestesinstellings van die "geestesdrywers" telkens op gespanne voet met die kerklike teologie te staan gekom en op 'n radikale skeiding van weë uitgeloop het.³³⁾

1.1.3 Die Pneumatologiese opbloei kan ook aan kontemporêre faktore toegeskryf word. Elke tydsgewrig is nie maar net 'n logiese voortvloeiing van 'n vorige tydvak nie. Daar is 'n invloed van eietydse strominge op elke tydstroom. Pneumatologies gesien is die Pneumatologiese stroomversnelling óók toe te skryf aan 'n reaksie teen die mag van die ratio. Sedert die Aufklärung oor Kant en die Liberale Teologie van die 19de eeu tot in die 20ste eeu, het die ratio 'n besondere aanslag op die teologie gemaak.³⁴⁾ Wanneer die dogmatiek hom toespits op die verkenning, interpretasie en ordening van die Skrifboodskap, is sy rasonele inslag onloënbaar. Die dogmatiek staan weliswaar nie in diens van 'n sacrificium intellectus nie, maar die Skrifopenbaring kom nogtans deur die tregter van die ratio om aanspraak op die ratio én al die ander fasette van menswees te maak. Die ratio is daarom nie 'n sif wat die Skrifboodskap soos koring uitwan nie. In die dogmatiek mag die ratio derhalwe nie as

normatiewe prinsiep funksioneer nie, maar slegs as respektiewe, ordenings- en interpretasieprinsiep. Wanneer die ratio die stuurman van die teologiese skip word, beland die teologie in die vaarwaters van die rasionalisme en hou dit op om teologie te wees.

Dit is egter van die allergrootste belang om helderheid oor die begrip *ervaring* te verkry. Moltmann laat homself soos volg oor die begrip *ervaring* uit: "Unter *Erfahrung* versteht der neuzeitliche Mensch Wahrnehmungen, die er *selbst* wiederholen und nachprüfen kann, die ferner ihn *selbst* betreffen, weil sie sich in einer Veränderung seiner *selbst* niederschlagen, die also auf seine Subjektivität bezogen sind."³⁵⁾ Onder *ervaring* kan ook die *belewing van* en die *inlewing op* die werklikheid verstaan word. Teologies verstaan, is die Godservaring die menslike belewing van die werklikheid van God en die inlewing op sy werklikheid. Die werklikheid van God word beleef wanneer die heil van God deur die geloof toegeëien word.³⁶⁾ Die inlewing op die werklikheid van God vind plaas wanneer die gelowige uit die heil van God begin leef. Wanneer God heil aan die mens uitdeel, word die mens in sý bedeling opgeneem en meegeneem. Met reg onderskei Dilschneider tussen die dinamiese en die Christologies-personale Geestesaspek.³⁷⁾ Die twee strukture staan in 'n komplementêre verhouding tot mekaar.³⁸⁾ Die dinamiese aspek van die Gees se werk fokus op die kragwerking van die Gees. Dit wys op sy inbraak en deurbraak in mense se lewens én in die geskiedenis.³⁹⁾ Die personale aspek van sy werk dui daarop dat die Geestesontmoeting ook 'n Godsontmoeting is. Die Geesteservaring word nie deur die menslike subjek begrond of bepaal nie, maar deur die Godsontmoeting. Die Gees skep die Godsontmoeting deurdat Hy die mens herskep.⁴⁰⁾

G.P. Hartvelt wys met reg daarop dat die Westerse kultuur as reaksie teen die eensydige rasionalisme sedert die

Aufklärung deur 'n ervaringsdrif beheers word wat ook in die religieuse lewe sy neerslag vind.⁴¹⁾ Die teologie dring kragtens sy aard daarop aan om nie net verstaan te word nie, maar om ook ervaar te word. Hiertoe skep die Pneumatologie opwindende moontlikhede. Met die skeiding van die ratio en die affectus wat sedert die skolastiek in die teologiese teksboeke afgedruk is, moet daarom in die ban gedoen word.⁴²⁾

En tog kan die betekenis van die ervaring oorspan word met die gevolg dat dit 'n Pneumatologiese spanning meebring. Sekere ervaringsmatige aksente waarop 'n bepaalde aanslag van die Charismatiese Beweging klem lê, is hiervan verteenwoordigend. Die neo-Pentekostalisme of Charismatiese Beweging het sedert die sestigerjare 'n nuwe klem op die "era van die Gees" kom lê.⁴³⁾ "Hierdie beweging word gevorm deur lidmate wat die pentekostalistiese ervarings gehad het, maar uit oortuiging binne die bestaande kerke bly en die Pinksterbeweging sien en propageer as 'n middel vir 'n betekenisvolle verlewending en reformasie van die bestaande kerke."⁴⁴⁾ Die beweging het nie net kerke met 'n Gereformeerde belydenis betrek nie,⁴⁵⁾ maar ook die Rooms-Katolieke kerk.⁴⁶⁾

Met reg kan beweer word dat die Charismatiese Beweging 'n reaksie teen die intellektualisme en die daaruit voortvloeiende formalisme in die teologie en die kerk representeer.⁴⁷⁾ In dié Beweging word daar ook 'n reaksie beluister teen die lokalisering van die Heilige Gees in kerklike institute en dogmas.⁴⁸⁾ Dit is dus te begrype waarom die Charismatiewe Beweging die *Geesteservaring* so hoog aanslaan.⁴⁹⁾ Die Beweging lê klem op die feit "dat de relatie met God in Christus dieper indringt, radicaler naar binnen slaat, dan dat in het tradisionele christelike leven het geval is. En dat wij daarbij dan niet bang zijn, dat het ook onze emoties in beslag neemt. Daarbij wordt dan de glossolalie gezien als een dankbaar aanvaard

teken, dat het doordringt tot in de onbewuste lagen van ons bestaan."⁵⁰⁾

Die relasie met God in Christus word innig ervaar in die glossolalie. Die glossolalie word egter nie tot die innerlike lewe begrens nie, daarom slaan dit ook uit na buite.⁵¹⁾ Die relasie met God word veral ook na buite beleef deur die profesie.⁵²⁾ Die genesing deur gebed word ook beleef as 'n manifestasie van die verhouding met God.⁵³⁾ Die Geestesdoop funksioneer soms as 'n tweede Geestelike ervaring. Die bekering bring slegs die redding terwyl die doop met of in die Heilige Gees "das Erfülltsein mit dem Geiste verliehen; wir würden damit Glieder am Leib Christi".⁵⁴⁾

Die feit van die godsdienstige ervaring as religieuse fenomeen val buite diskussie.⁵⁵⁾ Waarom dit gaan is die vraag na die betekenis en beoordeling van die religieuse ervaring.⁵⁶⁾ Die ervaring mag nooit die geloof vervang, daarmee vermeng word of selfs 'n beslissingskarakter kry nie.⁵⁷⁾ Wanneer die ervaring tot norm vir die heil verhef word, staan ons voor die deur van 'n individualistiese subjektiwiteit.⁵⁸⁾ Die ervaring mag nooit 'n kreatiewe funksie verkry nie. Die ervaring is reseptief van aard omdat die heil teen en in die menslike ervaring ingaan en die mens tot *heilsbeleving* meevoer. As die ervaring die heil konstitueer, kan dit gebeur dat sekere Geestesgawes ervaringsvoorwaardes vir die ontvang van die heil word. Dit bring dan verder mee dat Christus en die Heilige Gees op só 'n wyse van mekaar losgemaak word dat die Christus-gebeure gehistorieser word en die "era van die Gees", die era van die Seun vervang.⁵⁹⁾

1.1.4 Descartes se tweedeling van die syn in *res cogitans* en *res extensa* het die ontologiese synsordening met sy monargie van die hoogste substansie sinloos gemaak.⁶⁰⁾ "Nicht eine höchste Substanz, sondern das menschliche

Subjekt ist Bezugs- und Mittelpunkt dieser Welt."⁶¹⁾ Daar is geen hoëre werklikheid wat die mens se ervarings- en bewussynsruimte omsluit nie. "Er selbst ist es, der sich die Wirklichkeit erschliesst".⁶²⁾ Die tegnokratie het geen beskeie bydrae gelewer om die kosmos te ontmitologiseer, te ontsakraliseer en te ontgoddelik nie. Die wêreld is as terrein van die outonome mens verklaar. In die geskiedenis van die teologie het hierdie geestesstrominge óók ingespoel. Daarom verklaar Mühlen met reg: "Die klassieke protestantiese Spiritualität ist und war in Gefahr, die Welt als Welt nicht ernst zu nehmen, und die klassische katholische Spiritualität hat dem gegenüber alles Welthafte Herrlichkeit zu einem inneren Moment der Kirche Christi gemacht. Das zweite vatikanische Konzil hat diese Haltung ausdrücklich und eigentlich erstmalig als falscher Triumphalismus erkannt ..."⁶³⁾ Daar kan saam met Mühlen besluit word: "Der protestantische Versuch einer Negation oder dialektischen Abwertung der Welt als Welt und der traditionelle katholische Versuch einer ebenso undialektischen und unreflektierten Hinein- nahme der Welt als Welt in der Kirche sind heute epochal an ihr Ende gekommen."⁶⁴⁾ Daar kan met stelligheid beweer word dat die mens en die wêreld in die teologiese besinning 'n sentrale plek inneem.⁶⁵⁾ Die mens en die wêreld is tog die heerskapsgebied van God.⁶⁶⁾ Daarom is mens en wêreld op mekaar en op God aangewys. Die Godsbe- trokkenheid van mens en wêreld het sy grond in God se skeppingsdaad. Die skeppingsdaad bring mee dat die mens 'n geskiedenismaakende wese geword het. Die werklikheid het daardeur "zur geschichtlichen Welt des Menschen geworden."⁶⁷⁾ God het die mens ook tot heerskap oor die wêreld geroep (Gen. 1:27 e.v.). Daar kan daarom van 'n wedersydse antropologiese en kosmologiese inspelingspraak gepraat word. Want die skepping is die mens se leef- en speelruimte.

En tog ly die skepping aan ernstige *uitputting*.⁶⁸⁾ Daarom word daar gevra na en besin oor die toekoms van die

skepping. Dit is teologies gesproke, 'n vraagstuk wat in die Pneumatologie aan die bot moet kom.

1.1.5 Die teologie kan slegs 'n lewenskragtige aanspraak hê indien dit 'n volledige Pneumatologiese inspraak het. Aangesien die Pneumatologie in die ganse teologie ingebed is, is dit die lewensasem van die teologie. Dit is die band wat die teologiese baal saamgerf. Daarom beweer Heitmann met reg: "Ohne den Heiligen Geist, keine zutreffende Erkenntnis Gottes ..." ⁶⁹⁾ Die Heilige Gees is, om dit met Dilschneider te sê, die conditio sine qua non waarin die hele trinitariese teologie ter sprake kom. ⁷⁰⁾ Met die verhouding tussen die Christologie en die Pneumatologie is die heil van God aan die skepsel op die spel. Sonder 'n gesonde Pneumatologie bly die heil van God extra nos terwyl die verwaarlosing van die Christologie tot gevolg het dat die heil 'n prestasie van die vrome mens word. ⁷¹⁾ En dit is lewensgevaarlik! In die politieke teologie weer word die heil vertaal in (ont-)blote aardse heil wat in rewolusies ontaard om die maatskaplike geaardheid radikaal te verander. ⁷²⁾ Die vraag na die betekenis van die Pneumatologie in dié prosesse is teologies boeiend en onontwykbaar.

In die lig van die voorafgaande uiteensetting kan daar nie aan die aktualiteit en relevansie van die Pneumatologie getwyfel word nie.

1.2 PNEUMATOLOGIESE ONTKLEMMING

Die Pneumatologie moet onverkort vanuit 'n trinitariese perspektief ontwerp en bely word. Die wesenlike gevaar dat die Pneumatologie in die Christologie ingesnoer word, word op dié wyse uit die weg geruim. Dit is slegs die trinitariese spreiding in die teologie wat enige vorm van ghetto-teologie verhinder. Daarom kan die trinitariese klem wat op die teologie gelê word, geesdriftig begroet word. ⁷³⁾

Wanneer die trinitariese aard van die teologie bely word, kan daar nie aan die betekenis van dié belydenis verbygegaan word nie.

In sy strydskrif teen Praxeas (ongeveer 215), het *Tertullianus* die Triniteitsleer op die werf gebring op 'n stadium toe die Godsleer deur die subordinasionisme en modalisme vasgeklem is.⁷⁴⁾ Die eenheid is volgens Tertullianus van ewigheid af. Die eenheidsbegrip verteenwoordig egter geen numeriese of monadiese eenheidsopvatting nie, maar dui op 'n gedifferensieerde eenheid. Die *una substantia* wat as 'n algemene versamelbegrip van die Godheid geld, word dus onderskei in *tres personae*. Tertullianus kon hierdie trinitariese onderskeid in God slegs ontwikkel omdat hy die *Theos estin heis* deur die *Theos estin hen* vervang het.⁷⁵⁾ Hoe vestaan Tertullianus hierdie onderskeid in die een God? Die Logos, sê hy, tree deur die akte van ewige generatio uit God en word daardeur tot die Seun. Tertullianus verstaan hierdie gebeurtenis as *prolatio* om sodoende te kan verklaar dat die Seun en die Vader *distincti*, maar nie *divisi*; *discreti* maar nie *separati* is nie. Die Vader en die Seun is in hulle Goddelike eenheid onderskeie en daarom is hulle in hulle onderskeidenheid een. Die Heilige Gees is die derde Persoon wat die Vader en die Seun stuur en wat met die Vader en die Seun deur die eenheid van die Goddelike substansie verbonde is. Ten einde die gedifferensieerde eenheid aanskoulik voor te stel, maak Tertullianus van gnostiese en neo-platoniese beelde gebruik.⁷⁶⁾ Daarmee sou die onderskeibare individualiteite van dieselfde materie omskryf kon word. Die monargie van God word deur hierdie trinitariese differensiering nie opgehef nie, aangesien die Seun aan die Vader ondergeskik is. Die Vader is die ganse Goddelike substansie. As *portiones totius* het die Seun en die Gees hulle syn van die Vader en voer sy wil uit. Sodra die werk van verlossing en voleinding van die wêreld vervul is, sal hulle heerskap aan die Vader teruggegee word.⁷⁷⁾

Enkele kritiese opmerkinge ten opsigte van Tertullianus se Triniteitsleer kan nie agterweë gelaat word nie. Dit is meteens duidelik dat hy die Wesens- en Openbaringstriniteit⁷⁸⁾ op 'n gespanne voet te staan laat kom. Die tres personae funksioneer by Tertullianus slegs in die historiese drama van skepping, verlossing en voleinding. By die voleinding keer die Seun en die Gees na die Vader terug - dan sal daar net één Goddelike substansie bestaan. Daar is by Tertullianus opvallend te min begrip vir die heilshistoriese skopus van die Christologie en die Pneumatologie. Daarom trap hy sonder meer in die slagysters van die subordinasionisme en die modalisme. Tertullianus sit nog tē vasgevang in die begrippen netwerk van die gnostiek en neo-platonisme. Nogtans het Tertullianus die Triniteitsleer op 'n beslissende wyse op die teologiese kaart gebring en het sy formuleringe 'n geweldige invloed op die latere Triniteitsdenke uitgeoefen.

Die vraag na die betekenis van die Drie-eenheid het in die geskiedenis van die dogmavorming aktueel gebly. Die Niceanum het met die kernwoord *homoousios* die wesenlike eenheid van die Vader en die Seun beskerm teen die aanslae van die triteïsme.⁷⁹⁾ Teenoor Arius wat beweer het dat die Seun geskape is, het die kerk verklaar dat die ewige Seun eenswesens⁸⁰⁾ met die Vader is. Hiermee is dan bely dat Christus *ewig* een met die Vader is. Die plek van die Heilige Gees sou cers op die Konsilie van Efese (A.D. 431) bepaal word. Die Gees was net soos Christus, *homoousion* met die Vader. Athanasius het die belydenis egter reeds vroeër verwoord.⁸¹⁾

Dit sou 'n trinitariese verskeurdheid meebring indien die eenheid, die ewigheid en die uniekheid van God sonder sy Personale gerigtheid bely is. Die drieheid is die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Daarom stamel die *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* in sy *Forma Recepta Ecclesiae Occidentalis* aanbiddeend dat die Heilige Gees "*cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur.*"⁸²⁾

Die Griekse woord ousia, wat die eenheid bewaar, is diep gewortel in die Griekse filosofiese wêreld.⁸³⁾ Die Latynse vertalings van die Griekse begrip, is essentia, natura en substantia. Die term substantia het die diepste inslag in die Triniteitsleer gevind. God is una substantia.⁸⁴⁾ Die Aristoteliese substansiedenke is egter 'n substansiële teologiese bedreiging vir die Triniteitsdenke.⁸⁵⁾

In die Symbolum Quincunque word die una substantia deur die volgende hoedanighede gekwalifiseer: "una ... divinitas; aequalis gloria; coaeterna majestas; increatus; immensus; aeternus; omnipotens; deus; dominus; non factus, nec creatus; nihil prius, aut posterius: nihil majus aut minus." Hieraan moet dan toegevoeg word: "Et tamen non tres aeterni: sed unus aeternus" (art. 11). "Sicut non tres increati: nec tres immensi: sed unus increatus: et unus immensus" (art. 12). "Et tamen non tres omnipotentes: sed unus omnipotens" (art. 14). "Et tamen non tres dii: sed unus est Deus" (art. 16). "Et tamen non tres domini: sed unus (est) Dominus" (art. 18).⁸⁶⁾

Wanneer die eenheid van God op dié wyse bely is, word daarmee die belydenis van die drie Persone geopen.⁸⁷⁾ Die tres personae word soos volg toegelig: "Alia est enim persona Patris: alia Filii: alia Spiritus Sancti" (art. 5). In die lig hiervan kan verder bely word: "Pater a nullo est factus: nec creatus, nec genitus" (art. 21). "Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus: sed genitus" (art. 22) "Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus: sed procedens" (art. 23).⁸⁸⁾

As daar 'n sagte sprong na Augustinus se Triniteitsleer gemaak word, word gevind dat hy handhaaf dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees geen individuae substantiae is nie. Die eenheid van God is geen saamgestelde, numeriese eenheid nie.⁸⁹⁾

Die vraag is egter hoe om die drieheid teologies onder woorde te bring. Die persoonsbegrip bring nie sonder meer klaarheid nie. Die gevaar dreig naamlik dat die Vader, Seun en Heilige Gees "uit hun ondoorgrondelike eenheid als op zichzelf staande, menselijk voorstelbare grootheden worden ... losgemaakt."⁹⁰⁾ Persona is vir Augustinus repetitio aeternitatis in aeternitate. Die naas, na en met mekaar van die Goddelike personae is vir hom van 'n gans ander aard as die saambestaan en -leef van menslike persoonlikhede.⁹¹⁾

Augustinus se verdienste vir die Triniteitsleer is veral geleë in die feit dat hy aangetoon het dat die personae as relationes subsistentes bestaan.⁹²⁾ Die lewende God is nie net die Relasiestigter nie, maar sy Goddelike lewe is relasies. Die drie Goddelike persone besit dieselfde individuele ondeelbare en een Goddelike natuur, maar dan op verskillende wyses: Die Vader uit Homself; die Seun en die Gees uit die Vader. Daar bestaan dus drie relasies in die Triniteit: paternitas, filiatio en spiratio. Die relasies in die Triniteit bring mee dat die een Goddelike wese op 'n geheel eie wyse in driemaalige selfstandighede kan bestaan.⁹³⁾ Die driemaalige selfstandighede is egter geen bykomstige accidentia wat nie met God se wese saamval nie, maar die essentia divina self.⁹⁴⁾ Dit is juis die Persoonsverbondenheid wat die grondslag van Augustinus se beroemde uitspraak vorm, naamlik opera ad intra sunt divisa; opera ad extra sunt indivisa.⁹⁵⁾

Die drieheid van paternitas, filiatio en spiratio stel Augustinus in staat om die innerlike syn van die drie Persone deur die genoemde relasionele betrekkinge te omvat.⁹⁶⁾ Moltmann is egter van mening dat: "Dieses relationale Verständnis der Personen setzt jedoch das substantielle Verständnis ihrer Individualität voraus und ersetzt es nicht."⁹⁷⁾

Die Persoonstoelighting mag egter nie deur die relasionele afgrensing verdig word nie.⁹⁸⁾ Die Vader word weliswaar deur sy paternitas tot die Seun bepaal, maar die paternitas konstitueer nie sy eksistensie nie. Die paternitas veronderstel sy eksistensie.⁹⁹⁾ Die Vader het dus nie eers deur sy relasie tot die Seun en die Heilige Gees Vader geword nie, maar Hy is van ewigheid af Vader. En omdat Hy Vader is, kan Hy as Vader eksisteer. Dit geld ipso facto ook van die Seun en die Heilige Gees. Persoon en relasie moet dus in wisselverhouding verstaan word. "Es gibt hier keine Personen ohne Relationen, aber auch keine Relationen ohne Personen."¹⁰⁰⁾ Die Persoons- en relasiebegrif moet op sowel die wesens- as die ekonomiese Triniteit van toepassing wees.¹⁰¹⁾ Daarom kan Moltmann met reg sê: "Die trinitarischen Personen *subsistieren* in der gemeinsamen göttlichen Natur, sie *existieren* in ihren Relationen zueinander".¹⁰²⁾

In die lig daarvan dat die Persoonsbegrif relasioneel toegelig moet word, is dit van belang om die relasie nader te omskryf. Die begrif perichōrēsis dien om die relasie te verduidelik.¹⁰³⁾ Met dié term word die ewige Goddelike lewe omvat.¹⁰⁴⁾ In die drie-enige God vind 'n ewige lewensproses deur energiedeurlig plaas. Die Vader eksisteer in die Seun, en die Seun in die Vader en beide die Vader en die Seun in die Gees, net soos die Gees in die Vader en die Seun eksisteer. "Gerade durch die persönlichen Eigenschaften, die sie voneinander unterscheiden, wohnen der Vater, der Sohn und der Geist einander ein und teilen sich das ewige Leben mit."¹⁰⁵⁾

Die leer van die perichōrēsis lê klem op die gemeenskap en die eenheid van die drie Persone in die ewige liefde.

Die wins van dié leer is dat dit daarin slaag om die drieheid en die eenheid te verbind,¹⁰⁶⁾ sonder om die drieheid tot die eenheid te reduseer of die eenheid in die

drieheid te laat opgaan. In die ewige perichorese van die trinitariese Persone lê "die Einigheid der Dreieinigkeit".¹⁰⁷⁾

Die leer van die perichorese lê nadruk op die eenheid van die uniekheid en die uniekheid van die eenheid van die drie-enige God. Die bedoeling van die perichorese is om die Liefdestriniteit te ontvou. Sedert Augustinus en Richard St. Victor is die leer van die Liefdestriniteit tot in die idealistiese teologie van die 19de eeu ontwikkel.¹⁰⁸⁾ Augustinus het die Liefdestriniteit só verwoord:

"Immo uero uides trinitatem si caritatem uides."¹⁰⁹⁾

.....

Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor."¹¹⁰⁾

Die Goddelike persone bestaan in relasies en die aard van die relasies is dat dit 'n liefdesrelasie is. Hieruit mag nie afgelei word dat die Persone eers in die geskiedenis Persone word nie. Aangesien hulle Persone is (onties), word hulle as Persone in die loop van die geskiedenis geken (noëties).¹¹¹⁾

Johannes Calvyn het ook verhelderend oor die Triniteitsleer besin. Volgens hom gee die Triniteitsleer uitdrukking aan die Skrifwaarheid dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees die een, enige ware God is en tog op so 'n wyse dat die Seun nie die Vader is nie en die Heilige Gees nie die Seun of die Vader is nie.¹¹²⁾ God is op so 'n wyse enig dat Hy Hom in drie Persone onderskeidend openbaar.¹¹³⁾ God se openbaring in drie Persone hef egter nie sy eenheid op nie.¹¹⁴⁾ Wanneer Calvyn die woord persoon met betrekking tot die Triniteit gebruik, het dit nie die betekenis soos in die alledaagse spraakgebruik óf soos 'n skilder wat drie mannetjies skilder en dan sê: dit is die Triniteit nie. Die woord persone dui primêr

"les propriétés, lesquelles sont en l'essence de Dieu", aan.¹¹⁵⁾ Vir die begrip persoon is talle terme gebruik, soos persona, prosōpon, hupostasis, subsistentia, maar almal, of hulle nou Grieke of Latyners is, is eenstemmig oor die saak waarom dit gaan.¹¹⁶⁾ Calvin gee samevattend die volgende omskrywing van die term persoon: "Personam igitur voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur."¹¹⁷⁾ 'n Nadere toeligting van sy persoonsbegrip, vind ons in sy eksegetiese van Hebreërs 1:3.¹¹⁸⁾ As die Seun die "charaktèr tēs hupostaseōs autou" (d.w.s. tou patros) genoem word, dan skryf Hebreërs 'n sekere subsistentia aan die Vader toe waarin Hy van die Seun verskil. Dit kan nie van die Seun gesê word dat Hy die afdruksel van die wese van die Vader is nie, want die wese van die Vader is enkelvoudig, ondeelbaar en geheel in homself bevat. Die Vader wat van die Seun onderskei is deur sy eiendomlike besonderheid, het sy Persoon (hupostasis) in die Seun uitgedruk. Dieselfde geld ook van die Heilige Gees. Hy het 'n subsistentia wat afsonderlik van die Vader en die Seun is. Die onderskeiding raak nie die wese nie, want dan is ons op die spoor van triteïsme. Die onderskeiding gaan om die Persoon. In sy eksegetiese van Hebreërs 1:3 wyk Calvin van 'n bepaalde eksegetiese- en vertaaltradisie af. Hy was deeglik daarvan bewus dat die Vulgaat "charaktèr tēs hupostaseōs autou" met "*figura substantiae eius*" vertaal. En tog noem Calvin die uitleg as sou hupostasis hier wese kon beteken, "non durum modo, sed absurdum ... improprie imo inepte."¹¹⁹⁾ Dit lyk asof Calvin van die betekenis wat hupostasis in die kader van die Christologiese stryd verkry het, uitgegaan het, en dié betekenislanding op Hebreërs 1:3 oorgedra het. 'n Eksegetiese ondersoek bring egter aan die lig dat die Seun juis "die ewebeeld van die wese van God" genoem word.¹²⁰⁾

Hoewel Calvin die Augustynse stelreël: opera ad extra

indivisa sunt, onderskryf, handhaaf hy dat die drie Persone 'n eiendommlike werking het.¹²¹⁾

Die werkinge van die Triniteit is die van al drie Persone saam en tog het elke Persoon 'n "aliquid proprium."¹²²⁾ Daarom kan Calvin beweer: "... Patri principium agendi, rerumque omnium fons et scaturigo attribuitur : Filio sapientia, consilium, ipsaque in rebus agendis dispensatio : at Spiritui virtus et efficacia assignatur actionis."¹²³⁾ Calvin gee nou-keur-rig aandag aan die werkinge van die Heilige Gees. Die skoonheid van die wêreld, wat ons nou waarneem, bly behoue deur die krag van die Gees: "sed antequam accederet hic ornatus, iam tunc in fovenda illa confusa mole Spiritum fuisse operatum." Die Gees word saam met die profeet uitgestuur (Jes. 48:16) en "ex quo relucet divina eius maiestas". Die Gees onderhou alles en skenk die onbewuste en bewuste lewe in die hemel en op die aarde. Hy bewerk ook deur sy krag nie slegs die wedergeboorte nie, maar ook die toekomstige onsterflikheid. Die "Divinitatis officia" word aan Hom net soos aan die Seun toegeskryf. Hy ondersoek verder die dieptes van God. Die Gees deel wysheid uit asook die vaardigheid om te praat. Calvin omskryf sy werke voorts soos volg: "Iustificatio nostra eius opus est : ab ipso est potentia, sanctificatio, veritas, gratia et quicquid boni cogitari potest : quoniam unus est Spiritus, a quo profluit omne donorum genus."¹²⁴⁾ Die Heilige Gees volvoer in sy onderskeidende werking die werkinge van die Vader en die Seun.¹²⁵⁾

Calvin maak van die term *essentia* gebruik om die eenheid van die Triniteit te beveilig.¹²⁶⁾ Hoewel hy Tertullianus se definisie dat daar 'n reëling of ekonomie in God is, onderskryf, word die eenheid van die essensie nie hierdeur opgehef nie.¹²⁷⁾ Daarom lê Calvin klem op die Goddelike orde: die Vader eerste daarna die Seun uit Hom,

en die Gees uit Albei.¹²⁸ Hiermee het hy ewige oorsprongsverhoudinge in die oog wat nie in kwalitatiewe of temporele kategorieë funksioneer nie. Die Vader is wel die Bron van die Godheid, maar wat die wese betref, is die Godheid nie net eie aan die Vader nie.¹²⁹⁾ Daarom is die Seun en die Gees wat die Godheid betref een met die Vader.¹³⁰⁾ Wanneer die Naam van God enkelvoudig of onbepaald genoem word, behoort dit dus nie minder tot die Seun en die Gees as tot die Vader nie.¹³¹⁾ Met die verklaring dat God een is, beoog Calvyn om onder die Naam God, die een enkelvoudige essentia wat drie eiendommlike hupostaseis insluit, te bely.¹³²⁾

Wanneer die teologiese worsteling om die Triniteitsleer nagevors word, kan daar nie by die fors gestalte van Karl Barth se Triniteitsontwerp verbygestap word nie.

Die Triniteitsleer wortel volgens Barth in die Selfopenbaring van God. Daarom kan hy verklaar: "Gottes Wort ist Gott in seiner Offenbarung. Gott offenbart sich als der Herr. Er allein ist der Offenbarer. Er ist ganz Offenbarung. Er selber ist das Offenbarte".¹³³⁾ Met hierdie antwoord op die vraag na die Subjek, Predikaat en Objek van die sin "Gott redet, Deus dixit", betree Barth die Triniteitsleer.¹³⁴⁾ In die lig hiervan kan Barth in sy "Kirchliche Dogmatik" beweer: "es besteht von der Offenbarung her ein echter und notwendiger Zusammenhang mit der Trinitätslehre".¹³⁵⁾ Die Selfopenbaring onthul die Triniteit. God se openbaring is die "Offenbarung seiner Herrschaft ...: dem Menschen gegenüber, an den Menschen, über den Menschen, für den Menschen".¹³⁶⁾

Die vraag of die Selfopenbaring van God as die Here¹³⁷⁾ nie sy eenheid op die spel plaas nie, moet ontkennd beantwoord word. Want die Triniteitsleer is vir Barth veel eerder "die Behauptung und Unterstreichung des Gedankens der strikten und absoluten *Einheit* Gottes".¹³⁸⁾

Wanneer God Hom as Here openbaar, beteken dit "*dass Gott selbst in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist*".¹³⁹⁾ Die Triniteit van die openbaring hef dus nie die eenheid van God op nie, maar die drieheid van "Persone" bestaan in die eenheid.¹⁴⁰⁾ Die eenheid van God mag daarom volgens Barth nie met "Einzelkeit oder Einsamkeit" verwissel word nie.¹⁴¹⁾ Daarom kan hy met nadruk beweer: "... eben mit der Trinitätslehre, betreten wir den Boden des christlichen Monotheismus".¹⁴²⁾ In sy "Die christliche Dogmatik im Entwurf", omskryf hy die eenheid van God soos volg: "*das eine göttliche Ich oder Subjekt, das in der Offenbarung der Dreieinigkeit seiner Gottheit, seiner Herrschaft, seiner göttlichen Ichheit oder Subjektivität offenbart*".¹⁴³⁾ In sy Selfopenbaring openbaar God Hom as Here. En in sy heerskapsopenbaring openbaar God sy Goddelike Subjektiviteit of Ekheid, d.i. die "Persönlichkeit". Barth stel dit soos volg: "*Der Deus unus trinus, der eine persönliche, aber nun der dreifaltig persönliche Gott, ist der Gott, der dem auf ihn sich richtenden Denken nie zum Objekt werden kann*".¹⁴⁴⁾

Die "eine persönliche" is die "dreifaltig persönliche Gott". Hierdie gedagtegang ontwikkel Barth deurdat hy by die konkrete gestalte van die Bybelse openbaring, by God die Seun begin.¹⁴⁵⁾ In sy openbaring betoon God Hom as Een wat gestalte het.¹⁴⁶⁾ "Es ist ihm nicht unmöglich und es ist ihm nicht zu gering, in seiner Offenbarung sein eigener Doppelgänger zu sein ..."¹⁴⁷⁾ Op dié wyse onderskei God Hom van Homself, maar Hy bly tegelyk dieselfde Eén God. Die heerskap wat in die openbaring gestalte aanneem, is gegrond in die vryheid van God "sich von selbst sich zu unterscheiden..."¹⁴⁸⁾ In sy onthulling gee God nie sy geheimenis prys nie.¹⁴⁹⁾ Hy bly ook in sy "ander" gestalte God. God is immers méér as sy openbaring.

God se openbaring is egter nie 'n gebeure wat "für einen neutralen Beobachter wahrnehmbar" is nie,¹⁵⁰⁾ maar dit is 'n "Faktum, oberhalb dessen es keine Instanz gibt, von der her es als Faktum und als dieses Faktum einzusehen wäre".¹⁵¹⁾ Die merkwaardige is dat hierdie eenmalige Goddelike openbaring in die eksistensie van die mens ingaan.¹⁵²⁾ Dit bring mee dat God Hom as Gees openbaar, "als der Geist des Vaters und des Sohnes, also als derselbe eine Gott ..."¹⁵³⁾ Ons tref by Barth 'n opvallende volgorde van "der Enthüllung, der Verhüllung und der Mitteilung ..." in die Bybelse openbaringsgetuigenis aan. Anders gesê: die gestalte van die Seun, die Vader en die Gees.¹⁵⁴⁾

Wat verstaan Barth onder die heerskap van God?¹⁵⁵⁾ Die begrip het vir Barth dieselfde betekenis lading as die wese en die *Godheid van God*.¹⁵⁶⁾ Aangesien Barth die begrippe heerskap, wese, Godheid van God en persoonlikheid op die sowereine Subjek van die Goddelike heerskap en openbaring aanwend,¹⁵⁷⁾ vind hy dit moeilik om van *drie Persone* te praat aan wie Subjektiviteit en Ekheid met die oog op die ander Persone toegeskryf moet word.¹⁵⁸⁾ Barth verkies daarom om eerder van die drie "Seinsweisen" van God te praat.¹⁵⁹⁾ Die begrip "Seinsweisen" is egter geen nuwigheid nie. Calvyn het reeds van die term *subsistentia* gebruik gemaak om die drieheid toe te lig.¹⁶⁰⁾ Barth beoog nie om aan te toon dat God drie verskillende eenskappe het nie; ook nie dat Hy op verskillende wyses "ist" nie. Maar "Gott ist Einer in drei Seinsweisen", wat beteken God is "der eine persönliche Gott" op die wyse van die Vader, op die wyse van die Seun en op die wyse van die Heilige Gees.¹⁶¹⁾

Wanneer Barth die drieheid op hierdie wyse toelig, is die verwysing na die Drie-eenheid vanselfsprekend. Die spreke van "die Einheit in der Dreiheit" en "die Dreiheit in der Einheit" is opsigself "einseitig" en "ungenügend".¹⁶²⁾ Daar kan nie van die drie sinswyses opsigself

gepraat word nie, maar hulle bepaal en deuring mekaar wedersyds.¹⁶³⁾ Die selfstandige en eiestandige werk van elkeen van die drie sinswyses moet egter ook onverkort gehandhaaf word.¹⁶⁴⁾ Hierdie twee momente sluit saam.

Barth het die intertrinitariese Liefdestriniteit in die oog as hy beweer: "Dass der Vater und der Sohn der eine Gott sind, das ist der Grund, dass sie nicht nur verbunden, sondern im Geist, in der Liebe verbunden sind, dass also Gott die Liebe und dass die Liebe Gott ist."¹⁶⁵⁾ Moltmann is egter van oordeel dat die beskrywing van die Heilige Gees as liefdesband tussen die Vader en die Seun die selfstandige Persoonwees van die Heilige Gees loën.¹⁶⁶⁾ Volgens Moltmann bring die wyse van Barth se teologisering ook die Persoonwees van Christus in gevaar.¹⁶⁷⁾ Moltmann betoog verder dat Barth se spreke "von den drei Personen oder Seinsweisen in Gott" na Sabellianisme neig.¹⁶⁸⁾

Wanneer Barth die Heilige Gees as liefdesband tussen die Vader en die Seun aandui, staan hy duidelik in die tradisie van Augustinus en Calvyn.¹⁶⁹⁾ Hiermee word die intertrinitariese eintlikheid van die Heilige Gees aangedui. Die aanklag dat Barth op die voetspoor van Sabellius beweeg, moet op grond van sy teologiese ontwerp, verwerp word. In sy openbaring laat God Hom ken deur die sinswyse van die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Barth konsentreer in sy Triniteitsleer op die openbaringsbegrip waarin God Hom bekend maak soos Hy ewig in Homself is. Die hele plek wat Barth aan die Heilige Gees in sy teologiese ontwerp toeken, bevestig die feit dat die Heilige Gees vir hom oneindig méér as net 'n band tussen die Vader en die Seun is. Hy is God op die wyse van die Gees.¹⁷⁰⁾

Barth se Christologiese konsentrasie bied 'n afdoende antwoord op Moltmann se bewering dat Christus se Persoonsyn

deur Barth in gevaar gebring word.¹⁷¹⁾ Christus is die tweede synswyse van God wat onderskei is van sy synswyses as Vader en Heilige Gees.¹⁷²⁾

Jürgen Moltmann is 'n eietydse teoloog wat hom met waagmoed aan die probleemstelling van die Triniteitsleer gewy het. Moltmann se teologiese ontwerp is Christologies gefundeer: die God van die toekoms is teenwoordig in die gekruisigde Christus.¹⁷³⁾ Aangesien die Triniteit 'n daad van liefde in die lyding en dood van Christus is, volg dit vanselfsprekend dat die Triniteit nie vir Moltmann 'n geslote gebeure in die hemel is nie, maar "ein für die Menschen offener eschatologischer Prozess auf der Erde, der vom Kreuz Christi ausgeht".¹⁷⁴⁾ Moltmann se Triniteitsleer tril in die kruisgebeure. Die kruisgebeure is vir Moltmann die hermeneutiese sleutel tot die ontsluiting van die Triniteit.¹⁷⁵⁾ Om dit skerper te sê: die teologie van die kruis is Triniteitsleer en Triniteitsleer is teologie van die kruis.¹⁷⁶⁾ Die kruisgebeure skep 'n intertrinitariese speelruimte¹⁷⁷⁾ - 'n trinitariese smart!¹⁷⁸⁾ Hierdie geskiedenis van God¹⁷⁹⁾ ontsluit die geskiedenis van die toekoms en die toekoms van die geskiedenis. Want uit hierdie gebeure kom daar 'n Pneumatologiese ontknoping: "Was aus diesem Geschehen zwischen Vater und Sohn hervorgeht, ist der Geist, der Gottlose rechtfertigt, Verlassene mit Liebe erfüllt und selbst die Toten lebendig machen wird ..."¹⁸⁰⁾ Die Gees verteenwoordig 'n praesentia explosiva. Daarom reik die Triniteit na 'n eskatologiese voltooiing.¹⁸¹⁾ God is na sy wese nie voltooid en afgeslote nie. Hy staan "oop" vir die geskiedenis.¹⁸²⁾ Daarom sal die Triniteit van verheerliking anders wees as die Triniteit van die oorsprong.¹⁸³⁾ Moltmann maak selfs van die Theopoiesis of Theosis as die doel van God se trinitariese geskiedenis melding.¹⁸⁴⁾ Hierdie wyse van teologisering bring mee dat Moltmann nie skroom om te beweer dat God nou reeds op panenteïstiese wyse alles in almal begin word nie.¹⁸⁵⁾

Dit is egter 'n vertekening van Moltmann se Triniteitsleer om dit net aan die kruis vas te nael. Hy begin met die drieheid van die Persone en vra dan na die eenheid.¹⁸⁶⁾ Sy hele trinitariese inset is die ekonomiese Triniteit wat in die geskiedenis van Jesus Christus ontvou word.¹⁸⁷⁾ Daarom begin hy sy Triniteitsleer met die geskiedenis van Jesus Christus, die Openbaarder van die Triniteit om dan van daaruit 'n geskiedenisleer van die Triniteit te ontwikkel.¹⁸⁸⁾ Aangesien Jesus Christus die Openbaarder van die Triniteit is, is Hy ook die toegang tot die Triniteit.¹⁸⁹⁾

Vanuit die geskiedenis van die Triniteit sien Moltmann die opstandingsgebeure as 'n Messiaanse "Vor-Scheins des Zukünftigen und der apokalyptischen Antizipation des Kommenden".¹⁹⁰⁾ En die toekoms is die heerlikheid van God.¹⁹¹⁾ Die opstanding moet daarom eskatologies en trinitaries verstaan word.¹⁹²⁾ Want dit open Pneumatologiese perspektiewe. Die Vader wek die Seun deur die Gees en Hy stel die Seun tot Here van die ryk aan terwyl die Seun die Gees stuur.¹⁹³⁾

Aangesien Moltmann vanuit 'n oop Christologie dink, is daar in sy Triniteitsontwerp 'n speelruimte vir die skepping van die wêreld deur die Vader van Jesus Christus en die Heilige Gees.¹⁹⁴⁾ Moltmann ontwikkel die skeppingsleer daarom ook vanuit 'n trinitariese inspeling.¹⁹⁵⁾ Dit gaan vir Moltmann om 'n oop skeppingsleer¹⁹⁶⁾ wat na die voleinding reik.¹⁹⁷⁾ Die Vader en die Seun en die Heilige Gees bou aan die ryk van heerlikheid. Daarom kan Moltmann van 'n trinitariese ryksleer praat.¹⁹⁸⁾ Die ryk van die Vader bestaan in die regering van die bestaande en in die toekoms van die aanstaande.¹⁹⁹⁾

Die ryk van die Seun omvat die bevrydende heerskap van die Gekruisigde en die gemeenskap met die Eersgeborene onder vele broers en susters.²⁰⁰⁾ Die Seun se ryk is op die

eskatologiese ryk van heerlikheid gerig.²⁰¹⁾ Die aandeel van die Heilige Gees is dat Hy bevryde mense met sy gawes op pad na die voltooide ryk van verheerliking verryk.²⁰²⁾

Ten spyte van Moltmann se trinitariese spreiding,²⁰³⁾ ontkom sy trinitariese ontwerp nie aan die ernstige verwyt dat dit die Triniteit eers vanuit die kruisgebeure (die Gekruisigde) ontsluit nie. Die kruisteologie funksioneer by hom as 'n Goddelike kenprinsipe. Die Ou-Testamentiese openbaringsbegrip word op dié wyse nie voldoende verdiskonteer nie. God is immers reeds in die Ou Testament eskatologies-heils-gerig werk-saam. Die verhouding tussen die Christologie en die Pneumatologie word ook nie deur Moltmann helder genoeg omlyn nie. Die kruis is darem nie net God se smartlap nie,²⁰⁴⁾ maar dit is ook die openbaring van God se toorn oor die sonde en sy liefde vir die sondaar.²⁰⁵⁾ Die op-weg-wees van God met sý skepping na die voleinding, is 'n wins in Moltmann se eskatologiese ontwerp. Die leer van die drie ryke, lyk egter verdag. Daar sal eerder van die één ryk van God gepraat moet word waaraan die Vader en die Seun en die Gees bou.

Wanneer daar na die vertolking van die trinitariese aard van die teologie gekyk is, is dit van belang om die *trinitariese reikwydte* onder die loep te neem. Die wentelvraag is: is die trinitariese belydenis net ontologies af te grens óf het dit óók 'n ekonomiese reikwydte?

Dit het sedert die afwysing van die modalisme deur Tertulianus gebruik geword om tussen die immanente en die ekonomiese Triniteit te onderskei.²⁰⁶⁾ Onder die Wesens-triniteit word verstaan: "God de Drieënige *in zichzelf*" en onder die ekonomiese Triniteit: God drie-enig "in Zijn zichzelf openbarend handelen in de geschiedenis".²⁰⁷⁾

Calvyn toon nie slegs 'n ontologiese intertrinitariese

Persoonsonderskeid aan nie, maar ook 'n ekonomiese Persoonsonderskeid, naamlik dat die Vader die begin van die Goddelike handeling, die Seun die wysheid en die Heilige Gees die uitvoerende krag is.²⁰⁸⁾ Die eenheid van die wese kom ook in die werke van die drie-enige God tot uitdrukking. Calvyn wys daarop dat die Wesenstriniteit slegs vanuit die Openbaringstriniteit belig kan word.²⁰⁹⁾

Barth neem sy vertrekpunt ten opsigte van die Triniteitsleer in die ekonomiese Triniteit. Hy aanvaar egter die Wesenstriniteit onvoorwaardelik. God is ewig in Homself soos Hy Hom in die tyd openbaar.²¹⁰⁾ God is van ewigheid af die drie-enige God. "Die Trinitätslehre sagt ..., dass und inwiefern der, der sich nach dem Zeugnis der Schrift Menschen offenbart, unser *Gott*, dass und inwiefern er *unser* Gott sein kann. Er kann unser *Gott* sein, weil er in allen seinen Seinsweisen sich selbst gleich, ein und derselbe Herr ist ... Und dieser Herr kann *unser* Gott sein, er kann uns begegnen und sich uns verbinden, weil er Gott ist in diesen drei Seinsweisen als Vater, Sohn und Geist, weil die Schöpfung, die Versöhnung, die Erlössung, das ganze Sein, Reden und Handeln, in dem er unser Gott sein will, begründet und vorgebildet ist in seinem eigenen Wesen, in seinem Gottsein selber."²¹¹⁾

A.A. van Ruler is geboei deur die "spreiding" in die Triniteit.²¹²⁾ Die Vader, die Seun en die Heilige Gees het elk 'n verskillende en eiesoortige werk. Van Ruler laat die klem eerder op die verskeidenheid van die Persone val as op hulle eenheid. Wanneer Van Ruler met erns op die ekonomiese Triniteit fokus, ontken hy egter nie daarmee die Wesenstriniteit nie.

O. Noordmans vra waarom die geloofsbelydenis - in onderskeiding van Calvyn - by die enige God en sy "eienskappe" begin.²¹³⁾ Hy sien in hierdie benadering die gevaar van 'n abstrakte idee van God se eenheid en enigheid in onderskeiding met die rykdom van die trinitariese openbaring in

die Skrif.²¹⁴⁾ "Wij kunnen niet van de éne God uitgaan om dan tot de drie personen te komen. De weg bestaat niet voor ons" omdat dit "geen zaak van rekenen maar van belijden" is.²¹⁵⁾ Noordmans teologiseer vanuit die ekonomiese Triniteit om die verskeidenheid in die werke van God na buite eerder as die eenheid daarvan op die voorgrond te stel.²¹⁶⁾

Wanneer Karl Rahner sy beroemde uitspraak maak: "Die 'ökonomische' Trinität *ist* die immanente Trinität und umgekehrt,"²¹⁷⁾ geskied dit in 'n konteks waarin die modalisme skerp en radikaal afgewys word.²¹⁸⁾ Met sy uitspraak bedoel Rahner: "Gott verhält sich zu uns dreifaltig, und ebendieses dreifaltige (frei und ungeschuldete) Verhalten zu uns *ist* nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte."²¹⁹⁾

In Pannenberg se teologie geniet die ekonomiese Triniteitsleer 'n voorrang. Hy gaan uit van die stelling dat die waarheid eers "aan die einde" geken kan word. God sal eers by die opstanding uit die dode geken word soos Hy altyd is, maar dan sal dit blyk dat Hy ewiglik só is as wat Hy by die opstanding van die dode kenbaar word. Ons leer God wel in die geskiedenis deur Jesus Christus en die werking van die Heilige Gees as die drie-enige God ken,²²⁰⁾ maar wanneer die volle realiteit daarvan aan die einde sigbaar sal wees, sal dit ook duidelik wees dat dit tog tot die ewigheid van God behoort om só te wees.²²¹⁾

Uit Moltmann se Triniteitsontwerp, blyk voldoende dat hy vanuit die ekonomiese Triniteit oor die immanente Triniteit dink. Hy lê klem op die *wisselwerking* tussen die wese en die openbaring van God,²²²⁾ anders gesê: tussen die immanente en ekonomiese Triniteit. Die wisselgang beteken dat die ekonomiese Triniteit die Wesenstriniteit

uitlê.²²³⁾ Dié uitleg geskied *kruis*gewys omdat die kruis Moltmann se ganse teologie deurkruis. Die ontvoing van die kennis van die immanente Triniteit kom dus uit die heilservaring van die kruis voort.²²⁴⁾ Hieruit volg vanselfsprekend dat Moltmann die gebruiklike onderskeiding van die immanente en ekonomiese Triniteit van die hand wys, waarvolgens die kruis slegs in die heilseconomie maar nie in die immanente Triniteit sou staan nie.²²⁵⁾ Daarom kan hy verklaar dat die ekonomiese Triniteit nie slegs die immanente Triniteit openbaar nie, maar ook daarop ingrypend inwerk.²²⁶⁾ Dié inwerking geskied ook *kruis*gewys. "Am Kreuz *schafft* Gott Heil nach aussen für seine ganze Schöpfung und *erleidet* zugleich das Unheil der ganzen Welt nach innen an sich selbst".²²⁷⁾ En dit bring mee dat: "Der *Schmerz des Kreuzes* bestimmt das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit".²²⁸⁾ Moltmann benadruk ook die Pneumatologiese moment in die ekonomiese Triniteit omdat die *geskiedenis van die Gees* deur die vreugde van die bevryde en met God verenigde kreatuur die intertrinitariese lewe van God bepaal.²²⁹⁾ Die ekonomiese Triniteit word voltooi in die immanente Triniteit wanneer die geskiedenis van die heilservaring voltooi is.²³⁰⁾ Dan sal daar net ruimte vir doksologie wees.²³¹⁾

Enkele kritiese opmerkinge ten opsigte van Moltmann se uiteensetting kan nie nagelaat word nie. Met reg benadruk Moltmann die feit dat die ekonomiese Triniteit in die bedding van die geskiedenis van die heilservaring vloei. In die ekonomiese Triniteit ontmoet ons ook nie 'n ander God nie. En tog sal daar aan die bewering toegevoeg moet word: God gaan nooit in sy openbaring op nie. Want Hy is altyd méér as sy openbaring. Wanneer Moltmann beweer dat die kennis van die immanente Triniteit uit die heilservaring van die kruis van Christus voortkom, maak hy die kruis tot kenprinsipe van die immanente Triniteit. Die kruis as soenplek en Christus as Soenoffer word nie

voldoende verdiskonteer nie. Moltmann laat die Pneumatologiese gestalte eers in die na-Christus era voorkom. Die gevolg is dat die Pneumatologie erg verskraal word.²³²⁾

Dit is van belang om die *motief* van die onderskeiding tussen die immanente en die ekonomiese Triniteit na te speur.²³³⁾ Daar is in die onderskeiding nie daarvan sprake om agter die openbaring te wil deurdring nie, maar dit gaan om die erkenning van die *realiteit* van die openbaring omdat "Gott der ist, als er sich offenbart".²³⁴⁾

In die geskiedenis van die kerk en die teologie het die onderskeiding 'n bepaalde tendens ondervang. Die onderskeiding het skerp ingegaan teen die *modalisme*. In die modalisme vorm die trinitariese "modi" slegs 'n openbaringswyse.²³⁵⁾ Die onderskeiding het ook as verweer teen die *triteïsme*,²³⁶⁾ *deïsme*,²³⁷⁾ en die *panteïsme*²³⁸⁾ gedien. Die onderskeiding voer voorts stryd teen die gedagte van 'n abstrakte en onbewoë God.²³⁹⁾

Wanneer Bavinck in sy dogmatiek en sy Godsleer die wese en eienskappe van God uitlê en later die Triniteit op die kaart bring, dan skeep dit die indruk dat die Triniteit 'n latere toevoegsel en aanhangsel tot die algemene Godsleer is.²⁴⁰⁾ En dit terwyl Bavinck self met reg betoog dat die hart en wese van die religie met die Triniteitsbelydenis op die spel is!²⁴¹⁾ Die Triniteit word nie eers in die geskiedenis gekonstituteer nie, maar God *is* drie-enig en daarom openbaar Hy hom as die drie-enige God.

In die ekonomiese Triniteit word die Wesenstriniteit onthul. Sô is God! Die heil van God word in die ekonomiese Triniteit uitgewerk,²⁴²⁾ ingewerk²⁴³⁾ en verwerk.²⁴⁴⁾ In die ekonomiese Triniteit word die dodelike erns van die sonde wat op die kruis uitloop, onthul. Die weergalose oorwinning oor die sonde deur die opstandings-

gebeure word deur die ekonomiese Triniteit bekendgestel. Die Heilige Gees betrek die mens by die eenmalige en volmaakte Christologiese gebeure. Dié invoeging sit 'n proses aan die gang wat na eskatologiese en dokologiese volmaaktheid haas.

'n Oorsig oor die voorafgaande pogings om die belydenis van die drie-enige God onder woorde te bring, bied die volgende uitsigte:

Die trinitariese belydenis word alleen deur God se openbarende en Selfmededelende teenwoordigheid en handeling geken. Die teenwoordigheid en handeling van God word in die Ou- en Nuwe Testament nageteken en opgeteken.

God is die drie-enige God en daarom stel Hy Hom as God drie-enig in die wêreld aan mense bekend. In die lig hiervan kan en mag daar nie 'n spanning tussen God se wese en sy openbaring voorgestel word nie. Die Wesenstriniteit moet egter vanuit die ekonomiese Triniteit belig word (Calvyn). Skerper gestel: die ekonomiese Triniteit is 'n uitleg van die Wesenstriniteit (Moltmann). God is van ewigheid af deur die tyd tot in ewigheid die drie-enige God (Barth).

Wanneer God as die drie-enige God bely en vereer word, dan bring dit mee dat daar met oorgawe aan die drie-enige God vasgeklem moet word. Die drie-enige God is een wese (Tertullianus). Dit beteken dat die Vader en die Seun (Nicea) en die Heilige Gees (Efese) wesenlik een is. Die eenheid is egter nie 'n saamgestelde numeriese eenheid nie (Augustinus), maar elke Persoon is die Goddelike wese. Onder wese word die eintlikheid of die Godheid van God bely (Calvyn).

Dié formuleringe kan soos volg in 'n Bybelse idioom geartikuleer word:

Daar is maar één God en Hy is die enige God (Deut. 6:4, 1 Kon. 8:60, 2 Kon. 19:15, 19).²⁴⁵⁾ Die Godsnaam 'El wys in die raam van Jes. 40-55 veral op die feit dat daar maar één God is, naamlik Jhwh (Jes. 40:18, 43:10, 12, 45:14, 22, 46:9).²⁴⁶⁾ Jes. 42:5 en 45:18 lê klem daarop dat Jhwh die *enige* God is.²⁴⁷⁾ Die enige God is daarom ook die *unieke* God.²⁴⁸⁾ Ons sou ook van die *echadiese* beklemtoning in die Ou Testament kon praat.²⁴⁹⁾

Jesus Christus se getuienis sluit by die Ou Testament aan om God as die enige te bely (Mark. 12:29). Dit staan ook vir Paulus vas dat daar geen ander God is nie, behalwe Een (1 Kor. 8:4, 1 Tim. 1:5, Ef. 4:6).

In die belydenis van Christus en die Gees saam met die Vader, word die volstrekte enigheid van God verwoord. In 1 Kor. 8:6 word die belydenis van die een God en Vader verbind met die belydenis van die een Here: Jesus Christus²⁵⁰⁾ In Ef. 4 gaan die spreke oor die één Gees (vs. 4) en die één Here (vs. 5) vooraf aan dié oor die één God en Vader (vs. 6).²⁵¹⁾ Die Gees, die Here en die een God is God drie-*enig*.

Ten opsigte van die belydenis van die *drie*-enige God, bied 'n voorraadopname van die teologiese beskouinge, die volgende insigte:

God is God op die wyse van die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Die drie bestaanswyses bepaal en deurding mekaar wedersyds (Barth). Die eenheid van die drie Persone bring 'n onderlinge deurdringing van mekaar mee (perichorese of *communio personarum divinarum*). Die Goddelike persone deel in die ewige Goddelike lewe. Daar is 'n Goddelike deurdringing sonder dat daar 'n verdringing van Persone plaasvind. Daarom bestaan die Goddelike persone in relasies (Augustinus). En in die relasies is die Heilige Gees die liefdesband tussen die Vader en die Seun (Augustinus, Calvyn en Barth).

God word as die drie-enige God aanbid en bely. Daarom moet daar onvoorwaardelik aan die *drie*-enige God vasgehou word. Dit beteken dat die belydenis van die drie Persone (Tertullianus) op grond van die openbaring gehandhaaf word. Die belydenis van die drieheid van die Vader en die Seun en die Heilige Gees word in die Nicaenum in 'n doksologiese raam geplaas. Die drieheid van God hef egter nie die eenheid van God op nie, maar in die drieheid van Persone bestaan die eenheid van God (Calvyn, Barth).

Wanneer die drieheid bely word, word die drieheid as drie Persone uitgelê. Die term Persoon mag nie in terme van 'n menslike persoon gedink word wat afsonderlike selfstandige individue naas mekaar aandui nie (Augustinus, Calvyn). Die Heilige Gees is dus nie 'n afsonderlike Persoon naas die Vader en die Seun in die moderne sin van die woord "persoon" soos dit sedert die 18de eeu gebruik is nie, naamlik 'n afsonderlike individu met 'n eie selfbewussyn en outonome selfbepaling nie.²⁵²⁾ Persoon wil sê dat die Vader en die Seun en die Heilige Gees van mekaar onderskei word "as 'n eie subjek-sentrum binne die lewe en die handeling van die één God".²⁵³⁾ 'n Persoon is een van die drie onderskeie sinswyses van die ewige Goddelike wese (Barth). God is dus God op die wyse van die Vader en die Seun en die Heilige Gees.

Elke Persoon is 'n eie *selfstandigheid of bestaanswyse* wat in die wese van God bestaan en wat altyd in verband met die ander (Twee) staan en tog deur selfstandige eiendommikhede van die ander (Twee) onderskei is. Dit lei daartoe dat die bestaan van die Vader en die Seun en die Heilige Gees bely kan word.

Die teologiese oorskouinge kan op die volgende wyse in 'n Skrifraam gevoeg word:

Die verskillende Godsbenaminge in die Ou Testament,²⁵⁴⁾

het ten doel om God in sy *vrymagtigheid* te openbaar én om sy *enigheid* en *uniekheid* te bely. In die lig hiervan is dit 'n vraag of daar van 'n trinitariese spreiding in die Ou Testament sprake kan wees.

Daar is nogtans nie 'n skaarste aan pogings om die Triniteit in Nuwe Testamentiese sin óók in die Ou Testament aan te wys nie. In die kerklike tradisie is die mal'āk Jhwh met die tweede Persoon van die Goddelike drie-eenheid in verband gebring.²⁵⁵⁾ Volgens dié tradisie kan ons onder mal'āk Jhwh 'n teofanie van die lōgos á Sarkos verstaan, soos Hy reeds in die Ou Testament werksaam was.²⁵⁶⁾ Saam met H.M. Kuitert kan ons egter eerder aan 'n identiteit tussen Jhwh en die Mal'āk Jhwh vashou op die plekke waar 'n Subjekwisseling hierdie konklusie bo alle twyfel stel, maar in die algemeen is die mal'āk Jhwh as lid van Jhwh se hemelse "huishouding" 'n "verlengstuk" van die teenwoordigheid van Jhwh Self in sy historiese handeling as die God van die verbond.²⁵⁷⁾ Om uitdrukking te gee aan die konkrete distansie tussen Jhwh en Israel, het Jhwh Hom deur sy mal'āk laat verteenwoordig.²⁵⁸⁾

'n Poging om die figuur van Jesus Christus as Middelaar in soteriologiese sin in die Ou Testament te laat figureer deur die begrip mal'āk Jhwh op Hom toe te pas, kan nie stand hou nie, aangesien begrippe soos die šem, die pānīm en die kābôd van Jhwh ook dan hiervoor sou moes kwalifiseer.²⁵⁹⁾

Onder die term rûah word ook dikwels nog die *Heilige Gees* as derde Persoon van die Goddelike drie-eenheid verstaan. Dié poging ly egter om eksegetiese redes skipbreuk.²⁶⁰⁾

Hieruit mag egter nie gekonkludeer word dat God eers op die Nuwe Testamentiese bodem die drie-enige God *geword* het nie. Want God openbaar Hom (in die Ou- en Nuwe Testament) soos *Hy is*. *Onties* is God van altyd af die drie-

enige God, maar *noëties* kom die trinitariese spreiding eers in die Nuwe Testament aan die lig.²⁶¹⁾

Die trinitariese belydenis kan alleen maar in doksologiese verbande belydend gestamel en stamelend bely word: Lof aan God drie-enig!

1.3 PNEUMATOLOGIESE ONTDEKKING

Wanneer die Pneumatologie in trinitariese verband geheg word, het dit 'n Pneumatologiese ontklemming tot gevolg. Die ontklemming hou in dat die volle reikwydte van die Pneumatologie in die bedding van die Ou- en Nuwe Testament ontdek kan word.

Die uitgangspunt van dié studie is dat daar óók vanuit die Ou Testament oor die Pneumatologie besin en gesing moet word.²⁶²⁾

Daar moet voorts met teologiese erns daarteen gewaak word dat die Heilige Gees in sy verhouding tot Christus nie slegs as 'n *Gawe van Christus* verstaan word nie. Die Heilige Gees is óók 'n *Gawe aan Christus*. Méér nog: Hy is verder die *Teken van Christus se toekoms*.²⁶³⁾

Die Pneumatologie bly 'n opwindende ontdekking vir elkeen wat geboeid na die openbaringsritme van God se Woord luister.

Die formulering "die Heilige Gees as kosmies-eskatologiese Gawe", vereis dat daar helderheid oor die begrippe kosmies en eskatologies verkry moet word en dat die samehang tussen dié terme verduidelik moet word. Dít is die oogmerk van die volgende paragraaf.

1.4 KOSMIES-ESKATOLOGIESE PNEUMATOLOGIE

Die begrip eskatologie vorm 'n integrale deel van die teologiese woordeskat.²⁶⁴⁾ En tog heers daar oor hierdie kernwoord 'n Babelse spraakverwarring.²⁶⁵⁾ Daar is weinig begrippe waaroor daar so maklik in die teologiese spraakgebruik gestruikel word as juis oor die woord eskatologie.

Enersyds is die term deur sommige teoloë mank geslaan.²⁶⁶⁾ Maar andersyds is dit 'n wins dat daar 'n indringende teologiese gesprek oor die sleutelwoord op dreef gekom het. Die oogmerk van die paragraaf is egter nie om aan 'n diepgaande teologiese gesprek oor die begrip eskatologie deel te neem nie, maar om die be-teken-is van die term vir die studie te motiveer.²⁶⁷⁾

Daar kan met Preuss saamgestem word as hy sê dat die *Jahwegeloof* die wortelgrond van die eskatologiese uitsig in die Ou Testament is.²⁶⁸⁾ Wie in God glo, sien (be-leef) sy sinvolle en doel-gerigte eskatologiese hande-linge.²⁶⁹⁾ Wanneer eskatologie óók die *begin-sel van die af-koms van God se toekoms be-teken*, kan dit gehandhaaf word dat God se eskatologiese hande-linge nie eers aan die einde van die geskiedenis opdam nie, maar deur die bedding van die geskiedenis stroom.²⁷⁰⁾ God se eskatologiese hande-linge bring mee dat sy heil die geskiedenis deurkruis en ook met die onheil swaarde kruis. Daarom loop sy eskatologiese hande-linge in die Nuwe Testament op 'n kruis uit en uit 'n graf uit die toekoms in. God se eskatolo-giese woorde en dae speel binne die skeppingsruimte af. Daarom het God se eskatologiese inspe-ling op sy skepping 'n *her-skeppende* resultaat wat na die *vol-tooi-ingsdag* reik.²⁷¹⁾ God se her-skeppingswoorde en -werk, skep 'n rustelose kreatiewe spanning in die tyd van die eskatolo-giese voorbehoud. Want Hy is *ndù* reeds met die herskep-ping van die kosmos se toekoms besig en wie opgevang is in

God se heilryke handeling is óók nou al met die toekoms besig - *onderweg* besig en *besig* onderweg.

Daar moet ook rekenskap gegee word van die koppeling van kosmos en eskatologie. Dié koppeling wil te kenne gee dat God se herskeppende woorde en handeling op sy kosmos gerig is. Sy eskatologiese handeling omvat die kosmos en dra dit na die voltooiingsdag.

Aangesien dit die bedoeling van die studie is om die kosmies-eskatologiese werk van God Pneumaties te verduidelik, is dit nodig om die kosmiese omvang van die Gees se werk enigsins nader te bepaal. Daar kan met stelligheid van die kosmiese werk van die Gees gepraat word.²⁷²⁾ Die wentelvraag is egter watter vulling aan die *kosmiese* werksaamheid van die Heilige Gees gegee word. Jonker onderskei met reg in die gees van die Gereformeerde tradisie tussen die besondere en algemene werk van die Gees.²⁷³⁾ Onder die besondere werk van die Gees verstaan hy dan "... alles wat te make het met die totstandkoming van die ware kennis van God, die verlossing van sonde deur die geloof in Christus en die ontvangs van die ewige lewe (Dordtse Leerreëls III/IV, 6-17)".²⁷⁴⁾ Hoewel Jonker die kosmiese werk van die Gees as sy *algemene werk* aandui, hou hy tereg daaraan vas dat die algemene genade 'n uitvloei-sel van Christus se heilswerk is.²⁷⁵⁾ Die trinitariese belydenis maak dit onmoontlik om die kosmiese heilseffektuering los van en sonder die Vader en die Seun te verstaan.

Wanneer die kosmiese werk van die Gees as sy algemene werk verstaan word, kan die volgende kosmiese veld ondersoek word:

Daar kan in die Ou Testament aandag gegee word aan die betekenis daarvan dat die rûah 'n mens toerus sodat hy met vaardigheid, insig en verstand enige werk kan verrig

(Besaleël in Eks. 35:31-33) en dat hy ander as vakmanne kan oplei (Oholiab in Eks. 35:34).²⁷⁶⁾

Die werk wat die rûah onder die mensdom²⁷⁷⁾ en die volke²⁷⁸⁾ verrig, kan ook ondersoek word.

In die Nuwe Testament getuig Paulus dat Christus die eerste plek in die heelal inneem (Kol. 1:18)²⁷⁹⁾ Vanuit Pneumaties-kosmiese perspektief kan gevra word hoë die Heilige Gees Christus se eerste plek op alle plekke vestig. Anders gestel: hoë werk die Gees in die ongewone kosmos?

Die kosmiese werk van die Gees is óók op die tempering van die sondige wêreld gerig. Dit is juis dié tempering wat ruimte skep sodat mense vir en naas mekaar kan leef.

Die vraag na die verhouding van die Gees en die kultuur, kan ook binne 'n Pneumaties-kosmiese perspektief nagegaan word.

Die verhouding van die Gees en die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken, moet ook in 'n Pneumaties-kosmiese verkenning aan die orde kom.²⁸⁰⁾

Die kosmiese werk van die Gees kan egter ook vanuit 'n ander perspektief gevul word. Dit gaan om dié ander perspektief in die studie. Die ander perspektief beteken egter nie dat die totale kosmiese veld van die Gees se werk oorskou word nie, maar dat daar slegs aan 'n bepaalde aspek van sy kosmiese werk aandag gegee word.

Aangesien die Ou Testament ook in berekening gebring moet word by die ontwerp van 'n Pneumatologie,²⁸¹⁾ val die lig ter aanvang op God wat deur sy rûah aansyn aan die kosmos gee. Onder kosmos word in skeppingsverband die *totale*

syn verstaan. Die totale *syn* is egter aan die verwoestende uitwerking van die sondeverduistering onderwerp. Daarom sal God die messias stuur om sy kosmies omspannende koningsheerskap te realiseer. Anders gesê: om 'n *nuwe aansien* aan die *syn* te gee. Die *rûah* as God se eskatologiese daad sal die messias hiertoe in staat stel. Die kosmies-eskatologiese herskeppingshandeeling van God se *rûah* is in die Ou Testament op die volk (skepsel) en die skepping (natuur) gerig.

In die Nuwe Testament staan die Ou-Testamentiese grondlyne met betrekking tot die *rûah* se kosmies-eskatologiese werk binne vervullings- en verwysingskategorieë. Die Heilige Gees as eskatologiese Gawe werk vanuit en met die oog op Christus - die gekome Messias. Sy eskatologiese werk is op die kosmos gerig. Onder kosmos word verstaan: *die skepsel én die skepping (natuur)*. Hy is vir die skepsel én die skepping 'n Teken van en na Jesus Christus se toekoms. Dié toekoms waar die Vader, die Seun en die Heilige Gees by die *vol-tooi-de kosmos* sal wees.

Indien die kosmiese werk van die Gees vanuit dié perspektief gesien word (en dit is die oogmerk van die studie), kan onder die besondere werk van die Gees die heilseffektivering ten opsigte van die skepsel verstaan word. Sy algemene kosmiese werk is dan op die skepping (natuur) gefokus.

Teen dié agtergrond, kan 'n verkenning van die werksaamhede van die *rûah* van God as Gawe met die oog op die kosmiese herskeppingsgebeure onderneem word.

VOETNOTE - HOOFSTUK 1

1. Vir 'n oorsig oor die rykdom van Pneumaties-gerigte literatuur word na die literatuurlys verwys.
2. K. Blaser, *Vorstoss zur Pneumatologie*, pp. 5-6. "Es wird sich also nicht um Neuentdeckung, sondern um Wiederentdeckung handeln". Vgl. ook W.D. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 260 e.v.; H. Meyer, "Pneumatische Herausforderungen - Eine Einführung" in M. Lienhard en H. Meyer, *Wiederentdeckung des Heiligen Geist*, pp. 7-24; B. Engelbrecht, *God en die politiek*, p. 59; J. Veenhof, *De Parakleet*, p. 5.
3. Die brug na die verlede bly 'n onontbeerlike teologiese pad.
4. Vir 'n omskrywing van die teologie as eietydse teologie, vgl. J.A. Heyns, *Sterwende Christendom?*, p. 8 e.v. Die eietydse teologie speel ook beslissend in op die praktiese Christendom (Christenwees). Vgl. hiervoor Heyns, *Lewende Christendom*, p. 2 e.v. Die Heilige Skrif skep die lewensruimte vir die dogmatiek. Die Skrif is egter ook die grens vir die dogmatiese verkenning. Sodra die dogmatiek sy teologiese saak oor die grense van die Ou- en Nuwe Testament leer bedryf, beland dit in 'n stuk niemandsland sonder teologiese hoop op oorlewing. Oor die verhouding van dogmatiek en Heilige Skrif, vgl. Jonker, "Dogmatiek en Heilige Skrif" in *Septuagesimo Anno*, p. 86 e.v. Voorts Jonker, "Die Ou Testament in die dogmatiek" in D.H. Odendaal, B.A. Müller, H.J.B. Combrink, *Die Ou Testament Vandag*, p. 75 e.v. Die dogmatiek moet ook van die wetenskaplik-beproefde eksegetiese grepe gebruik maak in sy hantering van dogmatiese vraagstukke. Daarom moet daar voortdurend 'n eksegetiese inspelings op die dogmatiek plaasvind.

5. Vgl. O. Dilschneider se artikel "Die Geistvergessenheit der Theologie", *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 4 (1961) 259-261. Vgl. ook van dieselfde skrywer *Ich glaube an den Heiligen Geist*. Die eerste hoofstuk dra die (vanself-) sprekende titel: "Geistesvergessenheit". Dilschneider se bydrae "Geist und Kirche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im horizont des Geistes* en sy "Vorwort" in Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 8, kan ook vermeld word. Blaser gebruik die term "Geistesvergessenheit" in sy *Vorstoss zur Pneumatologie*, p. 5, terwyl Veenhof van "Geistvergessenheit" in sy *De Parakleet*, p. 5 praat. Vgl. ook nog H. Mühlen, "Die Geisterfahrung als Erneuerung der Kirche" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 71 e.v. en A.M. Aagard, "Die Erfahrung des Geistes" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 21.
6. Volgens Dilschneider is die "Geistvergessenheit" in die post-metafisiese tydvak 'n onmiskenbare feit. Vgl. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, pp. 12, 15.
7. Vir 'n weloorwoë oorsig oor die Pneumatologiese inslag in die geskiedenis van die teologie, vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, pp. 9-100. Vgl. ook Dilschneider, *Ich Glaube an den Heiligen Geist*, pp. 9-10. Calvyn word nie ten onregte deur Warfield en Van der Linde as "teoloog van die Heilige Gees" beskryf nie. Die derde boek van sy Institusie, wat oor die Gees handel, is veel langer as die voorafgaande boeke wat oor die werk van die Vader (I) en van die Seun (II) handel. Vgl. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 10; S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, p.1.

8. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 9. In die Gereformeerde dogmatiek van Bavinck wat in die Gereformeerde tradisie wortel, word vergeefs na die dogmatiese ontvouing van "doop met die Heilige Gees" en "die vervulling met die Heilige Gees" gesoek.
9. *Idem*.
10. In die Lutherse Reformasie het die klem op die regverdigmaking deur die geloof geval. Vgl. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, pp. 9-10. Daarom ontkom die Lutherse teologie nie skotvry aan die gevaar om die Pneumatologie tot inlywing in die Christologie te beperk en om dit selfs uitsluitlik daarin te laat opgaan nie. Die sg. nadere Reformasie van die 17de en 18de eeu was volgens Berkhof die Skots-Nederlandse parallel van die Piëtisme. In dié beweging is daar na en naas die fase van die teokraties-politieke reformasie van die gemeenskap, gestreef na die reformasie van die individuele lewe. Vgl. H. Berkhof, "Die Pneumatologie an der niederländischer Theologie", in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 27. In die lig van die Piëtisme en nadere Reformasie se teologiese vertrekpunte, het die bewegings weerloos teen die lewensgevaarlike bedreiging van heilsegoïsme en heilsindividualisme gestaan.
11. A. Adam, *Dogmengeschiede 1*, p. 164. G.J. Hoenderdaal, *Geloven in de Heilige Geest*, pp. 49-50; E. Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 12, stel dit so: "Mitte des 2. Jahrhunderts ist in Kleinasien Montanus aufgetreten und hat sich selbst als die Verkörperung des von Jesu verheissenen Heiligen Geistes verstanden". Vgl. ook Veenhof, "Der Paraklet" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 127.

12. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 50.
13. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 42.
14. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 59; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 50; Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 42; Schweizer, *a.w.* p. 12. Schweizer stel dit so: "Propheten und vor allem Prophetinnen folgten ihm, die in ekstatischer Rede das nahe Weltende und das Herabsteigen des himmlischen Jerusalems ankündigten".
15. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 52.
16. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 52 stel dit só: "Er is duidelik een tendentie tot voortgaande openbaring. De heilige Geest die op de apostelen was, kan in nog groter mate op de mensen van later komen". Vgl. ook Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 25.
17. Hoenderdaal, *a.w.*, pp. 52-3.
18. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 116, maak die volgende opmerking: "Dit is bekend dat die spiritualistiese groepe deur die eeue, vanaf Montanus tot by die moderne Pinksterbeweging, altyd weer probeer om die eie betekenis van die Gees náás Christus te aksentueer." Die náás Christus kan so maklik tot 'n sónder Christus verword. Net so min as wat die Christologie nie in die Pneumatologie mag opgaan nie, net so min mag die Pneumatologie in die Christologie opgaan.
19. Die strakke rigoristiese metodiek bring mee dat die heilshistoriese reliëf; die Bybelse spreiding van die gawes ontken, en die vryheid van die Heilige Gees nie voldoende onderken word nie.

20. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 58.
21. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 47, wys bv. op die Joachimiete in die 13de eeu. Hulle "was 'n groep van Franciskaners wat 'n streng navolging van die armoe-de-ideaal voorgestaan het en hulle verset teen die verwêreldliking van die kerk ingebou het in die opvatting van Joachim van Floris".
22. Vgl. in hierdie verband. H. Grundmann, "Ketzerge-schichte des Mittelalters" in *Die Kirche und ihrer Geschichte*, pp. 42-43; N. Cohn, *The pursuit of the millenium*, p. 99 e.v.; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 221 e.v.
23. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 59.
24. Adam, *Dogmengeschiede 2*, p. 66; Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 47; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 59; Schweizer, *a.w.*, p. 13; Moltmann, *a.w.*, p. 221. Moltmann wys daarop dat Joachim twee eskatologiese denkwyses van die Christelike tradisie in sy leer verbind het. Die eerste denkwyse gaan op Tyconius terug en is deur Augustinus ontwikkel: God het die wêreld in sewe dae geskape. Ooreenstemmend het die wêreldgeskiedenis sewe tydvakke. Na afloop van ses tydperke van moeite en arbeid volg die sewende tydvak van rus. Dit is dan die wêreldhistoriese sabbat voor die einde van die wêreld. Sodra die sewende dag van die wêreldgeskiedenis tot 'n einde kom, begin volgens Augustinus, die ewige dag van God, die ryk van die oneindige heerlikheid. Die tweede eskatologiese denkwyse het Joachim van die Kappadosiese teoloë oorgeneem. Hulle het reeds die ryk van die Vader, die ryk van die Seun en die ryk van die Gees onderskei en die geskiedenis van die Godsheerskappy in hierdie orde neergelê. Vgl. Moltmann, *a.w.*, p. 221.

25. Moltmann, *a.w.*, p. 222. Vgl. ook Hoenderdaal, *a.w.*, p. 59. Moltmann stel dit verder só: "Weder die Kappadozier noch Joachim dachten aber an eine 'Auflösung' der Trinität in die Weltgeschichte, sie appropriierten vielmehr die Formen des Reiches in den weltgeschichtlichen Zeiten der Personen der Trinität". *A.w.*, p. 222.
26. Moltmann, *a.w.*, pp. 222-223.
27. *Ibid*, p. 223.
28. *Idem*.
29. *Ibid*, p. 226.
30. Schweizer, *a.w.*, p. 13. Volgens Jonker het Joachim geleer dat die derde ryk in 1260 sou aanbreek en in hierdie tydperk sou die kerk tot die vroeë Christelike toestande terugkeer. *Die Gees van Christus*. p. 47. Vgl. ook Moltmann, *a.w.*, p. 223.
31. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 60.
32. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 60. Vgl. ook Moltmann, *a.w.*, pp. 224-226.
33. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 11.
34. Met die Aufklärung het die mens se eie mondigheid deurslag gegee en het hy homself losgemaak van die outokratiese denkpatroon. Vgl. Jonker, "Die aktualiteit van die sosiale etiek" in P.A. Verhoef, D.W. de Villiers, J.L. de Villiers, *Sol Iustitiae*, p. 86. Die mens "kon die wêreld nie langer beskou as iets wat oor hom regeer met wette waaraan hy homself moes onderwerp nie, maar hy het homself verstaan as heer

van die wêreld, selfs as die skepper van sy eie wêreld". *Idem.* Vgl. ook H.W. Rossouw, *Die sin van die lewe*, p. 26.

35. Moltmann, *a.w.*, p. 18.

36. A. Kuen, *Der Heilige Geist*, p. 144; Blaser, *a.w.*, p. 10.

37. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p.62.

38. *Idem.*

39. Vgl. Schweizer, *a.w.*, p. 17.

40. Aagaard, *a.w.*, p. 13.

41. G.P. Hartvelt, "Ijle Balans", *Gereformeerde teologiese tijdschrift*, I (1978) 31 e.v. Vgl. Veenhof, *De Parakleet*, p. 6.

42. Mühlen, "Die Geisterfahrung als Erneuerung der Kirche" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 78.

43. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 220 e.v.

44. *Ibid.*, p. 220. Vgl. ook Schweizer, *a.w.*, p. 14.

45. Voorbeelde van gereformeerdes wat ruimte vir die Charismatiese Beweging skep, is die volgende: J. Rodman Williams, J.A. Schep, W.W. Verhoef, Thomas Smail, K.J. Kraan.

46. Kardinaal L.J. Suens, H. Mühlen.

47. Veenhof. *De Parakleet*, p. 6.

48. Schweizer, *a.w.*, p. 14; Blaser, *a.w.*, p. 5.
49. "Ze waren zo gepakt door de emotionaliteit die hier vaak los kwam, dat de reflectie zelfs vaak in een verdachte hoek zat". Berkhof, "Enige aspekten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", *Bulletin voor Charismatische Theologie* 1, 1 (1978) 15. Vgl. ook Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 11.
50. Berkhof, "Enige aspekten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", *Bulletin voor Charismatische Theologie* 1, 1 (1978), 16.
51. *Idem.*
52. *Idem.*
53. Schweizer, *a.w.*, p. 14.
54. Kuen, *a.w.*, p. 9.
55. "Die ware geloof sal altyd ervaringe meebring". Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 238.
56. *Idem.*
57. *Idem.*
58. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 25.
59. Vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 239. Uit hoofdstuk 4 blyk dat die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees deurslaggewend vir 'n Bybelse Pneumatologie en teologie is.
60. Moltmann, *a.w.*, p. 28.

61. *Idem.*
62. *Ibid*, pp. 28-29.
63. Mühlen, "Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 55. Die sentraalstelling van die mens en die wêreld gaan gepaard met 'n groeiende afkeer aan kerklike triomfalisme en narsisme. Vgl. Engelbrecht, *a.w.*, p. 63.
64. Mühlen, "Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 55.
65. Dit kan nie ontken word "dat in de laaste tijd het probleem van de - legitieme - aandacht van dit aardse leven steeds sterker en nadrukkelijker aan de orde wordt gesteld". G.C. Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*, p. 269. Vgl. Engelbrecht, *a.w.*, p. 63.
66. Berkouwer, *a.w.*, p. 310.
67. Moltmann, *a.w.*, p. 21.
68. Vgl. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, pp. 179-183 met betrekking tot "Einige ökologisch-theologisch Folgerungen"; C.E. Johnson (red.), *Eco-Crisis*; W. Murdoch, *Environment Resources, pollution and society*; A.H. Esser, *Behaviour and environment. The Use of Space by Animals and Men*; Committee in Geological Sciences, *The Earth and Human Affairs*; O. Jackson, *Conservation and Pollution*; P.R. Ehrlich, A.H. Ehrlich, J.P. Holdren, *Human Ecology. Problems and Solutions*; T.C. Emmel, *Global perspectives on ecology*.

69. C. Heitmann, "Vorwort" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 6. Vgl. ook Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 15.
70. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 18. Dilschneider stel dit op 'n ander plek só: "Unser theologisches Reden von Gott, von Jesus Christus, von dessen Leben, Sterben und Auferstehen, von der Kirche, von unserer Erlösung und von des Christen Hoffnung und Zukunft hängt davon ab, dass und was der Heilige Geist wirkt und was dieser Heilige Geist seinem Wesen und seiner Struktur nach ist". Dilschneider, "Geist und Kirche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 9.
71. Onder "gesonde Pneumatologie en Christologie" word 'n invloed van die Bybelse inhoud tot aan die wande bedoel. Vgl. Mühlen, "Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoch", in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 48 e.v.
72. Vgl. Engelbrecht, a.w., pp. 70-76, 82-83, 87-93; G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding*; J. Miguez Bonino, *Theologie van verdrukten*; J.L. Segundo, *The liberation theology*; Heyns, *Theologie van die revolusie*; A. Seifart, *Der Gott der politischen Theologie vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges*.
73. Karl Barth sien in die Triniteitsleer die interpreta-siekader van "die Lehre vom Worte Gottes". Die plek en voorrang aan die Triniteitsleer het volgens Barth as oogmerk om die teologie te bevry van 'n spekulatiewe natuurlike teologie en om die teologie van begin tot einde te oriënteer aan Jesus Christus as Gods openbaring aan die mens. Wie die openbaring van

God in Jesus Christus as vertrekpunt van die teologiese refleksie neem, staan voor die drie-enige God. Daarom plaas Barth die Triniteitsleer nie alleen aan die begin van sy Godsleer nie, maar maak hy dit deel van sy prolegomena tot die dogmatiek. Vgl. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 165 e.v.; Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 320 e.v. Vergelyk ook in hierdie verband Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 22. Hoenderdaal gee voorkeur aan die term "drievuldigheid" van God in plaas van die Triniteit van God. Hoenderdaal, a.w., pp. 123-124. Die saak waarom dit hier gaan bly egter duidelik. Vgl. ook A.A. van Ruler, "De noodzakelijkheid van een trinitarische theologie" in *Verwachting en voltooiing*, pp. 9-28; W. Pannenberg, "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre" in *Grundfragen Systematischer Theologie Band 2*, pp. 96-128. Hierdie legitieme trinitariese beklemtoning is nie net maar 'n eietydse verskynsel nie, want die worsteling om ruimte vir 'n trinitariese teologie te maak, kan in die geskiedenis van die teologie sonder veel moeite vasgestel word. Die bydraes van Tertullianus, Augustinus en Calvyn in hierdie verband, kan nie genoeg na waarde geskat word nie. Vgl. R. Seeberg, *Textbook of the history of Doctrines I*, p. 237 e.v.; O.W. Heick, *A History of Christian thought I*, p. 127 e.v., pp. 143-168; Adam, *Dogmengeschichte I*, p. 164 e.v.; pp. 278-284; J.J. Verhees, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*. Met reg verklaar Calvyn: "Nam ita se praedicat unicum esse, ut distincte in tribus personis considerandum proponat, quas nisi tenemus, nudum et inane duntaxat Dei nomen sine vero Deo in cerebro nostro volitat". *Inst. I*, XIII, 2.

74. Moltmann, a.w., p. 153; Adam, *Dogmengeschichte I*, pp. 163-168.

75. Moltmann, *a.w.*, p. 154.
76. Hy verwys bv. na die son-straal-refleks of die bron-spruit-rivier. Moltmann, *a.w.*, p. 153; Adam, *Dogmengeschiede I*, p. 164.
77. Moltmann, *a.w.*, pp. 153-154. Vgl. ook Seeberg, *Textbook of the history of Doctrines I*, p. 120 e.v.; Heick, *a.w. I*, pp. 127 e.v., 145 e.v.
78. 'n Bespreking van die verhouding tussen Wesens- en Openbaringstriniteit is van wesenlike betekenis vir die Triniteitsleer en kom daarom later aan die orde.
79. C.F.D. Moule, *The Holy Spirit*, p. 45; Adam, *Dogmengeschiede I*, pp. 223-226.
80. homoousios, consubstantialis.
81. Moule, *a.w.*, pp. 46-47. Vgl. Heick, *a.w.*, pp. 154-168. Vgl. ook Adam, *Dogmengeschiede I*, pp. 233-240.
82. P. Schaff, *The Creeds of Christendom Vol. II*, p. 59.
83. Vgl. Heick, *a.w.*, pp. 155, 160-161; Seeberg, *Textbook of the history of Doctrines I*, pp. 203, 208-211, 216-218, 228; J.J.F. Durand, *Die Lewende God*, p. 75; Kelly, *a.w.*, p. 129.
84. Durand, *a.w.*, p. 75; Kelly, *a.w.*, pp. 114-115.
85. Durand, *a.w.*, p. 75.
86. P. Schaff, *a.w.*, pp. 66-67.

87. Vir die teologiese gebruiksaanwending van persona (prosōpon) vgl. Moltmann, *a.w.*, p. 187; Pannenberg, "Person" in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V*, pp. 230-235; Pannenberg, "Person und Subjekt" in *Grundfragen systematischer theologie 2*, pp. 80-95. In die Griekse teologie is reeds vroeg naas prosōpon die begrip hupostasis in die Triniteitsleer aangewend. Met hupostasis is egter nie masker of verskyningswyse bedoel nie, maar die individuele eksistensie van 'n natuur. Vgl. Moltmann, *a.w.*, p. 187 en Seeberg *Textbook of the history of Doctrines I*, p. 228.
88. Schaff, *a.w.*, pp. 66-68.
89. Adam, *Dogmengeschiedte I*, pp. 278-284; Kelly, *a.w.*, pp. 272-273.
90. Verhees, *a.w.*, p. 335.
91. Kelly, *a.w.*, p. 274.
92. Thomas interpreteer die kenmerkende van die Goddelike persone vanuit hulle relasies. *Summa Theologiae I*, 29, 4 en *I*, 30, 1. Augustinus slaag ook daarin om die substansie-denke van Boethius te oorwin. Vgl. die beroemde persoonsomskrywing van Boethius wat in sy substansie-denke wortel: persona est relationis naturae individua substantia. Boethius, *Trin.* 3.1-5 MPL 64, 1343 C. Vgl. ook sy *Liber de persona et duabus naturis*, Cap. III. Vgl. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae I*, 40, 3 oor Boethius se persoonsomskrywing. Vgl. verder Kelly, *a.w.*, pp. 274-275.
93. Vgl. Kelly, *a.w.*, p. 274; Adam, *Dogmengeschiedte I*, p. 280.

94. E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek 2*, p. 209.
95. Beker en Hasselaar, *a.w.*, p. 212. Die twee aksiomata het groot invloed op die Triniteitsleer uitgeoefen. Vgl. Durand, *a.w.*, p. 21. In die relasionele persoonsvoorstelling vervul die Heilige Gees 'n merkwaardige funksie. Dit is nl. die intertrinitariese funksie van die Heilige Gees dat Hy die vinculum tussen die Vader en die Seun is. Augustinus gebruik ook die terme caritas, concordia en pax om die taak van die Heilige Gees aan te dui. Vgl. Verhees, *a.w.*, pp. 83-98, 206, 211, 216-221, 341-342, 348-349, 354; Moltmann, *a.w.*, p. 186; Adam, *Dogmengeschiede I*, p. 282.
96. Moltmann, *a.w.*, p. 188.
97. *Idem.* Moltmann wys ook op die gevaar van modalisme as die persoonsbegrip in die relasionele kader ingeperk word. *Ibid.*, p. 189.
98. In sy *Summa Theologiae I*, 40, 1 verklaar Thomas: "Sed quia relatio secundum quod est quaedam res in divinis est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet, oportet quod relatio sit idem quod persona".
99. S6 tereg Moltmann, *a.w.*, p. 189.
100. *Idem.*
101. Augustinus se relasionele persoonsbegrip bring mee dat hy die heilsekonomeiese benadering van die drie-enige God nie tot sy reg laat kom nie.
102. Moltmann, *a.w.*, p. 189.

103. Gregorius van Nazianze het die uitdrukking perichōrein vir die eerste keer op die verhouding van die twee nature van Christus aangewend. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, p. 87. Johannes van Damascenus het die leer van die ewige perichōrēsis of circumin-cessio van die trinitariese Persone voorgedra. Damascenus het ook die Christologiese perichorese geleer. Vgl. Johannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, MPG 94, 789-1228.
104. Deur die semper invicem te benadruk, word die belydenis van die eenheid bewaar. Vgl. Beker en Hasselaar, *a.w.*, p. 204.
105. Moltmann, *a.w.*, p. 191. Die drie Persone "leben und erscheinen ineinander und durch die anderen". *Ibid.*, p. 192. Moltmann gaan voort: "Im Blick auf das innere Leben der Trinität aber bilden die drei Personen kraft ihrer Relationen zueinander und in der ewigen Perichorese ihrer Liebe selbst ihre Einheit. Sie konzentriert sich um den ewigen Sohn. Das ist die *perichoretische Einigkeit der Trinität*" *Ibid.*, p. 194.
106. O, ondeurgrondelike misterie!
107. Moltmann, *a.w.*, p. 191.
108. *Ibid.*, pp. 189-190.
109. *De trinitate*, VIII, VIII, 12.
110. *De trinitate* VIII, X, 14.
111. Die leer van God is nie in die mens of die geskiedenis gegrond nie, maar in die openbaring van God in die geskiedenis van die mens. In hierdie konteks kan

daar slegs in die verbygaan na die filioque-problematiek verwys word. Die Oosterse kerk staan en val by die beslissing dat die Heilige Gees alleen van die Vader as die Oorsprong van die Godheid uitgaan en histories deur die Seun gestuur is. Die Westerse kerk handhaaf die uitgaan van die Heilige Gees van sowel die Vader as die Seun. Op grond van die relasionele trinitariese lewe, die perichorese van die Goddelike persone, die Liefdestriniteit sowel as die beweeglikheid in die Triniteit moet die Westerse standpunt onderskryf word. Vgl. Adam, *Dogmengeschiedte I*, pp. 250, 375; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 166. Vir 'n ander interpretasie: Moltmann, *a.w.*, pp. 194-201.

112. *Inst. I*, XIII, 2; *I*, XIII, 5.

113. *Inst. I*, XIII, 2.

114. *Inst. I*, XIII, 19.

115. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 377; W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geist nach Calvin*, p. 4.

116. *Inst. I*, XIII, 2.

117. *Inst. I*, XIII, 6.

118. Vgl; *Inst. I*, XIII, 2 en veral sy kommentaar op die brief aan die Hebreërs. Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (vertaal deur J. Owen), p. 35 e.v.

119. *Inst. I*, XIII, 2.

120. Vgl. H. van Oyen, *De Brief aan de Hebreëen*, p. 10 e.v.; B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*,

p. 9. e.v.; H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*, p. 76 e.v.; F.W. Grosheide, *Hebreeën*, p. 62 e.v.

121. *Inst. I*, XIII, 6.
122. *Inst. I*, XIII, 6.
123. *Inst. I*, XIII, 18.
124. *Inst. I*, XIII, 14. Calvyn verklaar: "ita unus ipse est sapientiae, prudentiae, fortitudinis, pietatis Spiritus". *Inst. I*, XIII, 16.
125. Die eie werke van die Heilige Gees bestaan in die uitwerking van die raad en die werke van God. In die effektuering van die werke van die Vader en die Seun is die eie werke van die Heilige Gees aan te wys. Juis omdat Hy die werke van die Vader en die Seun effektueer, staan die Heilige Gees se werke nie los van dié van die Vader en die Seun nie. *Inst. I*, XIII, 14, 15 en 18.
126. *Inst. I*, XIII, 2, 19, 20.
127. *Inst. I*, XIII, 6.
128. *Inst. I*, XIII, 18.
129. *Inst. I*, XIII, 18, 20, 23.
130. *Inst. I*, XIII, 20, 25.
131. *Inst. I*, XIII, 6 en 20. Wanneer Christus dus in die Persoon van die Middelaar die Vader aanspreek, omdat Hy met die Naam God, die Godheid waarby Hy óók ingesluit is. *Inst. I*, XIII, 26. Vgl. *Inst. I*, XIII, 15, 19 en 20 oor die Godheid van die Heilige Gees.

132. *Inst. I*, XIII, 15, 19 en 20. Die doopbevel bring aan die lig dat die drie Persone, deur wie God alleen geken kan word, in die Goddelike essensie bestaan. *Inst. I*, XIII, 16.
133. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 165.
134. *Ibid.*, p. 166.
135. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 352.
136. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 173. Vgl. ook Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, pp.324, 369.
137. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 323 e.v.
138. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 204.
139. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 311.
140. *Ibid.*, p. 369.
141. *Ibid.*, p. 373.
142. *Ibid.*, p. 374.
143. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 204.
144. *Ibid.*, p. 231.
145. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 331. Hierdie merkwaardige Christologiese toespitsing beheers Barth se ganze teologie. Dit geld vanselfsprekend ook sy Pneumatologiese ontwerp.
146. *Ibid.*, p. 333.
147. *Idem.*

148. *Ibid.*, p. 337.
149. *Ibid.*, pp. 337-338.
150. *Ibid.*, p. 343.
151. *Ibid.*, p. 348.
152. *Idem.*
153. *Ibid.*, p. 351.
154. *Idem.*
155. *Idem.*
156. *Ibid.*, p. 323 e.v.
157. *Ibid.*, p. 369. Die Eén God is as die Here aldus "als Person zu verstehen ..., d.h. aber als in und für sich seiendes Ich mit einem ihm eigenen Denken und Wollen. So begegnet er uns in seiner Offenbarung. So ist er dreimal Gott als Vater, Sohn und Geist".
Ibid., p. 378.
158. God is nie slegs "als unpersönliche Herrschaft, d.h. als Macht, sondern als der Herr, also nicht nur als absoluter Geist, sondern als *Person* zu verstehen ..." *Idem.* My kursivering.
159. *Ibid.*, p. 374.
160. Barth het die begrip "Seinsweise" aan Dorner ontleen. Vgl. T.A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre I*, p. 430.

161. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 379.
162. *Ibid.*, p. 388.
163. *Ibid.*, p. 390 e.v. oor die perichorese.
164. *Ibid.*, p. 393 e.v.
165. *Ibid.*, p. 511.
166. "Um ihre Wechselbeziehung als Liebe zu denken, bedarf es keiner dritten Person der Trinität. Wird der Geist nur als die Einheit der Getrennten bezeichnet, dann verliert er jedes Aktionszentrum. Er ist dann eine Energie, aber keine Person. Er ist dann eine Beziehung, aber kein Subjekt". Moltmann, *a.w.*, p. 159.
167. "Lässt sich auf diese Weise kein selbständiges Personsein des Heiligen Geistes in der Trinität begründen, dann muss zurückgefragt werden, ob in dieser 'Binität' eigentlich *Gott der Sohn* im vollen Sinne Person genannt werden kann". *Ibid.*, p. 160.
168. *Idem.* Dit kan beswaarlik ontken word dat Barth se formulering in *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 370, die indruk van modalisme kan skep. "Aber nicht von drei göttlichen Ich, sondern dreimal von dem einen göttlichen Ich ist in ihr (d.i. die Triniteitsleer) die Rede". Die beswaar van modalisme tref Barth egter nie, omdat hy nêrens onder God as Subjek die Vader verstaan waarvan die Seun en die Heilige Gees gestaltes sou wees nie.
169. Vgl. Verhees, *a.w.*, pp. 83-98, 206, 211, 216-221, 341-342, 348-349, 354; Krusche, *a.w.*, pp. 1-13, 265-272, 316-319; Van der Linde, *a.w.*, p. 29 e.v.; Adam, *Dogmengeschichte I*, p. 282.

170. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 470 e.v. Die Heilige Gees moet volgens Barth nie loodreg van bo verag word nie, maar Hy waai vanuit Christus op ons toe vanuit die geskiedenis van die heil. Daarom praat Barth van Jesus Christus as die *objektiewe* werklikheid en moontlikheid van die openbaring en van die Heilige Gees as die *subjektiewe* werklikheid en moment van die openbaring. Vgl. *Kirchliche Dogmatik 1/2*, pp. 222-303. Die werking van die Heilige Gees word by Barth in noëtiese, applikatiewe en subjektiewe terme verstaan. Wanneer die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees in hoofstuk 4 aan die orde kom, sal daar grondig na Barth se teologisering met betrekking tot hierdie saak gekyk word.
171. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 419 e.v. Jesus Christus is die "ewige Seun" soos die Vader die "ewige Vader" is! *Ibid.*, pp. 435-470.
172. Barth word daarvan verwytdat hy in sy Triniteitsleer die eenheid van God as sy vertrekpunt neem, en dan na die drieheid van God in sy openbaring vra. Só bv. Moltmann, *a.w.*, pp. 160-161 en Pannenberg, "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre" in *Grundfragen systematischer Theologie 2*, p. 100 e.v. Daar is by Barth egter nie 'n spanning tussen die Wesens- en ekonomiese Triniteit nie.
173. Vgl. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. "... allein die Christologie nötigt zur Erkenntnis und zum Begriff des dreieinigen Gottes". Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 112.
174. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 236.

175. *Ibid.*, p. 200 e.v.
176. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 99 en veral p. 176. Vgl. ook sy opstel "Die trinitarische Geschichte Gottes" in *Zukunft der Schöpfung*, p. 89 e.v.
177. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 99.
178. *Ibid.*, pp. 99, 177.
179. Hegel se invloed op Moltmann is hier onmiskenbaar.
180. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 231. Vgl. ook die volgende uitspraak op p. 232 waar Moltmann van die gebeure "zwischen dem liebenden Vater und dem geliebten Sohne im präsenten Geist der Lebenschaffenden Liebe", praat. En vervolg hy: "Der liebende Vater entspricht sich im liebenden Sohn und schafft im Geist Entsprechungen der Liebe im widersprechenden Menschen". *Ibid.*, p. 235.
181. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 111, 236.
182. *Ibid.*, pp. 79-80.
183. *Ibid.*, pp. 226-227, 229. Hegel se geskiedenisfilosofie het hier 'n diep inslag in Moltmann se Triniteitsleer. In Moltmann se idioom maak God nie slegs geskiedenis nie, maar die geskiedenis maak God! God word in sy volkome Godwees uitgelewer aan die (sukkel-) gange van die geskiedenis. God se indaling en begeleiding van die geskiedenis beteken nog glad nie dat Hy in die netwerk van die geskiedenis vasval nie. Hy bly God - veral in die geskiedenis!
184. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 233. Hy wyk ook in sy *Trinität und Reich Gottes* nie van hierdie denkpatoon af nie. Vgl. p. 230.

185. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 235 e.v., 266; *Trinität und Reich Gottes*, p. 119. Hierdie sluitende konklusies bring mee dat God voorgestel word as sou Hy die werklikheid deurtrek en nie dat Hy die werklikheid na sý voltooiing trek nie.
186. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 34.
187. *Ibid*, pp. 112, 178.
188. "Um die Trinität in der biblischen Geschichte zu begreifen, beginnen wir mit der Geschichte Jesu, des Sohnes, denn er ist der Offenbarer der Trinität". *Ibid*, p. 81. Vgl. ook pp. 173-174.
189. "... allein die Christologie nötigt zur Erkenntnis und zum Begriff des dreieinigen Gottes". *Ibid.*, p. 112.
190. *Ibid.*, p. 101. Vgl. ook p. 102.
191. *Ibid.*, p. 101.
192. *Ibid.*, p. 105.
193. *Idem*.
194. *Ibid.*, p. 112.
195. *Ibid.*, pp. 123, 127. Moltmann wys ook op die intertrinitariese gestalte van die skepping. Die skepping is 'n produk van die liefde van die Vader en daarom moet dit aan die ganse Triniteit toegeskryf word. *Ibid.*, pp. 127-129.
196. Vgl. Moltmann, "Schöpfung als offenes System" in *Zukunft der Schöpfung*, p. 123 e.v.

197. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 126, 226, 229.
198. *Ibid.*, p. 226.
199. *Ibid.*, pp. 226-227.
200. *Ibid.*, p. 227.
201. *Ibid.*, pp. 227-228.
202. *Ibid.*, pp. 228-229.
203. Die skepping vorm tot by die voleinding 'n trinitariese tussenspel.
204. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 177.
205. Vgl. Rom. 1:18 e.v.; Rom. 3:24, 25.
206. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 168. Vgl. uitvoerig oor die problematiek van die modalisme: J.A. Heyns, *Grondstruktuur van die modalistiese triniteitsbeskouing*; L. Scheffczyk, "Die Ausbildung des Dogmas in Auseinandersetzung mit der innerkirchlichen Häresie und der Weg der Theologie zum Nicäno-Konstantinopolitanum" in J. Feiner en M. Löhrer, *Mysterium Salutis* 2, p. 166. Die modalisme het in die kerk altyd "virulent" gebly. In die modalisme vorm die trinitariese "modi" slegs 'n openbaringswyse. Vgl. Berkouwer, *a.w.*, pp. 379-381.
207. Berkouwer, *a.w.*, p. 379. Wesenstriniteit kan ook as "Gott an sich" en die ekonomiese Triniteit as "Gott für uns" onderskei word. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 175.

208. *Inst. I*, XIII, 17, 18.
209. *Inst. I*, XIII, 16, 17, 19.
210. Die Wesens- en die ekonomiese Triniteit kan nie op 'n gespanne voet staan nie. God die Openbaarder is immers identies met sy daede in die openbaring. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 312.
211. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, pp. 403-404. My kursivering.
212. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, pp. 175-190; *Theologisch Werk Deel IV*, pp. 9-40.
213. "Dit kan heel gemakkelijk gebeuren (nl. om onchristelike elemente in die Godsleer op te neem) als men Gods wezen en eigenschappen afzonderlijk bespreek, sonder die 'deugden', zoals die bijbel se noemt, te verbind met die bespreking van Gods persoonsopenbaring". God se eienskappe staan tog nie sonder verband met sy heilsopenbaring nie. O. Noordmans, *Verzamelde Werken 2*, p. 234.
214. *Ibid.*, p. 448 e.v.
215. *Ibid.*, p. 446.
216. Daar is immers "meervoud in God", aldus Noordmans, *ibid.*, p. 223.
217. K. Rahner, "Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'de Trinitate'" in *Schriften zur Theologie IV*, p 115. Vgl. ook p. 123 e.v. en *Mysterium Salutis 2*, p. 328. Vgl. Moltmann se kritiek teen Rahner: Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 161-166.

218. Berkouwer, *a.w.*, p. 305.
219. Rahner, "Bemerkungen zum Dogmatischen Traktat 'de Trinitate' in *Schriften zur Theologie IV*, p. 125.
220. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie Band 2*, p. 112 e.v.
221. *Ibid.*, pp. 96-111; 160-173; 174-187.
222. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 177.
223. *Ibid.*, p. 177.
224. *Idem.*
225. *Ibid.*, pp. 176-177.
226. *Ibid.*, p. 177.
227. *Idem.*
228. *Idem.*
229. *Ibid.*, p. 178.
230. *Idem.*
231. *Idem.*
232. Moltmann laat ook nie reg geskied aan die feit dat die heilservaring van die kruis deur die Heilige Gees geëffekteer word nie. Dit is immers die Gees wat die mens in die kruisgebeure intrek waar Christus plaas-bekledend en korporatief teenwoordig was. Die heilservaring is afhanklik van die Geesteservaring wat die Christuservaring en die Vaderervaring mee-bring.

233. Berkouwer, *a.w.*, p. 380.
234. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, p. 399.
235. Berkouwer, *a.w.*, p. 381.
236. Drie gode is drie afgode.
237. God raak soos rook weg.
238. God gaan in sy skepping onder.
239. Berkhof, *Christeljk Geloof*, p. 350.
240. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 2*, pp. 1-225, 225-301.
241. *Ibid.*, p. 343 e.v.
242. Die Christologiese heilsmoment.
243. Die Pneumatologiese heilsmoment.
244. Die Heilige Gees skakel die mens by die heil in.
Vgl. hoofstuk 4, paragraaf 4.3.1.
245. Ten opsigte van Deut. 6:4 merk Westermann op: "In diesem Wort ist das Einssein bewusst geworden und begrifflich zum Ausdruck gebracht". *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 26.
246. W. van der Meer, "Schepper en schepsel in Jes. 42:5" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 119. Vgl. Westermann, *a.w.*, p. 26.

Vir 'n oorsig oor die Godsnaam in die Ou Testament, vgl. Th. C. Vriezen, *Hoofdlinjen der Theologie van het Oude Testament*, pp. 370-374; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, pp. 12-15; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band I*, pp. 193-200.

247. Van der Meer, a.w., p. 119.

248. *Ibid.*, p. 126.

249. J. Kruis, "Jhwh, Schepper en Formeerder in Deutero-Jesaja" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 87.

250. W. de Boer, *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*; H. Conzelmann, *Der Erste Brief an die Korinther*; F.W. Grosheide, *De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe*; F.J. Pop, *De Eerste Brief van Paulus aan de Corinthiërs*; F. Hahn, "Bekennnisformeln im Neuen Testament" in P. Meinhold, *Studien zur Bekenntnisbildung*, pp. 3-6.

251. H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser*; F. Rienecker, *Der Brief des Paulus an die Epheser*; F.W. Grosheide, *De Brief van Paulus aan de Efesiërs*; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*.

252. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 128. Vgl. ook Heyns, *Dogmatiek*, pp. 42-3.

253. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 128.

254. Vgl. noot 256. Verder Heyns, *Dogmatiek*, pp. 58-59; Bavinck, a.w., pp. 109-110; A.H. van Zyl, *Gods Woord in mensetaal I*, pp. 83-84.

255. G.C. Aalders, *Korte Verklaring op Gen. 16:5*. 'n Verwysing by Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, n. 54, p. 36. Vir die voorkoms van die mal'ak Jhwh, vgl. Gen. 16; Eks. 14:19, 23:20, 23; Num. 22; Rig. 5:23; Ps. 34:8; Jes. 63:9. Vgl. Von Rad, *a.w.*, pp. 298-300; R. Ficker, "Mal'āk Bote" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, pp. 904-908; Vriezen, *a.w.*, pp. 226-227; H. Röttger, *Mal'āk Jahwe - Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten in hebraischen Alten Testament*.
256. Bavinck, *a.w.*, pp. 227-229.
257. Kuitert, *a.w.*, pp. 34-35. Die kenmerkende van die Jhwh mal'ak is "dass der Engel Jahwes ein hilfreiches Wesen ist und allenthalben rettend und schützend zugunsten Israëls waltet ..." Von Rad, *a.w.*, p. 299. Vgl. egter Kuitert se aanhaling van Von Rad op p. 36. *A.w.*
258. Kuitert, *a.w.*, p. 35; Von Rad, *a.w.*, p. 300.
259. Kuitert, *a.w.*, p. 36. Die teologiese lading van die begrippe wys hoegenaamd nie in hierdie rigting nie. Vgl. ook Vriezen, *a.w.*, pp. 225-266.
260. Dit is die onderneming van die studie om dit in hoofstuk 2 aan te toon.
261. In hoofstukke 3 en 4 word die trinitariese spreiding aangetoon.
262. Dié standpunt word in hoofstuk 2, paragraaf 2.5 beredeneer.
263. Dié toeligting kom in hoofstuk 3 en 4 aan die orde.

264. G.A.F. Knight, "Eschatologie im Alten Testament" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 29; Gunther Wanke, "Eschatologie. Ein Beispiel Theologischer Sprachverwirrung" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 342.
265. Die opskrif van Gunther Wanke se opstel is sprekend van hierdie posisie: "Eschatologie. Ein Beispiel Theologischer Sprachverwirrung", a.w., p. 342. Vgl. ook Norbert Lohfink se opmerking: "Unter den Alttestamentlern herrscht in dieser Hinsicht eine wahrhaft babylonische Sprachenverwirrung". "Eschatologie im Alten Testament" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 241.
266. "Leider muss heute wohl jeder, der auf dem Felde wissenschaftlich-theologischer Erörterungen mit dem Begriff 'Eschatologie' arbeitet, erklären, was er darunter versteht und wie er diesen Begriff im Gefüge seines wissenschaftlichen Systems funktionieren lassen will". S. Wagner Bi. Or. 28, 1971, 79-81 in 'n resensie van 'n werk van H.-P. Müller. Sitaat gebruik deur H.D. Preuss, "Einleitung" in *Eschatologie im Alten Testament*, p. 1.
267. Vir 'n oorsig oor die gebruik van die begrip eskatologie deur Ou Testamentici, vgl. die verskillende artikels oor dié onderwerp wat deur H.D. Preuss in *Eschatologie im Alten Testament* byeengebring is. Daar kan onder Ou Testamentici veral twee hoofrigtings met betrekking tot die eskatologie in die Ou Testament onderskei word.
- G. Föhrer is 'n sleutel woordvoerder van die opvatting wat 'n begrensde katastrofale eskatologiese denkpatroon verteenwoordig. Eskatologie in die Ou Testament beteken vir hom die afsluiting van 'n ou

tydvak en die ontsluiting van 'n nuwe tydvak. Dit wentel om die wending "zwischen zwei Zeitaltern". "Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 147-180.

Die standpunt van Fohrer bou voort op die gedagtes van voorgangers soos G. Hölscher en P. Voltz. Hölscher het sy standpunt soos volg verwoord: "Unter 'Eschatologie' verstehen wir, was man jederzeit in der Dogmatik und theologischer Literatur darunter verstehen hat, die Lehre von den letzten Dingen, de *novissimus*, oder weniger theologisch ausgedrückt: die Vorstellung von jenem grossen Drama der Endzeit, mit dem nach jüdischer und christelichen Glauben diese Weltzeit endet und eine neue ewige Zeit des Heils anbricht". *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, p. 3.

P. Voltz sluit hierby aan as hy beweer: "Das vom Eschatologischer Glauben gesetzte und erwartete Ziel ist *absolut*, es ist das eschaton, das Letzte. Dies unterscheidet die eschatologische Weissagung vom blossen Zukunftsspruch ...". *Der eschatologische Glaube im Alten Testament*, p. 2.

Die tweede hoofstroom onder Ou Testamentici verteenwoordig die ruimere opvatting oor die begrip eskatologie in die Ou Testament. Volgens Johannes Lindblom is die gedagte van die "zwei Zeitaltern" nie toereikend nie. Hy omskryf die begrip eskatologie soos volg: "Als *eschatologisch* sind nun, meiner Meinung nach, solche Aussagen zu bezeichnen, die auf eine Zukunft hindeuten, wo die Verhältnisse der Geschichte, bzw. der Welt, so verändert werden, dass man wirklich von einem neuen Zustand der Dinge, von etwas 'ganz anderem' reden kann". Lindblom, "Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten" in H.D.

Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 34. Hy voeg hieraan toe dat dit nie ter sake is of die nuwe gebeure binne of buite die horison van die geskiedenis val nie. *Ibid.*, p. 35.

Talle Ou Testamentici het hulle by Lindblom aangesluit en gee 'n ruimer vulling aan die begrip eskatologie. Hieronder kan Vriezen, Dingermann en Preuss uitgesonder word. Vriezen is van mening dat die term eskatologie 'n enger en ruimer betekenis lading het. In sy wyer betekenis aanwending beskryf dit die geloof in die nuwe koninkryk wat in hierdie wêreld afspeel. Vriezen, "Phrophetie und Eschatologie" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 120-122.

Friedrich Dingermann wys daarop dat daar 'n magtige toekoms hoop in die Ou Testament aan die lig kom. "Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 227. "Diese Zukunftsschau beherrscht den Weg, den Gott mit Israel gegangen ist, so sehr, dass er geradezu zur Strecke der ständig wachsenden Erwartung geworden ist". *Idem.* Vir Dingermann is die beslissende ten opsigte van die woordgebruik "dass Eschatologie alle, aber auch nur jene Aussagen umgreift, die auf eine Zukunft hindeuten, in der die Verhältnisse der Geschichte beziehungsweise der Welt so verändert werden, dass man von einem neuen Zustand der Dinge, von etwas 'ganz Anderem' reden kann, ohne dass damit die endgültige Vollendung der Dinge mitgesetzt wäre". *Ibid.*, pp. 229, Wanneer die begrip eskatologie op dié wyse omskryf word, is die weg daarmee gebaan om ook uitsprake uit die vroeëre tyd van Israel se geskiedenis te omvat wat die ingrype van God in die toekoms verwag. *Ibid.*, p. 229.

Nadat Preuss die grondlyne van die Jhwh-geloof aangetoon het, verklaar hy dat eskatologie in die Ou Testament én Nuwe Testament "die Kunde vom Kommen Gottes in diese Welt" beteken. Anders gesê: "Sie ist im Alten Testament Jahweglaube als Zukunftserwartung", want "Jahweglaube ist Zukunftserwartung". H.D. Preuss, "Jahweglaube als Zukunftserwartung" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 304.

Waar Karl Barth die eskatologie aan Jesus Christus se opstanding verbind (*Kirchliche Dogmatik IV/3*, pp. 317-424; *III/2*, p. 586. Daarom is dit ook nie vreemd dat hy sê: "*Neue Schöpfung ist in Jesu Christi Auferstehung geschehen*", *IV/3*, p. 346. My kursivering), verbind Adrio König hom daartoe om op Bybelse gronde aan te toon dat die hele geskiedenis van Jesus Christus eskatologie is (vgl. sy opskrif as hy vanuit die Bybelse fundering sy eskatologiese ontwerp begrond: "Die hele geskiedenis van Jesus Christus is eskatologie". *Jesus Christus die Eschatos*, p. 144. Vgl. ook pp. 144-148). Die geskiedenis van Jesus Christus neem met die inkarnasie 'n aanvang en strek tot by die wederkoms. (*Ibid.*, pp. 144-148, 160).

König kan vanuit sy Christologiese benadering van die eskatologie, geen spoor van eskatologie in die Ou Testament vind nie. Daarom kan hy rustig skryf: "Dit beteken allereers dat ons in die Ou Testament nie eskatologie het nie. Dit volg uit die feit dat Jesus Christus die laaste is en dat Hy nog nie in die tyd van die Ou Testament as mens opgetree het nie. Ondanks bepaalde besondere waardes, is die Ou Testament in die geheel genome 'n mislukte geskiedenis waarin die verbond platval". König, *Jesus die Laaste*, p. 56. König se siening dat "die Ou Testament de facto im Grossen und Ganzen die geskiedenis van die mens se ontrou in die verbond van God is",

terwyl "die Nuwe Testament die geskiedenis van Jesus as die mens se trou in die verbond van God is", ontkom nie aan 'n hoë mate van eensydigheid teen die agtergrond van sy verskraalde eskatologiese ontwerp nie. In die Ou Testament gaan dit immers om die werklikheid van die verbond en verwerkliking van die verbondsbedoeling. Dit gaan om God se worsteling om en vir sy volk ondanks hulle ongelooflike ontrou. Van God se kant gesien, is die creatio en die creatura nie 'n mislukking nie. Daar is alleen maar van die mens se kant sprake van ongelooft en ontrou. *Jesus Christus die Eschatos*, p. 166; Vgl. ook König, *Hier is Ek!*, pp. 213-214. Die begrippe eskatologie en apokaliptiek kan op die volgende wyse afgegrens word: waar die ekskatologie die vernuwing én voltooiing van die bestaande werklikheid in die oog het, gaan dit in die apokaliptiek om die skepping van 'n totaal nuwe werklikheid in die toekoms. Vgl. D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*; Zimmerli, a.w.; pp. 202-211; Westermann, a.w., pp. 130-133, Rendtorff, *Das Alte Testament*, pp. 130-131.

268. *Idem*. Lohfink soek die oorsprong van die eskatologie in die verbondshandelinge. Norbert S.J. Lohfink, "Eschatologie im Alten Testament" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 244-246. Van der Merwe soek, teen alle verwagting in, die oorsprong van die toekomsverwagting in die sondeval. H. van der Merwe, *Verwagting en voleinding*, p. 5. Die sonde is egter geen sinvolle verklaringsbeginsel nie. Dit is en bly irrasioneel, absurd en 'n pynlike raaisel.
269. Westermann skep 'n onnodige en ongelukkige spanning tussen "die Zukunft Gottes ... der auf mich Zukommende" en die eskatologie as "das Zukünftige". *Theologie des Alten Testaments in Grundlagen*, p. 51. Dié

spanning is die gevolg van sý inkleding van die begrip eskatologie as die "Lehre von den letzten Dingen." Met die term eskatologie word egter beoog om die reikwydte van *God* se handeeling te omskryf.

270. "Eschatologie is: dat er iets in de tijd zit". Van Ruler, *Verwachting en voltooiing*, p. 99. Iemand (God) is herskeppend aan die werk met die oog op sy voltooiingsdag.

Op voetspoor van N.A. Dahl gebruik J.P. Versteeg die woorde "eskatologie" en "eskatologies" in die kwalifikasie van gebeurtenisse en persone wat op die eindtyd betrekking het. Die eindtyd is egter nie net toekomsgerig nie, maar tegelykertyd aktuele hede. *Christus en de Geest*, pp. 2-3.

Dit is opmerklik dat H.N. Ridderbos die woord "eskatologies" aan die begrip "heilshistories" verbind. Hy wys op "het heilshistorische-eschatologische" karakter van Paulus se verkondiging. *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 34.

271. Wanneer Von Rad die nuwe gebeure in die Ou Testament net as 'n breuk met die oue sien, kan hy nie hierin nagevolg word nie. *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 126. God se skeppingshandeling skep die grond waarop sy herskeppende en voltooiende heilshandeling groei. Hans-Peter Müller, "Mythos und Transzendenz" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 439-440; voetnoot 47, p. 443.
272. Berkhof het die verwaarlosing van die kosmiese aspek van die Pneumatologie betreur. *De leer van de Heilige Geest*, p. 106. Hierin is hy deur Theron ondersteun. *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese*

teken, p. 12. Berkhof dra egter van twee uitsonderings kennis, te wete Calvyn en Kuyper. Vir 'n oorsig oor Calvyn se kosmiese Pneumatologie, vgl. Van der Linde, *a.w.*, pp. 34-35; Krusche, *a.w.*, pp. 15-32. Calvyn se toespitsing op die kosmiese werk van die Heilige Gees hang vanselfsprekend saam met sy siening van die algemene genade. Vgl. J. Douma, *Algemene genade. Uiteenzetting, vergelyking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijns over 'algemene genade'*.

Daar kan egter nie ongekwalifiseerd van die verwaarloosing van die kosmiese werksaamheid van die Heilige Gees gepraat word nie. Daarvoor is daar (tans!) te veel getuies om in te roep. (Vgl. Die Dordtse Leerreëls hoofstuk 3 en 4, 4-5; 6-17 en die NGB art. 2.) Om enkele getuies, elkeen met sy eie aksent, by name te noem: J.H. Scheepers, *Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament*; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*; *Theologisch Werk Deel I*, p. 175 e.v. en *Theologisch Werk Deel VI*, p. 9 e.v.; Hoenderdaal, *a.w.*; Kuitert, *Existensiaal of Pneuma?*, *Gereformeed theologisch tijdschrift*, 4 (1968) 290-297; Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*; Pannenberg, "Der Geist als Leben" in *Glaube und Wirklichkeit*, pp. 31-56; "Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, pp. 176-191; Meyer, *a.w.*, pp. 7-24; Aagard, "Der Heilige Geist in der Welt" in M. Lienhard en H. Meyer, *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, pp. 97-117; Berkhof, *Christelijk Geloof*, pp. 520-542; P. Tillich, *Systematic Theology 3 Deel IV, Life in the Spirit*; G.W.H. Lampe, *God as Spirit*; Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*; Rahner, "Das Christentum und die nichtchristliche Religionen" in *Schriften zur Theologie V*, pp.

- 136-158; "Die anonyms Christen" in *Schriften zur Theologie VI*, pp. 545-554; "Anonymer und Expliziter Glaube" in *Schriften zur Theologie XII*, pp. 76-84; "Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen" in *Schriften zur Theologie XIII*, pp. 370-383; "Erfahrung des Heiligen Geistes" in *Schriften zur Theologie XIII*, pp. 226-251; "Bemerkungen zum Problem des anonymen Christen" in *Schriften zur Theologie X*, pp. 531-546. Vir 'n goeie oorsig oor die kosmiese Pneumatologie en die verskillende teologiese artikulaties, vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, pp. 248-272.
273. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 265, Vgl. p. 267.
274. *Idem*.
275. *Ibid.*, p. 268. Vgl. p. 272.
276. R. Albertz en C. Westermann, "rū^ah Geist" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, p. 750.
277. Scheepers, *a.w.*, pp. 177-181.
278. *Ibid.*, pp. 181-182.
279. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, pp. 422, 432-438; I.J. du Plessis, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos*; Ridderbos, *Zijn wij op de verkeerde weg?*, pp. 66-67.
280. Dié verhouding is deur Theron in sy proefskrif: *Die ekklessia as kosmies-eskatologiese teken*, ondersoek.
281. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.5.