

## HOOFSTUK 3

### ORLEWERING : OPENBARING EN GESKIEDENIS

#### 3.1 DIE BOODSKAP AANGAANDE DIE GOD VAN JESUS.

In die voorafgaande gedeelte is gewys op die uniekheid en die onafleibaarheid van die openbaring. Dit hou in dat die openbaring nie ‘n denkkonstruksie is nie, maar ‘n “weltliche” en “geschichtliche” gebeure. Openbaring, verstaan as die Selfopenbaring van God in die modus van menslike ervaring met die ervaring, veronderstel dus dat die geskiedenis konstitütiewe betekenis het vir die kennis van God.<sup>177</sup> Uiteraard sluit dit die historiese persoon, Jesus van Nasaret, wat na die belydenis van die christelike geloof die Christus is, in. As die Messias van God is Hy die hoogtepunt en voleinding van God se Selfopenbarende handeling, die eskatologiese Selfdefinisie van God in Persoon.<sup>178</sup> Van hierdie “eskatologiese selfdefinisie” is die Heilige Skrif die “Urkunde”, die basisgetuienis, die geskiedende vertelling.<sup>179</sup>

Die (dogmatiese) ontwerp van ‘n christelike godsleer is dus “gefundeer” in die historiese, maar kom nie daaruit op nie.<sup>180</sup> In hierdie verband is dit van belang om

---

<sup>177</sup>Die vraag na die verhouding openbaring en geskiedenis is ‘n gekompliseerde vraagstuk wat in uiteenlopende voorstelle behandel is: openbaring as geskiedenis (Pannenberg), heil as geskiedenis (Cullman) openbaring in die geskiedenis (Bultmann) om net enkeles aan te stip. Dié problematiek lê in die hart van ‘n aantal nuwere benaderings in die godsleer, in die vraag na die betekenis van die geskiedenis vir die syn van God. Barth, Jüngel, Moltmann en Pannenberg stel die vraag binne die konteks van die triniteitsleer aan die orde. Die “konseptuele voorarbeid” hiervan is te soek in die werk van Hegel en Schelling. Vgl. Emerich Coreth, *Trinitätsdenken in neuzeitlicher Philosophie*, Salzburger Universitätsreden Heft 77, A Pustet, Salzburg-München, 1986.

<sup>178</sup> GJC, 156,161,165.

<sup>179</sup> Uit die opmerking is dit duidelik dat “Openbaring” en “Heilige Skrif” nie sonder meer saamval nie. In die lig hiervan is die Christologiese resp. teologiese uitspraak oor die “voleinding van die openbaring” nie te verwar met ‘n kanon-historiese uitspraak oor die afsluiting van die kanon nie. Vgl. G Ebeling, *Wesen des christlichen Glaubens*, 28ev.

<sup>180</sup> “Selbstoffenbarung Gottes besagt: Das Geheimnis, das sich im Menschen auftut, ist nicht nur eine Chiffre für die Tiefendimension des Menschen und der Welt. Es ist kein Prädikat an der Welt, es ist vielmehr ein von der Welt unabhängiges heiliges Geheimnis, ein eigenständiges Subjekt ....” GJC, 159.

duidelik te onderskei tussen die historiese *fundering* van die godsleer (wat 'n metodiese aspek van die dogmatiese teologie is) en die histories-beskrywende toeligtig daarvan, soos wat dit in 'n "religionsgeschichtliche" benadering aan die orde sou kon kom. Inhoudelik beteken die voorafgaande dat die Ou- Testamentiese voorstelling(s) van God nie reglynig, sonder "transformasie", opgeneem kan word in 'n (christelike) dogmatiese ontwerp nie. Voorafgaande opmerking is nie voor-die-hand-liggend nie, veral nie as bygevoeg word dat dit ook van die "Religion Christi" geld nie.<sup>181</sup> In 'n christelike godsleer word uitsprake oor God gemaak wat die aardse Jesus nie gemaak het nie, maar waarby Hy inbegrepe is. Die trinitariese belydenis is hiervan 'n voorbeeld.<sup>182</sup> In die tweede deel van *Der Gott Jesu Christi*, onder die opskrif "Die Botschaft vom Gott Jesu Christi", behandel Kasper die inhoud van die christelike verkondiging en belydenis oor God die Vader, Jesus Christus die Seun van God en die Heilige Gees as Heer. Dié trinitariese onderskeiding was in die eerste deel van die boek, wat handel oor die vrae rondom die Natuurlike teologie, nog nie ter sprake nie. Dié kom pas binne die raamwerk van die openbaring aan die orde. Die metodiese benadering wat in hierdie gedeelte van Kasper verwag word, is 'n heilshistoriese aanpak wat voorbereidend van aard is vir die sistematiese behandeling van die triniteitsleer in die derde hoofdeel van die boek.

---

<sup>181</sup> Dit is een van die (sistematies-teologiese) implikasies van die (historiese) opmerking dat Jesus nie die eerste Christen was nie. Die opmerking is histories korrek, sistematies-teologies ongenueend. Dit plaas Jesus in beginsel binne die OT. In die lig van die Na-Pase-ontstaan van die NT moet mens m.i. eerder sê: In die lig van Jesus as die Verkondiger word dit duidelik dat die oorgang tussen OT en NT reeds met Jesus as die Verkondiger plaasgevind het. Vgl. oor die "Religion Christi" HM Kuitert, *Jezus : nalatenschap van het christendom. Schets voor een christologie*, Ten Have, Baarn, derde druk, 1998, 187.

<sup>182</sup> Om te sê dat 'n trinitariese belydenis nie te vind is in die mond van Jesus nie, beteken hoegenaamd nie dat 'n trinitariese belydenis nie in lyn is met die persoon en werk van Jesus nie. Intendeel. Vgl. Jüngel : " Die in der Identität des auferstandenen Herrn mit dem historischen Jesus gewährte *Differenz* ist die Bedingung der Möglichkeit der Evangelienbildung und also die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die Historie eschatologische Funktion bekam." E Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, Chr.Kaiser, München, 2.Auflage, 1988, 143. Dieselfde moontlikheidsvoorwaarde geld vir 'n belydenissituasie waarin uitsprake oor Jesus gemaak word wat Hy nie oor Homself gemaak het nie.

### 3.1.1 Die Vaderskap van God : Konfessie én Kultuurgeskiedenis ?

In die bespreking van die vaderskap van God, dui Kasper die eerste artikel van die Apostolicum - ‘n belydenis waarin die Vaderskap van God binne ‘n trinitariese raamwerk ter sprake kom, as vertrekpunt aan. Hy vervolg egter deur die term “vader” as kultuur- en godsdienshistoriese “Urwort”, as metafoor van oorsprong, onderhoud, lewensordening en mag, te verken.<sup>183</sup> Sosiologiese en psigologiese reaksies van antagonisme en afkeur ten opsigte van die “vaderfiguur”, laat duidelik blyk dat ‘n “vaterlose geselschaft” onlosmaklik saamhang met die denkklimaat van die “neuzeit”. “Emanzipation als Befreiung von allen vorgegeben Abhängigkeiten ist ein epochale Stichwort für die neuzeitliche Wirklichkeitserfahrung ...”.<sup>184</sup>

In die lig van hierdie aandrang op outonomie en by die disintegrasie van die metafisiese orde-denke, is die christendom, aldus Kasper, genoodsaak om die vraag na die grond van die werklikheid lewend te hou deur die eerste artikel van die Apostolicum te herontdek.<sup>185</sup>

Dit is duidelik dat die problematisering van die Vaderskap van God op hierdie wyse nie deur die konfessie bepaal word nie, maar deur die perspektief en vraagstelling van die Natuurlike teologie.

Die kritiese vraag wat ons hierteenoor wil opper, is of die “verlore vader” van die kultuur- en godsdiensgeskiedenis, die kosmiese “ordeningsfaktor”, te vereenselwig is met die Vader van die Apostolicum. Is die radikale herdefinisie van almag en vaderskap wat voltrek word in die trinitariese “revolusie in die godsbegrip” (Moltmann) nie van so ‘n aard dat dit ‘n onhoudbare spanning tussen die metafisiese orde-denke en (historiese) denke vanuit die heil tot gevolg het nie ?

Blyke van hierdie spanning kom in Kasper se behandeling van die vader-boodskap na vore op ‘n aantal fronte : in die verhouding tussen kultuur- en godsdiensgeskiedenis en die oorlewering van die Ou - en Nuwe Testament, in die verhouding tussen filosofiese

---

<sup>183</sup> “So repräsentiert der Vater die gültige Ordnung des Lebens. Er ist Ausdruck der Macht und der Autorität ..” GJC, 171.

<sup>184</sup> a.w., 173.

<sup>185</sup> a.w., 175.

en sistematiese teologie, in die verhouding tussen die wesensbestemming van God binne die horison van die Westerse metafisika en binne die horison van die “neuzeitliche” vryheidsfilosofie, en in die verhouding tussen die trakate *De Deo uno* en *De Deo trino*. Dit is duidelik dat Kasper poog om hierdie spanninge so ver moontlik te minimaliseer deur die “verbindingslyne” eerder as die verskille uit te lig.

Ons is van oordeel dat Kasper sodoende die onderskeid tussen storie en historiese bewussyn ontoereikend verreken en daarmee die hermeneutiese problematiek onderbelig.<sup>186</sup>

In die onderhawige verband het die vraag na die verhouding tussen die boodskap van die Ou en Nuwe Testament en ‘n christelike godsleer eksemplariese betekenis.<sup>187</sup>

Kasper gaan die boodskap van die Ou en Nuwe Testament rondom die vaderskap van God na, eersgenoemde in kontras met die godsdienshistoriese benutting van die vadermetafoor, laasgenoemde as oortreffende vervulling van die Ou Testament se visie.<sup>188</sup>

Teenoor die genealogies-mitologiese en sosiologies-juridiese motiewe wat in ‘n godsdienshistoriese ontleding van die “vader”-tema aangedui word en waarin God as vader die “dieptedimensie” van die werklikheid in terme oorsprong en stabiliserende ordening verwoord, staan die besondere aksent van die Ou Testament op God as Vrye Heer van die geskiedenis wat handel in die geskiedenis. Die teologiese temas “verbond” en “verkiesing” is tegelyk “historiese koördinate” aan die hand waarvan Israel hulle kon oriënteer in die vraag na wie God is. Presies binne hierdie koördinate

---

<sup>186</sup> Informasie van die historiese is nog nie ‘n historiese bewussyn nie. Beide repristinasië en interpretasie veronderstel die historiese. Net laasgenoemde word egter gedra deur ‘n historiese bewussyn en net laasgenoemde is ‘n hermeneutiese onderneming.

<sup>187</sup> Dit is die vraag na die verhouding tussen Eksegese en Dogmatiek. Hierdie vraag word egter voorafgegaan deur die vraag na die verhouding tussen die OT en die NT, wat juis in die lig van die godsleer tot probleem word; dink maar aan Marcion.

<sup>188</sup> GJC, 177ev.

is hulle selfverstaan as vraag aan die orde.<sup>189</sup> Selfs die Ou Testamentiese skeppingsteologie word ontwikkel teen die agtergrond van ‘n verbondsteologie,<sup>190</sup> waarin die gedagte van konkrete ontmoeting deurslaggewend is.<sup>191</sup>

Teen die agtergrond van die ontmoeting, is die term “verbond” inherent ‘n verwysing na die kondesendensie van God. Hierin lê die (blywend!) nuwe van die Ou Testament teenoor die godsdienshistoriese vader-motief : as die vrye God van die geskiedenis, is die Vader ook God in die geskiedenis. Hierdie nabyheid-in-vryheid word in die Ou Testament toegeskryf aan God se trou, wat ‘n gestalte van Sy liefde is. Dit is egter ‘n meerduidige nabyheid.<sup>192</sup> As gerig maar ook as genade, is dit ‘n spanningsvolle werklikheid wat wag op finaliteit, op “letzte Eindeutigkeit”. So wys hierdie spanning bo sigself uit na die vaderboodskap van die Nuwe Testament.

God as Vader, is by uitnemendheid die wyse waarop die Nuwe Testament na God verwys. Hierin word sonder twyfel aangesluit by Jesus se manier van praat oor God. Die “Abba”-aanspreekvorm is onlosmaaklik verweef met Sy verkondiging van die komende koninkryk van God en laat duidelik word dat Jesus in persoon hoort by die komende ryk. In die mond van Jesus is die uitdrukking “My Vader” ‘n openbaringswoord en aanduiding van ‘n openbaringschristologie. Net soos in die Ou Testament, word God se Vaderskap nie as “algemene waarheid” beskou nie, maar as Sy vrye en genadige toewending geteken.

Wat nuut is aan die Nuwe Testament, is die konsentrasie op Jesus as die eskatologiese

---

<sup>189</sup> Die exodus en landinname is hiervan sprekende voorbeelde. Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band I*, Chr. Kaiser, München, 9.Auflage, 1987, 191 ev.

<sup>190</sup> OT teologie (as ‘n versamelnaam vir OT teologieë) kan “verbondsteologie” genoem word op voorwaarde dat dit as ‘n sistematies-teologiese uitspraak en nie as ‘n eksegeties-historiese uitspraak verstaan word nie.

<sup>191</sup> Die exodus word in skeppingsterminologie, die skepping in exodusterminologie verwoord. Vgl. A König, *Hy kan weer en meer*, Gelowig nagedink Deel 3, NG kerkboekhandel, Pretoria, 1982, 39.

<sup>192</sup> Die Laat-middeleeuse Nominalisme was ‘n poging om hierdie “meerduidigheid” met behulp van (statiese) definisies op te los. Die onvermoë om histories oor God te dink het tot gevolg gehad dat die ambivalensie van die geskiedenis in die Godsbegrip opgeneem is.

openbaring van die Vader. Hy hoort in die selfdefinisie van God. In lyn hiermee is die verwysing na God as Vader van (ons Here) Jesus Christus<sup>193</sup> uitleg van die vaderskap van God in *christologiese* terme.

### 3.1.2 God as Vader : Ou Testament, Nuwe Testament en Sistematiese Teologie.

Die samehang tussen die vaderboodskap van die Ou Testament en die Nuwe Testament is sonder meer duidelik. Die verskil is egter ook voor die hand liggend. Terwyl die Ou Testament se uitsprake “voor-trinitaries” is, is die van die Nuwe Testament trinitaries van aard.<sup>194</sup> Met die ontwerp van ‘n (trinitariese) godsleer is die verrekening van hierdie verskil van fundamentele belang omdat dit onmiddelik saamhang met die vraag na die betekenis van die historiese vir die dogmatiese, een van die kernvrae van die sistematiese teologie.

Hierdie grondvraag kom na die oppervlak in hermeneutiese en dogmatiese verband onder meer in die vraag na die verhouding tussen Ou Testament en Nuwe Testament, in die vraag na die verhouding tussen tradisie en interpretasie, en toegespits in die vraag na die dogmatiese betekenis van die aardse Jesus.

Enkele sistematiese perspektiewe wat onmiddelik verband hou met die vraag na die verhouding tussen ‘n “voor-trinitariese” en die trinitariese vader-metafoor word daarom net kortliks aangestip.

Dit is van kritiese belang om daarop te let dat ‘n samevoeging van Ou Testamentiese en Nuwe Testamentiese uitsprake oor God nog nie ‘n sistematiese godsleer is nie.<sup>195</sup>

Die onderskeiding tussen geloofsoorlewering as *teks* (waarop die eksegetiese fokus) en geloofsoorlewering as *waarheidsaanspraak* (waarop die sistematiese teologie fokus),

---

<sup>193</sup> 1Tess1:1; Gal 1:3; 1Kor 1:3; 2Kor1:2; Rom 1:9.

<sup>194</sup> Die term “trinitaries” dui hier nie op ‘n triniteitsleer nie, (die vind ‘n mens nog nie in die NT nie), maar as aanduiding van ‘n christologiese spraakreëling. Die christologie is die historiese “Ort” van die triniteitsleer.

<sup>195</sup> Die sg. Bybelse teologie (Stuhlmacher, Gese) sou nie beskuldig kon word van ‘n onhermeneutiese samevoeging van OT en NT nie. Die resultate van die Bybelse teologie, al is dit gesistematiseerd, is egter nog nie Sistematiese teologie nie. M.i. is Bybelse teologie nie ‘n vakdisipline nie, maar ‘n metode, ‘n diachroniese eksegetiese-geskiedenis.

is ‘n hermeneutiese opgawe waarin die sensitiwiteit vir die historiese gereflekteer moet word. Alleen teen die agtergrond is dit moontlik om tegelyk die historiese permanensie van die teks (die teksgestalte) en die voortdurend veranderende waarheidsaanspraak van die teks (die teksgehalte) te eerbiedig.<sup>196</sup>

Dit hou in dat die onderskeiding van eksegetiese en sistematies-teologiese perspektiewe in die omgang met die Bybelse teks voortdurend in gedagte gehou sal word. ‘n Sistematies-teologiese aanpak het die opgaaf om die teksgehalte in sy betrokkenheid op die teksgestalte te bedink. Hiervoor is die eksegetiese arbeid uiteraard onontbeerlik. Die taak van die eksegeese is hierin om te waak dat teksgestalte en teksgehalte nie geïdentifiseer word met mekaar nie. Hierin lê die ideologiekritiese<sup>197</sup> funksie van die eksegeese. Die hulp van die sistematiese teologie om die kritiese funksie in die lig van die mees resente verstaanshorison uit te oefen, is ewe eens onontbeerlik.

In die lig van die voorafgaande, moet twee belangrike beslissings aangestip word. Hoewel die Ou Testament as “deel” van die dubbelkanon onvermydelik figureer binne ‘n verwysingsraam wat fundamenteel deur die Nuwe Testament bepaal word, mag die Nuwe Testament nie teruggelees word in die Ou Testament nie. Ou Testamentiese verwysings na God as Vader mag nie trinitaries uitgelê word nie. Tweedens, hoewel Ou Testamentiese verwysings na God as Vader onontbeerlik is vir die sistematiese teologie, mag die sistematiese teologie nie “voor-trinitaries” oor God se Vaderskap praat nie. Hierdie twee beslissings reflekteer die eerbiediging van die *historiese* aard van die teks. Inhoudelik beteken dit ‘n sensitiwiteit vir die “Werdegang”, die oorleeringsgeskiedenis en resepsie-geskiedenis, kortom die “geskiedende” aard van wat ons “teks” noem. Teenoor ‘n historistiese fiksering van die historiese, eerbiedig bovermelde onderskeid juis die dinamies-relasionele aard van die historiese.

---

<sup>196</sup> Die historiese dimensie van hierdie onderskeiding mag meehelp om die aard van die onderskeiding beter in die oog te kry. Vanuit die perspektief van die teksgestalte is ‘n historiese snit Eksegese-geskiedenis, vanuit die perspektief van die teksgehalte is dit Dogmageskiedenis.

<sup>197</sup> Omgang met tekste is ideologies wanneer ‘n bepaalde teksgehalte gefikseer en opgedwing word aan ‘n bepaalde teksgestalte. Dit gebeur o.a. in ‘n “Funderingsteologie” wat by voorbaat weet wat “waar” is en tekste daarom net as “bewyse” nodig het.

### 3.1.3 Die Vaderskap van God : Voor-trinitaries en Trinitaries ?

Dogmahistories beskou, hang die twee spreekwyses oor die vaderskap van God (voor-trinitaries en trinitaries) saam met die worsteling om in die gestaltegewing van die godsleer gelyktydig reg te laat geskied aan die monoteïstiese aard en die trinitariese “spreiding” van die christelike godsgeloof. Apologetiese motiewe ten opsigte van die Joodse monoteïsme, polemiese afgrensing teenoor die Gnostiek en die Neoplatonisme, hoewel met gebruikmaking van hulle terminologie, en die samehangende vraag na die christologie, het die proses van “dogma-ontwikkeling” ten opsigte van die triniteitsleer geweldig gekompliseer. Tussen die twee uiterstes van monoteïsme en triteïsme moes ‘n weg gevind word wat reg laat geskied aan die Ou Testamentiese “basisvertelling” en inhoud van die christelike verkondiging. Die eerste pogings in die formulering van ‘n triniteitsbeskouing is gestempel deur ‘n subordinasie-opvatting, wat as tendens teenwoordig sou bly in die nadenke oor die triniteit. Die vroegste spore hiervan is te vind in Joods-christelike kringe. Onder invloed van apokaliptiese en Rabbyne voorstellings van twee engelgestaltes links en regs van die troon van God, is ‘n engelchristologie ontwikkel, wat uitgebou is tot ‘n sogenaamde engeltriniteitsleer. In sy heretiese vorm het hierdie opvatting uitgeloop op die Ebionitisme.<sup>198</sup> Die bydrae van die Hellenistiese christendom in dié verband, kan beskou word as reaksie teen hierdie judaïserende inkorting van die triniteitsvoorstelling. Hoewel die Joods-geïnspireerde opvatting deur dié reaksie gestroop is van die apokaliptiese ondertone, kon ook die Hellenistiese voorstel, beïnvloed deur die logospekulasie, nie die gedagte van subordinasie vermy nie.<sup>199</sup> Die ekstreme vorm van die Hellenistiese subordinasie-beskouing, die Arianisme, is ewe eens as kettery veroordeel. In die leerontwikkeling van die Oosters-ortodokse tradisie het hierdie subordinasie-tendens, hoewel gematig deur die perichorese-leer, permanent beslag gekry.

---

<sup>198</sup> GJC, 307.

<sup>199</sup> "Auf die judaïserende Verkürzung folgte zunächst also die hellenisierende Reduktion in der Vater, Sohn und Geist in eine Art hierarchisch absteigendes Schema gebracht wurden" a.w., 308.



Subordinasie-denke het in die Modalisme sy heftigste teenstander gevind.<sup>200</sup> Klem op die monoteïstiese aard van die christelike godsgeloofenersyds en 'n sterk afkeur van die logosleer en die gedagte van subordinasie andersyds, lei - by die modalistiese Monargianisme - tot 'n triniteitsopvatting waarin die verskillende persone van die triniteit bloot as temporeel-opeenvolgende gestaltes van die een goddelike wese, die monas, beskou word. Begripsmatig beskou, kon die Monargianisme, veral die modalistiese variant, die vraag na die verhouding "een" en "drie" binne die triniteit, meer toereikend aan die orde stel as die subordinasianisme.

Sisteemdwang het die heilshistoriese fundering van die Modalisme egter dermate in gedrang gebring dat dit ook as kettery van die hand gewys moes word. Veral die christologiese implikasies van die denkwyse het die heterodokse aard daarvan aan die lig gebring.<sup>201</sup>

Daar is reeds opgemerk dat die Ortodokse tradisie 'n subordinasianistiese tendens vertoon teenoor die modalistiese tendens<sup>202</sup> van die Westerse tradisie. Beoordeel 'n mens Kasper se opmerkings oor die Vaderskap van God en die inhoudelike inkleding van die traktate *De Deo uno* en *De Deo trino* teen die bogenoemde agtergrond, is dit duidelik dat hy hom in hierdie opsig aansluit by die Ortodokse tradisie.

Vra 'n mens na die aanleidende motiewe hiervoor, is die natuurlik-teologiese perspektief op die godspraak, met name die implisiete universaliteit daarvan, as die belangrikste uit

---

<sup>200</sup> Dit is belangrik om op te merk dat beide die Subordinasianisme en die Monargianisme uitgesproke monoteïstiese sentimente verteenwoordig en dus nie bloot as teenoorstaande denkbewegings beskou kan word nie.

<sup>201</sup> Thomasius se tipering van die Monargianisme is in die verband verhelderend. "The one (d.i. dinamistiese Monargianisme) maintains the personality of the historic Christ and sacrifices His essential divinity; the other (d.i. modalistiese Monargianisme) maintains His essential unity with the Father and sacrifices the personal differentiation. The one starts from below with the historic-human person of Christ and degrades Him to a mere man, the other begins with the celestial Christ who has complete divinity dwelling within Him and so endangers His true humanity." aangehaal by O W Heick, A History of Christian Thought Volume I, Fortress, Philadelphia, Third Printing, 1976, 147.

<sup>202</sup> "Zwischen den östlichen und der westlichen Trinitätstheologie bestand in der Tat eine relative Akzentverschiedenheit - der Westen betonte stärker die Einheit Gottes in der Unterschiedenheit der Personen, der Osten stärker die Unterschiedenheit der Personen in der Einheit Gottes" W Joest, Dogmatik Bd. 1, 322.

te lig. Hierdie perspektief is, so wys Kasper uit, reeds in die vroeg-christelike tradisie terug te vind.

Reeds Justinus, Irenaeus en Tertullianus, gebruik die woord “God” in absolute sin as aanduiding van die Vader, wat alleen die oorspronglose Oorsprong van die werklikheid is. Terwyl Origenes, in sy verwysing na die Seun as “*deuteros theos*” uitgesproke subordinasianisties dink, is daar in die patrosentristiese uitsprake van die vroegste belydenisse en liturgieë ten minste ‘n subordinasianistiese neiging aan te merk. By Justinus beteken hierdie aksent op die Vaderskap van God aansluitingsmoontlikhede by die neoplatonistiese en stoïsynse gedagte van ‘n “alvader”, waarmee die natuurlike verbondenheid van god en wêreld en die onderlinge verbondenheid van alle mense begrond word. Hierdie “aansluiting” bring egter die christologiese bemiddeling van die Vaderskap van God ernstig in gedrang.<sup>203</sup>

Kasper se beoordeling van hierdie toedrag is veelseggend. Hierdie sintese is nie ‘n agterhaalde spekulatiewe probleem nie, maar ‘n permanente uitdaging gerig aan die teologie, om die gemeenskaplike tussengrond van die filosofie en die teologie te ontgin in ‘n proses van verantwoording, waarin die intellektuele redelikheid van die christelike vaderboodskap aan die orde gestel word.<sup>204</sup> Presies hierdie opgawe is die fokus van die Natuurlike teologie, waarvan die aporië reeds vroeër aangemerkt is.

Die metodiese beslissings van die Natuurlike teologie het deurslaggewende inhoudelike implikasies. In die geval van die godsleer het dit uitgeloop op twee traktate naas mekaar - *De Deo uno* en *De Deo trino*. In eersgenoemde is die bestaan en eenheid van die Goddelike wese op spekulatief-metafisiese wyse as implikate van ‘n *godsbegrip* aan die orde gestel om dan in *De Deo trino* aangevul te word met ‘n heilshistoriese uiteensetting. Die inhoudelike gevolg hiervan is dat die eenheid van God twee maal (“voor-trinitaries” en trinitaries) ter sprake kom en wel op so ‘n wyse dat die

---

<sup>203</sup> GJC, 185.

<sup>204</sup>“Richtig an diesem Gedankengang ist vor allem, dass sich das Wort ”Vater” in vorzüglicher Weise eignete für eine Synthese zwischen der philosophischen Frage nach dem letzten Grund aller Wirklichkeit und der biblischen Botschaft vom Ursprung und vom Ziel der Schöpfung und der Heilsgeschichte. Die biblische Vateraussage konnte, von der Philosophie vorbereitet, als Antwort auf die Grundfrage der Philosophie gelten.” a.w., 185.

metafisies-gedagte eenheid die trinitariese communio-eenheid verdring ten gunste van ‘n abstrakte monoteïsme.<sup>205</sup>

Kasper vind die tradisionele tweedeling van die godsleer-traktate problematies, maar op grond van die feit dat daar nie in *De Deo uno* na God as “Vader” verwys word nie. Sy voorstel in die verband is om *De Deo uno* as leerstuk van God die Vader te ontwikkel.<sup>206</sup>

Die kritiese vraag aan Kasper in die verband is of hy met hierdie stap inhoudelik daarin slaag om die heilshistoriese basis van ‘n christelike godsleer tot sy reg te laat kom. Is filosofiese oorwegings nie fundamenteel bepalend vir sy Vader-beskouing nie ?

### 3.1.4 Voor-trinitariese wesensbeskrywing van God ?

In ooreenstemming met sy voorneme om *De Deo uno* as leerstuk van God die Vader te ontwikkel, stel Kasper die vraag na die teologiese wesensbepaling van God aan die orde deur die twee interpretasie-horisonte waarteen die wesensvraag geproblematiseer word, te wete dié van die klassieke metafisika en dié van die “neuzeitliche” vryheidsfilosofie, in hulle onderlinge verskil en verwantskap te teken.<sup>207</sup>

Metafisiese denke in die klassieke sin is orde-denke wat die samehang van die werklikheid as ‘n hiërargie van sinsvlakke ter sprake bring. Die syn self word as substansie verstaan.

---

<sup>205</sup>“Die Darstellung der trinitarischen Personen in einer vorausgesetzten und aus dem Kosmos erkennbaren homogenen, göttlichen Substanz führt ungewollt, aber unausweichlich zur Auflösung der Trinitätslehre in abstrakten Monotheismus.” J Moltmann, *Trinität und Reich*, 33.

<sup>206</sup> a.w., 187. Kasper praat later meer “trinitaries” hieroor (a.w, 381) as hy i.v.m. die interne struktuur van die godsleer sê dat die Skrif en die vroeë kerk die woord “God” altyd as verwysing verstaan na die Vader, wat aan ons *deur* die Seun en *in* die Gees bekend is. Die een God is altyd die drie-enige God, waarby egter in berekening moet bly dat die Vader, as die “Ursprung und Quelle der Trinität” die een wese van God só besit, dat Hy dit skenk aan die Seun en die Gees. Kasper wys self op die verwantskap van sy opvatting met die van die Ortodokse tradisie. Subordinasianistiese resp. patrosentristiese trekke is in bogenoemde onmiskenbaar.

<sup>207</sup> GJC, 187. Dit is belangrik om aan te merk dat Kasper die teologiese wesensbepaling van God aan die orde stel nog voordat die christologie en pneumatologie ter sprake was.

Hierdie hiërargie is staties van aard vanweë die feit dat die spesifieke konfigurasie van synskategorieë gefikseerd is. Synsdanke binne hierdie raamwerk is oorheersingsdenke gelegitimeer deur kosmiese noodwendigheid, 'n deterministiese orde dus, waarbinne absolute vryheid te verstaan is as onafhanklikheid en selfdeterminering.

In terme van hierdie denkmodel moet God as Hoogste Syn of Hoogste Substans gedink word. Dit kom tot uitdrukking in die frase *ipsum esse subsistens*, 'n aanduiding van God as oorsprong en grond van die werklikheid. As die in-sigself-rustende Syn, is God die inbegrip van alle volkomehede. Hieruit volg dat daar geen sprake van potensialiteit, van wording in God kan wees nie. As *actus purus*, as aktualiteit sonder meer, val Sy syn en wese saam. Juis hierdie saamval van wese en syn begrond Sy eenheid, onveranderlikheid en ewigheid, kortom Sy aseïteit. As die Syn-vanuit-sigself is God die *causa sui*, absoluut selfdeterminerend, en dus vry. Dit is duidelik dat hierdie model hom besonder daartoe leen om die transendensie van God ter sprake te bring. Word die transendensie van God as absoluut gedink - wat in 'n substansontologiese model onontwykbaar is, word dit haas onmoontlik om begripmatig vir die Bybelse boodskap van God se vaderlike voorsorg en begeleiding, Sy teenwoordigheid en medelye met die nie-goddelike plek in te ruim. Transendensie en immanensie word konkurrente begrippe waarin laasgenoemde as "oneintlike toedrag" aan die orde kom.<sup>208</sup> Selfs die poging om bogenoemde verhouding skeppingsteologies te bemiddel (so by Thomas), help nie bo die dilemma uit nie, maar verplaas dit bloot na die skeppingsleer.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup>"Gelegentliche Durchbrüche des biblisch-heilsgeschichtlichen Gottesbildes ( eines lebendigen, reagierenden, veränderlichen Gottes, der mit-leiden und sich mit-verändern kann) in der Patristik werden inhaltlich zurückgedrängt oder zumindest kategorial überlagert von dem herrschend bleibenden Immutabilitätsprinzip." W Maas, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theol. Stud. Bd. I) München-Paderborn-Wien, 1974, 165.

<sup>209</sup> Die vraag na die *noodwendigheid* van die skepping in die lig van die *vryheid* van God, is reeds by Origenes aan die orde. In verweer teen die naturalistiese determinisme van die Gnosis, huldig hy 'n voluntaristiese skeppingsleer wat juis ruimte maak vir Gods vryheid in die liefde. (GJC, 312.) In die Nominalistiese dekrete-leer is die teenkant van die *potentia Dei absoluta*, 'n "toevallige" skepping. (Vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 68.) By Hegel is die probleemkompleks skepping en noodwendigheid van

‘n Substansontologiese (teologiese) verstaansmodel is grondliggend ‘n konkurrensiemodel, ‘n outoritêre model van uitsluiting. God is wat die wêreld as eindige grootheid nie is nie. Eienskappe wat aan Hom toegeskryf word, is enersyds die negasie van alle eindige wêreldlike eienskappe (onbegryplik, onveranderlik, ewig), andersyds die kwalitatief-oortreffende van menslike deugde (wysheid, goedheid, waarheid) en wel op so ‘n wyse dat die gedagte van statiese en tydlose orde die verkondiging van die konkrete geregtigheid en ontferming van God ernstig in die gedrang bring.<sup>210</sup> God word ‘n gesigslose, apatiese begrips(af)god wat in oneindige distansie teenoor die wêreld te staan kom. Formeel gesien is die bovermelde eienskappe eintlik logiese afleidings van ‘n filosofiese wesensbeskrywing van God, wat op sy beurt die konklusie van kosmologiese spekulasie is.<sup>211</sup> Dit het tot gevolg dat God as predikaat ter sprake kom.<sup>212</sup> Binne die konteks van die analogia nominum-leer, wat die denkvorm van die Natuurlike teologie is, kan uitsprake oor God niks meer as ”uneigentlike Rede” wees nie, die *via triplex* as metodiese werkswyse van hierdie analogie-leer, maak dit ‘n analogie van voorbehoud.<sup>213</sup>

Die vraag is of hierdie impasse oorbrugbaar is op die basis van die “neuzeitliche” filosofie van die subjektiwiteit. “Neuzeitliche” vryheidsfilosofie verteenwoordig as filosofie van die subjektiwiteit ‘n radikale ommekeer ten opsigte van die klassieke metafisika. Nie die hoogste substans nie, maar die mens as subjek word die oriëntasie-

---

grondliggende betekenis vir sy Godsbegrip en filosofiese sisteem. Vgl. H Küng, *Menschwerdung Gottes*, Piper, München, 1989, 661.

<sup>210</sup> Dorothea Sattler / Theodor Schneider, *Gotteslehre in: Theodor Schneider (hrsg.) Handbuch der Dogmatik Bd. I*, Patmos, Düsseldorf, 1992, 85.

<sup>211</sup> J Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 27.

<sup>212</sup> Ten opsigte van Thomas se teologiese metode sê Jüngel: "Am Ende aller fünf Wege ist nicht Gott, sondern die Existenz eines nichtweltlichen Etwas bewiesen, das (schon immer) *Gott* genannt wird und auch nach Thomas so genannt zu werden verdient. Statt "Gott existiert" muss man eigentlich sagen: "Etwas Existierendes ist Gott". Gott wird als *Prädikat* eines etwas eingeführt, das *remoto deo* als existierend bewiesen wurde." *Gotteslehre*, 27.

<sup>213</sup> "Die unter dem Vorbehalt immer grösserer Unähnlichkeit geltend gemachte analogia nominum versteht das eine göttlichen Wesen letztlich als unzagbar, die sprachlichen Bestimmungen Gottes hingegen als *uneigentliche Attribution* .." Jüngel, a.w., 34.

punt van die sinsdenke. Dit impliseer ‘n revolusie in die sinsbegrip. Die syn is nie as gefikseerde orde voorhande sodat die denke net bloot daarvan kennis kan neem nie. Die syn is ‘n gebeure wat sigself aanmeld *aan* die denke insoverre dit *in* en *deur* die denke realisering vind. Daar die syn subjek-bemiddeld is, is dit personaal van aard, met die gebeure-karakter daarvan “ingebed” in die vrye en kreatiewe daad van die mens. Teenoor die kosmos-begrip as aanduiding van ‘n statiese orde en sinsamehang, doem die wêreld in sy kontingensie en historisiteit voor die menslike subjek op as objek wat geken en verower kan word. So is die mens self die deurslaggewende faktor in die proses van werklikheidsontsluiting. Dit hou in dat daar geen hoër werklikheid is waarbinne sy ervaring en bewussyn ingeorden kan word nie. Die eenheid van die wêreld is nie meer kosmologies en teosentries nie, maar antroposentries te begrond. Ontokrasie het hier omgeslaan in tegnokrasie.<sup>214</sup>

Bogenoemde verskuiwing van denkhorison het uiteraard ingrypende implikasies vir die godsbegrip. In die verplasing van die korrelasie God - wêreld deur die korrelasie God - mens, word die metafore in die spreke oor God ook verander van hoogste substans na volkome, oneindige, absolute Subjek, waarin God as “Urbild” van die eindige menslike subjek figureer. Gedink as Absolute Subjek, is God die subjek van Sy eie openbaring en selfkennis, op so ‘n wyse dat hierdie selfkennis antropologies bemiddeld is. Menslike kennis van God is gelyk aan God se kennis van Homself in die mens.<sup>215</sup> Die etiese teologie (Ritschl), die teologie van die ervaring (Schleiermacher) en die eksistensiële teologie (Bultmann) sou aan hierdie antropologiese konsentrasie reliëf verleen. Dit is egter in die triniteitsdenke van Hegel waar die impak van hierdie denkmodel die duidelikste aan die lig sou tree.

Op die oog af skep die filosofie van die subjektiwiteit as denkraamwerk die ruimte om

---

<sup>214</sup> Na die formulering van Van der Leeuw, aangehaal by J Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 29.

<sup>215</sup> Moltmann, a.w., 29. “Muss Gott ...als das absolute, vollkommene Subjekt verstanden werden, dann muss Gott auch als das Subjekt seiner eigenen Offenbarung und als das Subjekt seiner Erkenntnis durch den Menschen gedacht werden. Folglich kann seine Offenbarung nur “Selbstoffenbarung” und seine Erkenntnis durch den Menschen nur seine “Selbsterkenntnis” im Menschen sein.”

meer reg te laat geskied aan die dinamiese en historiese aard van die Bybelse spreke oor God. Met behulp van die persoonsbegrip kan die legitieme van die klassieke wesensbestemming van God (*ipsum esse subsistens* as aanduiding van eenmalige vir-en-in-sigself-syn) opgeneem en verruim word deur die dimensie van relasionaliteit, wat inherent aan die persoonsbegrip<sup>216</sup> is, gelykoorspronklik naas eenmaligheid te handhaaf. Word God nie soseer as Absolute Subjek nie, maar as Absolute Persoon<sup>217</sup> gedink, word dit moontlik om God as alles-bepalende werklikheid te dink, wat in personale terme beteken : volkome vryheid in die liefde. Dit kan geld as Kasper se wesensbeskrywing van God die Vader.

‘n Aantal kritiese vrae moet in die lig hiervan aan die orde kom. Kan die syn van God die Vader *inhoudelik* relasioneel gedink word sonder om dit trinitaries te vul? Is die relasionaliteit waarvan daar sprake is, nie afgelei uit die “neuzeitlike” persoonsbegrip en daarom abstrak en onhistories nie? Is die term “absolute persoon” hoegenaamd trinitaries bruikbaar?

Die feit dat Kasper die wesensbeskrywing van God aan die orde stel voordat die christologie en pneumatologie ook ter sprake was, het ‘n patrosentristiese aksent tot gevolg wat deur die term “absolute persoon” nog meer benadruk word.<sup>218</sup> Word God die Vader, met verwysing na die eerste artikel van die Apostolicum, as Skepper geïdentifiseer sonder om tegelyk na die christologiese Vader-uitspraak van die tweede artikel te verwys, is dit duidelik dat Kasper die christologie in die ontvouding van sy

---

<sup>216</sup> In die verband sluit Kasper aan by Richard van St. Viktor wat “persoon” as “*naturae rationalis incommunicabilis existentia*” tipeer. (GJC, 195.) Inderdaad word die intensionele oneindigheid van die persoon as kennende instansie - en dus die gerigtheid op die totaliteit van die werklikheid - wat relasionaliteit impliseer, hiermee onder woorde gebring. Die vraag is of hierdie relasionaliteit genoegsaam as *wederkerige* gebeure bedink word. Veral t.o.v. die Idealistiese persoonsbegrip en die gepaardgaande subjek-objek relasie, is hierdie toedrag van kritiese betekenis. Is die deurslaggewende wesens-trek van persoon as (oorwoekerende) subjek nie uiteindelik “incommunicabilitas” nie?

<sup>217</sup> *ibid.*

<sup>218</sup> vgl. W Pannenberg, *Systematische Theologie Bd 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, 354 nota 204.

vader-leer ten minste metodies suspendeer.<sup>219</sup>

Die term “absolute persoon” is nie te rym met ‘n trinitariese spreekwyse nie, maar uitgesproke monoteïsties.<sup>220</sup> Ook die filosofie van die subjektiwiteit bied nie inherent ‘n basis vir ‘n trinitariese spreekwyse oor God nie, en lei nie oor die impasse van ‘n substansontologie nie. Die rede hiervoor is die gemeenskaplike basisproblematiek van genoemde verstaansmodelle. Die tipering van die “neuzeitlike wende” as ‘n verskuiwing van ontokrasie na tegnokrasie, laat dit duidelik word dat beide hierdie modelle die vraag na die verhouding tussen syn en mag tematiseer. Die substansontologiese model is ten diepste ‘n outoritêre model van eksklusiwiteit met ‘n strukturele voorkeur vir subordinasie-denke. Die filosofie van die subjektiwiteit daarteenoor verteenwoordig *in extremis* ‘n totalitêre model van inklusiwiteit waarin andersheid uiteindelik omslaan in identiteit en modalisme die denkmodel van voorkeur is. Op grond van hierdie fundamentele struktuurverwantskap, moet teologiese nadenke in beide gevalle, indien konskewent deurgedink, uitloop op abstrakte monoteïsme.<sup>221</sup> In sy beskrywing van God die Vader as “Absolute persoon” ontkom Kasper na ons oordeel nie aan die bovermelde impasse nie en kan hy nie reg laat geskied aan die heilshistoriese inhoud van ‘n trinitariese Vader-opvatting nie. Hierdie toedrag is die regstreekse gevolg van die metode van die Natuurlike teologie. Ten spyte van die klem op die personale, is die begrip “absolute persoon” *struktureel* gesproke onbruikbaar om die syn van God relasioneel en histories te dink.

---

<sup>219</sup> Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 180, wys daarop dat die eerste artikel van die Apostolicum ‘n heilsuitspraak is, wat afhanklik is van die tweede artikel.

<sup>220</sup> In vergelyking met die term “absolute persoon” is die term “absolute Subjek” soos dit by Hegel figureer, uit en uit trinitaries te verstaan. Die een, identiese, absolute subjek kan net as volkome gedink word as dit in relasie tot sigself gedink word. Hieruit volg ‘n ewige proses van selfdifferensiering en selfidentifisering wat trinitaries verloop, maar dan so dat die trinitariese persone vervlugtig tot blote momente van die een, absolute Subjek. Die waardering van historisiteit en relasionaliteit loop in hierdie Idealistiese Modalisme uit op totalitêre verswelging deur die “Absolute Subjek”, op Panteïse.

<sup>221</sup> vgl. Rainer Piepmeier, Ideal und Ambivalenz der Aufklärung, in: A Halder/K Kienzler/J Möller (hrsg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens, Patmos, Düsseldorf, 1987, 14ev.



### 3.2 JESUS CHRISTUS, DIE SEUN VAN GOD

Die antwoord op die vraag na God, soos verwoord binne die verstaansvoorwaardes van die klassieke substansontologie, het met die opkoms van 'n nuwe mens- en wêreldbeeld toenemend on(na)denkbaar geword. Die impak van hierdie verskuiwing van denkhorison sou juis in die christologie op sy duidelikste na vore kom omdat dit die *locus* is waar al die temas van die christelike geloof hul integrasie vind.

Die christologiese basisformule “Jesus Christus is die Here”, laat reeds die “integreerende aard” van die christologie na vore kom. In hierdie uitspraak, wat sy *sitz im leben* binne 'n geloofsgemeenskap het, bely mense (gelowiges) iets oor God, die mens Jesus, die wêreld en oor hulleself in 'n geloofsbelydenis wat gelykoorspronklik 'n uitspraak oor die heil is. Kasper beklemtoon dat die christologie die teologiese “integrasiepunt” by uitnemendheid is as hy praat van die “verklammerung” van die godspraak en die heilsvraag in die christologie. Hy vervolg: “So wird vom Wesen der Sache her einsichtig, dass für den christlichen Glauben Jesus Christus, genauer, das Kreuz Jesu Christi zum Ort wird, an dem sich in der Gottesfrage alles entscheidet.”<sup>222</sup>

Die christologie is egter nie net die inhoudelike integrasiepunt nie. Dit is tegelyk die hemeneutiese brandpunt van 'n teologiese logika.<sup>223</sup> Kasper stel hierdie aspek nie eksplisiet aan die orde nie. Ons is van oordeel dat hierdie struktuurmoment van die christologiese nadenke die inhoudelike tematisering so grondliggend beïnvloed, dat dit aan die orde behoort te kom. Ons dink in die verband veral aan die vraag na die verhouding tussen ontologie en christologie, die onderskeiding tussen historiese en dogmatiese waarneming en die betekenis daarvan vir die rasionaliteit van die geloof.

#### 3.2.1 Substansontologie en christologie.

---

<sup>222</sup> GJC, 205.

<sup>223</sup>“Die Christologie ist das Problemzentrum der Reflexions- und Perspektivenproblematik christlicher Theologie, und die dogmatische Lehre von Jesus Christus der fundamentale Prüfstein auch der methodischen Rationalität theologischer Reflexion” Ingolf U Dalferth, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, (QD 130), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 199, 98.

Dit is duidelik dat ‘n mens nie aan die hand van ‘n model van konkurrensie God en mens, onveranderlikheid en lyding, tyd en ewigheid kan saamdink sonder om die aard van die heil geweld aan te doen nie.<sup>224</sup>

Die impasse waarvoor hierdie toedrag die klassieke christologie te staan gebring het, is in die twee-nature-leer en spesifiek in die beslissing van Chalcedon (451) aan te dui : Jesus Christus as *vere Deus et vere homo*, verstaan in die lig van die vier *alfa privativa*- kwalifikasies.<sup>225</sup> Dit was eintlik ‘n verleentheidsoplossing wat wou aandui hoe die verhouding tussen God en mens in Jesus *nie* gedink behoort te word nie. Die positiewe implikasies van die beslissing (dit is teen die agtergrond van ‘n substansontologie) loop uit op ‘n paradoks,<sup>226</sup> ten spyte van die hulpkonstruksies (die anhypostasie- en *communicatio idiomatum*- leer) wat mettertyd aangewend is om die twee-nature-leer “denkbaar” te maak.<sup>227</sup> Die ortodokse christologie kon in die teenkating teen dualistiese tendense enersyds en monistiese tendense andersyds, nie ontkom aan sekere dualiteit in die grondstruktuur nie. Hierdie toedrag het aan die klassieke christologie ‘n sekere diastatiese karakter verleen wat metodies en inhoudelik neerslag gevind het in die relatiewe skeiding tussen die persoon en werk van Christus, in die onderskeiding tussen ‘n wesenschristologie en ‘n funksionele christologie en in die teenoorstelling van ‘n ascensus- en descensuschristologie.<sup>228</sup>

Pogings om die “statiese gelykgewig” van die verskillende genoemde perspektiewe te

---

<sup>224</sup> Een van die oorheersende motiewe in die ontwikkeling van die dogma is die soteriologiese interesse.

<sup>225</sup> *achoristos, adihairetos* om die eenheid van die persoon en *asynchytos, atreptos* om die integriteit van die nature te handhaaf.

<sup>226</sup> “Eine Einheit aus zwei ”Naturen”, die *weder* als blosse Kombination zweier je für sich bleibender Grössen *noch* als deren Verschmelzung zu einer einzigen Grösse gedacht werden soll, ist jenseits logischer Denkbarkeit.” Joest, Dogmatik Bd.I, 207.

<sup>227</sup> a.w., 208.

<sup>228</sup> Die probleem is nie geleë in die *dualiteit* van die struktuur nie, maar in die (*dia*)*statiese* karakter daarvan. Gedagtig aan die beperkinge wat die genoemde sinsopvatting aan die teologiese denke “opgedwing” het, is die beslissing van Chalcedon die beste wat moontlik was en kan dit nie hoog genoeg waardeur word nie. Daar kan net legitiem bo Chalcedon uitgegaan word as die grondintensie van Chalcedon gehandhaaf bly.

oorwin en die twee-nature-leer te red van verval in ‘n ontologisme, was daar wel. Die leer van die *duplex status Christi* (as die *weg* van vernedering en verhoging) was ‘n poging om die dinamiese en die historiese duideliker te laat geld.<sup>229</sup> Die probleem is hierdeur nie oorwin nie maar slegs verplaas na die vraag na die subjek van die kenosis. Karl Barth se christologiese ontwerp is nog ‘n voorbeeld. In sy integrering van die twee-nature en die twee-stande-leer kon Barth meer reg laat geskied aan die dinamiese, ten spyte van die feit dat die vraag na die historiese Jesus hom nie teologies interesseer nie.<sup>230</sup>

Integrasiepogings los van ‘n historiese fundering sou binne die invloedseer van die “neuzeitliche” denke toenemend verdag raak.<sup>231</sup>

### 3.2.2 Historiese kritiek en homologie.

Die histories-kritiese Skrifondersoek, met sy uitgesproke anti-dogmatiese sentiment, het in die vraag na die historiese Jesus, die impasse van die klassieke christologie op die spits gedryf, maar juis so bygedra om die (fundamenteel-teologiese) problematiek van die christologie duideliker te profileer as die vraag na die betekenis van die historiese vir die dogmatiese.

Bogenoemde problematiek is duidelik net te begryp in die lig van die historiese bewussyn van die moderne tyd en hou in dat ‘n voorkritiese, on-historiese christologie nie daarmee in die reïne kan kom nie. ‘n Christologie is krities wanneer die historiese

---

<sup>229</sup> O Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, 159.

<sup>230</sup> Hierdie vreemde toedrag van sake is net te verstaan teen die agtergrond van die feit dat Barth met ‘n dubbele geskiedenisbegrip opereer - die geskiedenis as die herhaling van God se geskiedenis met Homself. Die invloed van ‘n Idealistiese geskiedenisbegrip is hier onmiskenbaar aanwesig.

<sup>231</sup> "In einer Situation, in der das Sprechen von Gott zu einem schwerem Problem geworden ist, kann man in der Christologie nicht mehr unvermittelt "oben" beim dreifaltigen Gott ansetzen und "nur" noch das "Herabsteigen", die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person bedenken. Es empfiehlt sich vielmehr der Umgekehrte Weg ..." W Kasper, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, in: W Kasper (hrsg.), *Christologische Schwerpunkte*, Patmos, Düsseldorf, 1980, 18.

en die dogmatiese van mekaar *onderskei* kan word en hierdie onderskeiding self as ‘n oordeel met dogmatiese implikasies begryplik is.

Dit is die blywende verdienste van die histories-kritiese bestudering van die Nuwe Testament dat die aard van die geskrifte as tendensliteratuur in paaspektief uitgewys kon word. Dit is dus ‘n *historiese* oordeel dat die kruis en opstanding die aanleiding en inhoudelike middelpunt van die Nuwe Testament is, en ewe eens ‘n historiese oordeel dat die christologie homologies van aard is, nie net in die uitsprake oor die Verhoogde Heer nie, maar ook in die uitsprake oor die aardse Jesus. Juis die homologiese karakter van die christologie maak die vraag na die persoon van Jesus onontwykbaar, maak die historiese *dogmaties* noodwendig.<sup>232</sup> Hoekom word juis van hierdie mens beweer dat Hy die Christus, die Seun van God is? Wat is die verhouding tussen Sy persoon en die Messias-predikaat, wat ‘n besondere tydgenootlike heilsverwagting verteenwoordig?

Dit is ook ‘n historiese oordeel dat die homologie *nie* histories noodwendig en dus histories begrondbaar is nie.<sup>233</sup> Hierdie oordeel word dogmaties beaam as die *begroning* van die homologie uitsluitlik homologies verwoord word.<sup>234</sup> Dat die historiese bewussyn van die dogmatiese by hierdie instemming ook inhoudelik funksioneer, kom na vore in die waarneming van die *onderskeid* tussen die “Grund”, “Inhalt” en die “Anhalt” van die geloof, midde-in die homologiese aanspraak van hul

---

<sup>232</sup> E Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Chr. Kaiser, München, 1990, 214. Dat die dogmatiese die *historiese* aanpak van die christologie onvermydelik maak, kan as “ideologiese determinering” misverstaan word as die kategorie van die dogmatiese nie “geschiedlich”, in die korrelasie van dogma en verstaanshorison, dus as hermeneutiese kategorie begryp word nie. Vgl. Wethmar; *Dogma en Verstaanshorison*.

<sup>233</sup> 'n Onontbeerlike aspek van ‘n kritiese, historiese teologie is die verrekening van die beperkinge van die historiese vraagstelling, onder andere die belangrike insig dat die historiese vraag en die waarheidsvraag nie saamval nie.

<sup>234</sup> vgl. die opmerking van Kolakowski oor Taal en Religie: ”Zu Teilnehmern an diesem Kommunikationssystem werden die Menschen durch Initiation oder Bekehrung und nicht durch einen allmählichen Übergang oder Übersetzung aus dem weltlichen Zeichensystem.” L Kolakowski, *Sprache und Religion*, in: Carl-Friedrich Geyer (hrsg.), *Religionsphilosophie der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, 240.

identiteit.

In die christologie as homologie, is die historiese en die dogmatiese sodanig op mekaar aangewese dat die inhoudelike sentrum van die christelike teologie en die kernproblematiek van die dogmatiese denkarbeid in hulle wedersydse betrokkenheid aan die lig tree. Die waarneming van die “geschichtlike” aard van hierdie wedersydse betrokkenheid, het tot gevolg dat die christologie by uitnemendheid die *locus* is waar die hermeneutiese aard van die teologie duidelik word.<sup>235</sup>

Die christologie is kragtens sy homologiese aard ‘n hermeneutiese fenomeen met universeel-ontologiese betekenis. In die belydenis “Jesus is die Christus”, verdig tot die eienaam “Jesus Christus”, is die personale en die universele<sup>236</sup> so aan mekaar verbind dat hierdie *verbintenis* as *heilsgebeure* uitspreekbaar word in die modus van ‘n personale identiteitsuitspraak. Persoon en gebeure is hierin geïntegreer tot persoon-as-gebeure<sup>237</sup>, as die “Ereignis” en “Ort” van nuwe syn.<sup>238</sup>

In die lig van bogenoemde is die grondprobleem van ‘n histories-relasionele christologie die (historiese) vraag na die (dogmaties-beweerde) personale identiteit van Jesus Christus. Inhoudelik beteken dit die verantwoording van die (teologiese) logika wat hierdie identiteitsuitspraak moontlik maak teen die agtergrond van die lewe van die aardse Jesus.

---

<sup>235</sup> E Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 214. Die definisie van die hermeneutiese aard wissel na gelang van die “ort” wat aan die Christologie toegeken word. Kom die Christologie binne die verhoudingsvraag God - wêreld aan die orde, is die *ontologiese aspek* van die hermeneutiese die invalshoek. Word die verhoudingsvraag God - wêreld binne die Christologie aan die orde gestel, is die *kenteoretiese aspek* van die hermeneutiese die invalshoek. Vgl. JdC, 22.

<sup>236</sup> Die belydenisse “Jesus is die Christus” en “Jesus is die Kurios” is inhoudelik identies. In laasgenoemde is die universele aanspraak duideliker.

<sup>237</sup> “Bei dem Geschehen, das für die christologische Aussage so wesentlich ist, handelt es ... um ein Persongeschehen. Die Konzentration der christologischen Aussage auf die Person Jesu bedeutet also gerade nicht eine Vergleichgültigung dessen, was da geschehen ist, sondern zielt darauf ab, dass die Person Jesu selbst als ein Geschehen, als ein Ereignis verstanden wird.” Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. II, 21.

<sup>238</sup> In die lig hiervan is ‘n christologie in universele perspektief ‘n christologies-bepaalde ontologie. JdC, 22.

### 3.2.3 Opstanding, personale identiteit en teologiese logika.

Die belydenis “Jesus is die Christus”, is eintlik die konsentrasie van drie geloofsuitsprake : die Seun van God het gesterf aan die kruis (descensus-christologie), die Seun van die mens is aan die regterhand van die Vader (ascensus-christologie) en Jesus van Nasaret is as Seun van die mens, die Seun van God. Hierdie uitsprake vind hulle gemeenskaplike oorsprong in die opstanding. Die ervaring van die opstanding gee aanleiding tot die verantwoording van die kruis en opstanding op so ‘n wyse dat die persoon en geskiedenis van Jesus as “wedersyds bepalend” aan die orde kom. Kruis en opstanding laat aan die lig kom wie Jesus is. Omgekeerd lê die persoon van Jesus die implikasie en reikwydte van kruis en opstanding uit. Dit is kragtens die persoon van die Gekruisigde dat die opstanding nie die uitkanselling van die kruis is nie, maar die vestiging daarvan, sodat juis in die “*logos tou staurou*”<sup>239</sup> die verkondiging van nuwe syn geskied.

Die wyse waarop kruis en opstanding konstitütief is vir die persoonsyn van Jesus Christus, moet nou in terme van ‘n teologiese logika - die interne rasionaliteit van die christelike geloof - aangedui word.

In die opstanding word God se identifikasie met die Gekruisigde openbaar gemaak as die bevestiging dat die reg aan die Gekruisigde se kant is (1 Tim 3:16; Joh 16: 9,10). Hierin is God trou aan Homself as die Regverdige wat die lydende regverdige se saak behartig en die geskonde reg herstel. Dat hierdie regsherstel plaasvind in die opwekking van ‘n dooie, is aanduiding daarvan dat die “*olam haba*” aangebreek het, die nuwe tyd wat bepaal word deur die feit dat God Homself opnuut en onoortreflik bekend maak (vgl. Jer 31:31-33). In die opwekking van die *mens* Jesus, identifiseer God Homself as die Een wat die dooies opwek tot die lewe (vgl. Rom 4: 17 en 24,25), as die God van nuwe syn. Hiermee word die kruis uitleg van die syn van God, wat dieselfde beteken as

---

<sup>239</sup> Hoeseer persoon en gebeure integraal-konfiguratief te verstaan is, word duidelik uit die gegewe dat die “woord van die kruis” saaklik identies is met die verkondiging van “Jesus as die Gekruisigde”. (1Kor 1:18; 1Kor 2:2)

dat die Gekruisigde wat opgewek is, die eskatologiese selfdefinisie van God is.<sup>240</sup> In die lig van God se identifikasie met die Gekruisigde, word die identiteit van die Gekruisigde nie net in messiaanse terme nie, maar met behulp van Ou Testamentiese godsprekate verwoord.<sup>241</sup> Hy word bely as die Seun van God. In die opwekking van Jesus word die persoon van die Seun van God geïdentifiseer met 'n lewensgeskiedenis waarin die personale identiteit juis bepaal word deur die persoon van 'n Ander, die persoon van God die Vader. Die persoon van die Seun van God is daarin persoon en daarin goddelik, dat Hy juis nie Homself nie, maar die persoon van God die Vader tot gelding bring.<sup>242</sup> Die lewe van die aardse Jesus is presies deur hierdie "leitmotiv" oorheers : die reslose ek-sistering vanuit die verhouding met God die Vader, wat na die oppervlak kom in die radikale in-sistering op die wil van God. Juis in Sy menssyn is Hy dus die Seun van God.<sup>243</sup>

In die lig van hierdie identiteitsbeskrywing, is die vraag na die verwantskap tussen 'n ascensus- en descensus-christologie as die tweede aspek van die historiese vraag na te gaan.<sup>244</sup> Kasper noem die verantwoording van hierdie verwantskap die grondprobleem van 'n histories-relasionele Christologie.<sup>245</sup>

---

<sup>240</sup>Die kruis *word* uitleg van die syn van God omdat Hy dit daartoe maak. Dit het Hy gedoen toe Hy Jesus Here en Christus gemaak het. (Vgl. Rom 10:9; Hand 2:36)

<sup>241</sup> vgl. Fil 2 :10 met Jesaja 45:22 en 23 (ook Jes 44: 6 met Open 1:17). In die lig van Jes 45 se besondere aksent op die enigheid en onvergelyklike van Jahwe as Regverdige en as Redder (vers 21), is Fil 2 se aanspraak merkwaardig. Hierdie toedrag het ingrypende implikasies vir die vraag na die verhouding tussen Christologie en Ou Testamentiese Messianisme, OT en NT. Nêrens in die OT word die Messias met Godsprekate beskryf nie. Vir die Christologie beteken dit dat die Messias-beskouing Jesus nie identifiseer nie, maar omgekeerd, dat aan Jesus af te lees is wat "messiaans" beteken.

<sup>242</sup> E Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 239.

<sup>243</sup> *ibid.*.

<sup>244</sup> "Eine ..*historische Orientierung* hat sich die Dogmatik aber keineswegs nur im Blick auf den irdischen Jesus aufzuerlegen. Sie hat auch den Glauben an Jesus als den Christus und seine Berufung auf das Ostergeschehen in die historische Fragestellung einzubeziehen." Jüngel; a.w., 218. Vgl. G Ebeling, a.w., 406.

<sup>245</sup> JdC, 44

### 3.2.4 Ascensus- en descensus christologie.

Beide ascensus- en descensus christologie gaan uit van die kruis en opstanding as inhoudelike middelpunt. Die grondstrukture van hierdie modelle verskil egter van mekaar. In 'n ascensus-christologie bepaal die geskiedenis die persoonsyn, in 'n descensus-model bepaal die persoonsyn die geskiedenis, aldus Kasper.<sup>246</sup>

Vanuit die perspektief van die persoonsbegrip, soos dit na Kasper se beskrywing in die descensus-model funksioneer, is integrasie van die perspektiewe wat in die twee twee modelle verwoord word, nie moontlik nie. Wat hoogstens haalbaar is, is 'n verhouding van "diplomatieuse ewewig" tussen die perspektiewe, wat egter nie as "inherente verwantskap" verantwoordbaar is nie. Die rede hiervoor is die onhistoriese, substansialistiese aard van die persoonsbegrip. Verstaan 'n mens persoon en gebeurte integraal-konfiguratief, open dit die moontlikheid om 'n (gemeenskaplike) inhoudelike middelpunt vir beide modelle uit te wys: die kruis en opstanding as persoonsgebeure. Ascensus-christologie verwoord die opstanding as opwekking en verheerliking, descensus-christologie daarteenoor as (aktiewe) opstanding en oorwinning. Vanuit beide perspektiewe (opwekking en opstanding) is dit egter 'n gebeurte wat deur en in die Gees geskied. (Rom 8:11) Ons het reeds daarop gewys dat met die opwekking van Jesus, Sy personale identiteit vanuit die identiteit van God die Vader uitspreekbaar word. Hierdie aspek van 'n ascensus-christologie kan egter adopsiaans misverstaan word wat meebring dat die *universaliteit* van die heil tot probleem word.<sup>247</sup> In 'n descensus-christologie word die universaliteit verreken - die gedagte van die preëksistensie en skeppingsmiddelaarskap van Christus kan as doksologiese interpretamente van universaliteit beskou word.<sup>248</sup> Die moontlikheid van 'n dosetiese

---

<sup>246</sup> *ibid.*

<sup>247</sup> "Mit der apokalyptischen Vorstellungswelt und den ihr entsprechenden Erwartungen ist es unvereinbar, dass die Auferweckung von den Toten *einem* Menschen schon widerfahren ist, während sie *allen anderen* Menschen noch bevorsteht .." E Jünger, *Unterwegs zur Sache*, 287.

<sup>248</sup> Hans Kessler, *Christologie*, in: Theodor Schneider (hrsg.) *Handbuch der Dogmatik* Bd. I, Patmos, Düsseldorf, 1992, 310.



misverstand bestaan egter waardeur die *konkreetheid* van die heil in gedrang kom.<sup>249</sup> Die personale identiteit van Jesus Christus as die *concretum universale*<sup>250</sup> maak dit noodsaaklik om beide “spraakbewegings” (van bo na onder en van onder na bo) nie net te handhaaf nie, maar te integreer.<sup>251</sup> Dit *gebeur* in die homologiese aanspraak dat die samesyn van God en mens in die aardse Jesus identies *is* met die samesyn van God en mens in die Verhoogde Heer.

Hierdie identiteitsuitspraak roep egter ingrypende vrae oor die betekenis van die geskiedenis op. Hoe kan “begin” en “einde” identies wees as die *efhapax* van die kruis enige (mitiese) ewige wederkeer uitsluit? Inderdaad is hierdie identiteit konkreet en eenmalig, in die eskatologiese geskiedenis van die Gees.<sup>252</sup> In die opwekking van die Gekruisigde in en deur die Gees, is God se identifikasie met ‘n historiese persoon bekend gemaak as die identifisering van God se Seun met die geskiedenis van hierdie spesifiek mens. Die *personale* identiteit van Jesus Christus is bevestig in die *opwekking* deur die Gees.

Wat nou ons aandag vra, is die perspektief dat die personale *identiteit* van Jesus Christus bevestig is in die opwekking deur die *Gees*. Hiermee identifiseer die Gees spesifiek hierdie geskiedenis as Sy eie geskiedenis.

---

<sup>249</sup> "Mit der apokalyptischen Vorstellungswelt und den ihr entsprechenden Erwartungen ist es unvereinbar, dass das Erscheinen des Messias (Menschensohn) die Welt *nicht sichtbar* verwandelt." E Jüngel, a.w., 287.

<sup>250</sup> "In Jesus Christus und in seinem Verhältnis zu seinem Vater und zu uns wird uns (...) das Grundmodell und Paradigma des christlichen Wirklichkeitsverständnisses geschenkt. Theologisch formuliert: Jesus Christus ist das Sakrament Gottes für die Welt. Er ist das universale concretum ...." W Kasper, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, 35.

<sup>251</sup> Integrasie beteken dat die personale identiteit van Jesus in die lig van die konfiguratiewe gelding van ascensus en descensus (voortdurend) herdenk word. Hierdie “herdenking” geskied (onder andere) in die dinamiese wisselwerking van tradisie en interpretasie.

<sup>252</sup> In die lig hiervan sal die opmerking van Kasper dat ‘n histories-relasionele Christologie in universele perspektief ‘n Christologies-bepaalde histories-relasionele ontologie is, verander moet word na Christologies-bepaalde histories-relasionele eskatontologie. Vgl. Ingolf U Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, Chr. Kaiser, München, 1984, 77.

### 3.2.5 Christologie en pneumatologie.

Ons het personale identiteit van Jesus Christus relasioneel beskryf as die konfiguratiewe samesyn van God en mens, enersyds só dat hoe duideliker die menslikheid van Jesus in die oog kom, hoe duideliker word dit dat Hy die Seun van God is. Andersyds só dat hoe nader God en mens aan mekaar beweeg, hoe duideliker is die onderskeid tussen God en mens. In historiese perspektief lui hierdie identiteitsbeskrywing dat hoe nader Jesus aan die mense gekom het, hoe duideliker het dit geword dat Hy die Seun van God is. Hoe duideliker Hy tussen oud en nuut onderskei het, hoe duideliker het die nabyheid van die reeds-komende *basilea* as God se nabyheid by die wêreld geword.<sup>253</sup> In die eskatologiese geskiedenis van die Gees word die eindelose toekoms van God (Sy lewe) en die toekomslose eindigheid van die godverlaters (ons dood) geïntegreer in die dood van die Godverlate Gekruisigde. So word ons uitsiglose eindigheid beëindig in die transformasie tot toekomsryke *eindigheid*. Hierdie transformasie is Gods ewige “neuanfang” met ons in die onverganklikheid van die liefde (Ps 118:17, 29).<sup>254</sup>

In die geskiedenis van die Gees kom so tot openbaring dat die Gekruisigde *reeds* die Seun van God is. Kruis en opstanding is nie die begin van nuwe syn nie, maar die bekendwording daarvan. Dit word insgelyks duidelik dat nuwe syn nie die vergoddeliking van die mens beteken nie, maar die transformasie van sy mens-onterende dood in ‘n menslike dood is.<sup>255</sup> Die lewende Christus, as teenwoordige Heer, is die Een wat ‘n mens-onterende dood agter Hom het en so in Sy “Vergangenheit”

---

<sup>253</sup> Dit is presies hierdie twee dimensies wat in die sakramente as geïnstusionaliseerde Godservarings “herdenk” word - die ervaring van *nuwe syn* in die sterwe saam met Christus (Rom 6) en die ervaring van nuwe syn as *samesyn*, as gemeenskap in die ”verkondiging van Sy dood todat Hy kom” (1Kor 11:26)

<sup>254</sup> Let op die christologiese interpretasie van Ps 118 in Matt 21 en 1 Petrus

<sup>255</sup> ‘n Menslike dood is die integrasie van die persoon (hede, verlede en toekoms) as die verewiging van sy “geweseneheid” in die (universele) teenwoordigheid van die onverganklike liefde, wat God Self is.

verewig, verheerlik is.<sup>256</sup> Die heil as eskatologiese realiteit, word in die “uitleg” van die personale identiteit van Jesus Christus as teenwoordige werklikheid uitgewys. Hierdie uitleg is net as *homologie*<sup>257</sup> moontlik en uitspreekbaar in die eskatologiese geskiedenis van die Gees, dit is, in die trinitariese geskiedenis van die liefde.<sup>258</sup>

### 3.2.6 Historie, homologie en die rasionaliteit van die geloof.

Die grondprobleem van ‘n relasioneel-historiese christologie was nou twee maal<sup>259</sup> ter sprake, enersyds as die vraag na die personale identiteit van Jesus Christus. Hierin is die vraag na die verantwoording van die *persoonsyn* van Christus in die historiese spanning tussen die aardse Jesus en die Verhoogde Heer aan die orde gestel. Andersyds is gevra na die verwantskap tussen die christologiese spreekwyses. Dit is die vraag na die *verantwoording* van die persoonsyn van Christus in die historiese spanning tussen die Verkondiger en die Verkondigde. Formeel gesien het beide vrae - die een *in* die ander - die relasie van konfigurante in ‘n hermeneuties-historiese onderneming, *histories* bevera. Hierteenoor is die vraag na die konfigurasie van die een *en* die ander, Christus en die christologie, die vraag na die oorsprong en noodsaak van die Christologie ‘n hermeneuties-*dogmatiese* onderneming. In hierdie twee vrae, wat onlosmaaklik saamhang, is die vraag na die *integriteit* van geloofsaansprake en die vraag na die

---

<sup>256</sup>"Das Sein Jesu Christi ist als eschatologische Einheit von Gottes Ewigkeit und Jesu Vergangenheit so zu denken, dass Jesu Christi Gegenwart und Jesu Christi Abwesenheit in der Einheit desselben Seins begriffen werden." E Jünger, *Unterwegs zur Sache*, 277.

<sup>257</sup>Wat Schwöbel van die trinitariese identiteit van God sê, is ook in christologiese opsig geldig :” Die Aussage der Identität Gottes ist .. nicht ablösbar von der Beziehung, die Gott dadurch schafft, dass er seine Identität zusagt und so den Glaubenden ermöglicht, ihn in seiner Identität zu bekennen und anzureden.” a.art., 140.

<sup>258</sup>"Die Wirklichkeit Jesu Christi gehört gerade exegetisch gesehen in die Trinitätslehre” Ernst Fuchs, *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, JCB Mohr, Tübingen, 1965, 458.

<sup>259</sup>"Die Christologie ist in zweifacher Hinsicht auf ein historisches Verständnis dessen, wer Jesus war, angewiesen: um die christologischen Aussagen recht - und das heisst zugleich: kritisch - zu verstehen sowie um in die Situation zu gelangen, die allererst zu christologischen Aussagen nötigt und befähigt.” G Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* Bd. II, 406.

*integrasië* van homologie en verstaanshorison aan die orde .<sup>260</sup> Beide vra na die verhouding tussen hermeneutiek en teologiese rasionaliteit, maar vanuit verskillende perspektiewe.<sup>261</sup>

In die dogmatiese verantwoording van die verwantskap tussen Christus en die christologie, is die onderliggende historiese vrae nie ter syde gestel nie, maar juis gehonoreer daarin dat die noodsaak van die christologie (as homologiese gebeure) uitsluitlik homologies begrond word. Sodoende is die perspektief- en rasionaliteitsproblematiek as vraag na die kongruensie van perspektief en geloofsuitspraak verreken : dogmatiese oordele veronderstel historiese oordele, maar is nie histories noodwendig en histories begrondbaar nie.<sup>262</sup>

Die tweeledige fokus van die historiese vraag (personale identiteit en spreekwyse), is in die dogmatiese verantwoording geïntegreer deur te wys op die *opstanding* as werk van die Gees. In die verantwoording van die noodsaak van die christologie, die vraag na die verwantskap tussen Christus en die christen, is gewys op die opstanding as werk van die *Gees*. In dié verantwoording word gedifferensieër deur die werk van die Gees as Heer en Lewendmaker te bely. In die werk van die Gees as eskatologiese realiteit, word daar onderskei tussen die *Eersteling* uit die dood en die sterwe en opstanding

---

<sup>260</sup>vgl. Dalferth, a.w., 98. Vgl. ook Jüngel :”“Hermeneutik der die Rede von der Auferstehung Jesu Christi bestimmenden theologischen Logik besteht in der Kunst der Unterscheidung historischer und dogmatischer Wahrnehmung.”E Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, Chr. Kaiser, München, 2. Auflage, 1988, 285.

<sup>261</sup> Integrasië veronderstel onderskeiding. Fundamentealteologie is besig met die konfiguratiewe *integriteit* van geloofsuitsprake resp. geloofstradisie. Hermeneutiek is die *integrasië* van die konfigurante, geloofstradisie en verstaanshorison, ‘n interpretasie-gebeure wat gelyktydig tradering is.

<sup>262</sup>”Historische und dogmatische Wahrnehmung können nur unterschieden werden, weil sie aufeinander bezogen sind. Historische und dogmatische Wahrnehmung müssen unterschieden werden, weil sie sich nicht gegenseitig begründen können...Historische und dogmatische Wahrnehmung sind aufeinander bezogen, weil dogmatische Wahrnehmung auf historische Wahrnehmung (nicht umgekehrt) angewiesen ist. ..Dogmatische Wahrnehmung ist *Auslegung* historisch wahrgenommener Sprache als Sprache des Glaubens..” E Jüngel, *ibid*.

*saam met Christus*. Die aard van die homologiese uitspraak as “realsimbolische”<sup>263</sup> gebeurde en die inhoud van die homologie as erkenning van die eskatologiese realiteit, laat dit duidelik word dat die homologie as sodanig as ‘n gestalte van dié eskatologiese realiteit te verstaan is. Die Volmag van Gods Woord-in-Persoon en die vryheid van die kinders van God as vryheid tot die woord, word in onlosmaaklike samehang, juis grondig onderskei van mekaar. Hierin is die werk van die Gees konkreet én universeel, persoonstigend én gemeenskapstigend. Die Gees se teenwoordigstelling van die Gekruisigde in die *logos tou staurou* is die heilsame deurkruising van ons lydensgeskiedenis, en die christologie is die uitleg van dié mysterium paschale as mysterium salutis.

Dit is juis binne hierdie korrelasie van lyding en heil dat Kasper sy christologiese ontwerp ontwikkel.<sup>264</sup> Hiermee word ‘n aspek van die teologiese relevansie van die historiese - die historiese gesitueerdheid van homologiese uitsprake - verreken. Uitgaande van die kerklike geloofsbelydenis, is die christologie - en dus ook die godsleer - van meet af ingebed in die geloofsantwoord wat konkreet in die christelike kerk gepreek, geglo en geleef word.

Al is die kerklike geloofsbelydenis die vertrekpunt van die christologiese besinning, is die belydenis as sodanig egter nie die primêre kriterium van die christologie nie. Dié moet gesoek word in Jesus Christus Self, Sy lewe, lotgevalle, woord en werk.<sup>265</sup>

### **3.2.7 Jesus Self en uitsprake óór Jesus : reg en grense van die historiese vraagstelling.**

Hiermee is die ander aspek van die historiese vraagstelling aan die orde, die vraag na die verhouding tussen Jesus self en die geloofsuitsprake oor Jesus. Bloot die onderskeid tussen “Jesus self” en uitsprake oor Jesus is al vrug van ‘n kritiese historiese perspektief op die verhouding tussen gebeurde en die interpreterende oorlewing daarvan. Hierdie

---

<sup>263</sup> "Realsimbolisch" dui op die teenwoordigstelling van die eskatologiese realiteit in prefiguratiewe en partisiperende sin.

<sup>264</sup> GJC, 199.

<sup>265</sup> JdC, 30.

perspektief wat mettertyd metodies gepresiseer sou word in ‘n verskeidenheid van histories-kritiese metodes<sup>266</sup> sou die deurslaggewende kenmerk van die teologie van die “neuzeit” word en hou in dat die vraag na die relevansie van die historiese vir die teologie nooit weer onverrekenend gelaat kan word nie. Vir die christologie beteken dit dat ‘n eensydige kerugma- en-dogma christologie binne die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd nie meer ‘n begaanbare weg is nie. Aan die ander kant stuit ‘n christologie, uitsluitlik georiënteer aan die sogenaamde historiese Jesus op die beperkinge van die historiese vraagstelling. Die vraag na die gesag en die waarheidsgehalte van die christelike oorlewering byvoorbeeld, hang met die historiese vraag saam, maar val nie daarmee saam nie. ‘n Historiese benadering (in die positivistiese sin van die woord) kan nie die performatiewe aard en durende “selfgeldig” van geloofsdokumente, dit is van die Skrif, kortom, die universele dimensie van die christelike geloofsoorlewering toereikend bearbei nie.<sup>267</sup> Tussen die uiterstes van ‘n reduksionistiese historiese<sup>268</sup> aanpak en ‘n onverantwoorde repetisie van vroeëre dogmatiese posisies, moet die reg en die grense van die historiese vraagstelling eerbiedig word.<sup>269</sup> Vir Kasper beteken dit ‘n christologiese program waarvan die aardse

---

<sup>266</sup> Onder andere is tekstkritiek, literarkritiek, bronnekritiek, tradisiekritiek en daaruitvloeiende “tweede generasie”- metodes soos resepsie-estetika, retories-kritiese en sosiologies-historiese analises te noem.

<sup>267</sup> In hierdie verband is die opmerking van W Schultz postief te waardeer dat die geskiedeniswetenskap self in die lig van die historiese bewussyn “revisionsbedürftig” is. W Schultz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 614.

<sup>268</sup> Die bekende ontmitologiseringsprogram is nie per definisie reduksionisties van aard nie. Daarom aanvaar Kasper die legitimititeit van hierdie program op voorwaarde dat dit as ‘n hermeneutiese onderneming nie elimineer nie, maar interpreteer, deur die blywende saaklike kern van die geloofsoorlewering binne nuwe betekenisruimtes tereg te laat kom. Vgl. JdC, 49.

<sup>269</sup> In hierdie klem op die historiese sluit Kasper hom aan by die Katolieke Tübinger-skool uit die eerste helfte van die 19e eeu (J A Möhler, J E Kuhn, F A Staudenmaier en in die besonder K Adam en J R Geiselman) Die besondere aksent van die Tübingers is geleë in die poging om die historiese ontwikkeling van die openbaring en die christendom deur ‘n sistematiese konstruksie van die empiries-historiese onder begrip te bring. Invloede van die Romantiek en veral die filosofie van Schelling en Hegel is hierin duidelik aan te merk. Neoskolastiese weerstande teen hierdie aanpak het veroorsaak dat die

Jesus en die Opgestane, verhoogde Christus in wedersydse korrelasie (“gegenseitige Entsprechung”) die inhoud en primêre kriterium is.<sup>270</sup> Hierdie korrelasie moet self histories, gebeurtenismatig, verstaan word as die dialektiek van regressiewe beweging na en normering vanuit die begin (die aardse Jesus) enersyds en progressiewe beweging en “geschichtlicher” ontvouing andersyds. Hierdie dialektiese beweging ontvou as gebeure *en pneumatii*. Jesus Christus is in en deur die Gees as die Lewende die Teenwoordige, die *concretum universale*.<sup>271</sup>

In ‘n christologie van wedersydse korrelasie is die kruis die historiese integrasiepunt van die konkrete en die universele, van die historiese en die personale. Hierdie historiese aksent is tegelyk ‘n korrektief op ‘n eensydige inkarnasie-christologie waarin die godmenslike persoon van Jesus reeds voor-histories vasgelê is. Binne hierdie raamwerk is Sy dood net nog die voleinding van Sy menswording en Sy opstanding bloot die bevestiging van Sy goddelike natuur. Metodies gesproke is die implikasie van ‘n histories-relasionele benadering dat ‘n christologie “von unten” nie polariserend teenoor ‘n benadering “von oben” aangespeel moet word nie, maar konfiguratief aan die orde moet kom.<sup>272</sup> Kasper gee aan bogenoemde inhoudelik beslag deur te wys op die noodsaak van ‘n herbegroning (“neubegründung”) van die Seun van God-christologie (“sohneschristologie”) soos ons dit in die Skrif en die kerklike tradisie voorhande het. Toegang tot so ‘n herbegroning is moontlik vanuit ‘n indirekte christologie as die “distillaat” van die implisiete “aansprake” van die lewe van die aardse Jesus.

---

benadering van die Tübingers eers in die 20e eeu neerslag gevind het in ‘n heilshistories-gekonspieëerde dogmatiese ontwerp soos dit in *Mysterium Salutis* te vind is. Vgl. Gerhard Sauter/Alex Stock, *Arbeitsweisen Systematischer Theologie*, Chr. Kaiser, München, 2.Auflage, 1982, 102.

<sup>270</sup> JdC, 41.

<sup>271</sup> *ibid.* Genoemde pneumatiese dinamiek veronderstel ekklesiale kontekstualisering, ‘n gedagte wat sterk deur J A Möhler op die voorgrond geplaas is en vir die vraag na die verhouding tussen tradisie en interpretasie van kardinale betekenis is. Vgl. JdC, 37.

<sup>272</sup> "Innerhalb eines geschichtliches Denkens und angesichts seiner akuten Krise in der Gegenwart erhält die biblische Botschaft von der in Jesus Christus geschenkten Erlösung ...eine ganz neue Aktualität. Gerade die christologie von oben ist die Antwort auf die Frage, die “de profundis”, von unten, gestellt ist." Kasper, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, 32.

### 3.2.8 Indirekte christologie : herbegroning van ‘n Seunchristologie.

Kasper onderskei in hierdie verband vier fasette wat in ag geneem moet word. Die verkondiging van Jesus, in die eerste plek, word gedra deur ‘n implisiete gesagsaanspraak wat dié van die Skrifprofete en tydgenootlike wysheidsleraars oortroef.<sup>273</sup> Sy persoonlike identifikasie met die “gesagsbron” soos dit na vore kom in die bekende “amen, amen”-uitsprake en Sy toeseegging van sondevergifnis, dui op ‘n onmiddellikheid in Sy verhouding met God, wat Sy persoon uniek en eenmalig maak.<sup>274</sup> Dit kan niks minder beteken as dat Hy Homself verstaan as God se sprekende mond, as Sy stem nie. Hierdie “aanspraak” word in die tweede plek versterk deur Jesus se optrede teenoor uitgestotenes en verworpenes in die tafelgemeenskap met hulle. As “acted parables” word hierdie ontmoetings ‘n prefigurasië van die eskatologiese gemeenskap van vergifnis en versoening tussen God en mens. Die grondtoon van Jesus se prediking - die nabygekome Ryk van God - word hierin sigbaar gedemonstreer op ‘n wyse wat laat blyk dat Jesus persoonlik identifiseer met God se optrede teenoor mense. Hy tree op as Iemand wat in God se plek staan. In die derde plek is Jesus se oproep tot navolging, gesien teen die agtergrond van die destyds geldende verhouding tussen leermeesters en leerlinge (‘n tydelike verbintenis waarvoor ‘n leerling homself kon aanmeld), ‘n kragtige aanduiding van ‘n implisiete christologie. Die radikaliteit waarmee kompromislose lewensverbondenheid en gehoorsaamheid gevra word, en ook die feit dat die dissipelkring kragtens die insiatief van die Leermeester tot stand gekom het, suggereer ‘n verhouding wat net van Godswëe van ‘n mens gevra kan word. Benewens die bogenoemde implikasie van die oproep tot navolging, dui die navolgingsgemeenskap (te onderskei as die voor-Pase dissipelkring en die na-Pase apostelkring) op homologiese en sosiologiese kontinuïteit wat ongetwyfeld korrespondeer met die personale identiteit van die Aardse Jesus en die Verhoogde Heer, ‘n identiteit wat met

---

<sup>273</sup> Dit is ‘n bekende opmerking in die Sinoptiese Evangelies dat die mense verbaas was oor Jesus se leer omdat Hy met gesag gepraat het, anders as die Fariseers en die Skrifgeleerdes. Vgl. Matt 7:28, 29

<sup>274</sup> Jesus se spreekwyse van God as “My Vader” of “julle Vader”, maar nooit as “ons Vader” nie, is in hierdie verband betekenisvol. Vgl. Joh 20:17



goeie reg “histories” genoem kan word.

Die vierdie aspek van ‘n indirekte christologie is Jesus se gebedspraktyk en Sy “Abba” aanspreekvorm vir God.<sup>275</sup> Die twee momente van solidariteit en distansie ten opsigte van sy dissipels, tree in hierdie verband duidelik aan die lig. Jesus se bewussyn van Sy Seunskap en die personale dimensie van Sy basileia-prediking, maak die onderskeid tussen ‘n funksionele en ‘n ontologiese christologie ontoereikend en misleidend. As Sy wese saamval met Sy *dasein* vir God en vir ander mense, dan is Hy in Persoon die Een in wie God Homself eskatologies-eenmalig en onherhaalbaar bekend gemaak het. Dan hoort Jesus in die ewige selfdefinisie van God in die geskiedenis.<sup>276</sup> Met hierdie indirekte toegang tot die Seunchristologie is die na-Pase getuienis van die Nuwe Testament en die tradisionele dogmatiese christologie histories nuut begrond en kan daar saaklik van ‘n nuwe christologiese aanpak gepraat word waarin die intensie van die kerklike leeroorlewering, spesifiek Chalcedon, gehandhaaf word, sonder om die twee-nature-leer met sy substansmetafisiese verwysingskader as uitgangspunt te gebruik. In werklikheid is hierdie aanpak ‘n histories-relasionele herinterpretasie van die ou “Zwei-Stufen” (kata sarka - kata pneuma) christologie, wat dit moontlik maak om die ontiese proëksistensie van die aardse Jesus en die preëksistensie van die Verhoogde Heer ontologies-personaal te integreer. Dit werp nuwe lig op die belydenis dat die heilsbetekenis van Jesus Christus in Sy Syn (wat relasioneel verstaan word) gefundeer is en open nuwe moontlikhede om die wedersydse korrelasie tussen christologie en soteriologie, christologie en antropologie te verantwoord.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Al is dit nie saaklik korrek dat “Abba” as aanspreekvorm uniek is aan die spraakgebruik van Jesus, soos Jeremias beweer nie, is die duidelike onderskeid wat Jesus tref tussen “my Vader” en “julle Vader” (Mk 14:36; Lk 6: 36; 12:30,32) betekenisvol. Vgl. Joachim Jeremias, ABBA. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964, 59.

<sup>276</sup> CJC, 215. Een van die polemiese implikasies van so ‘n indirekte christologie is dat die onus op voorstanders van ‘n sg. konsekwent-historiese benadering rus om te verduidelik hoekom eksplisiet-christologiese uitsprake juis oor hierdie Gekruisigde en nie bv. oor Spartacus gemaak is nie.

<sup>277</sup> "In dem Thema “Christologie und Anthropologie” geht es ...um das Problem der Neuvergegenwärtigung der christologischen und soteriologischen Tradition. Hinter beide Problemen steht letztlich ein gemeinsames Grundproblem, das vielleicht fundamentalste Problem gegenwärtiger Theologie überhaupt: das Verhältnis von ontologischer Aussagen

In hierdie verband is dit van belang om op te merk dat die genoemde histories-relasionele benadering nie ‘n insidentele metodiese greep in Kasper se ontwerp is nie, maar opkom op uit ‘n fundamenteel-teologiese perspektief, wat uiteraard die visie op die antropologie, die waarheidsvraag en die aard van die dogma grondig medebepaal.

### 3.2.9 Histories-relasionele christologie en die aard van die dogma.

Binne die konteks van die vraag na die vernuwing van die “dogmatiese beginsel”<sup>278</sup> wys Kasper daarop dat die erfoeg van die transendentiaal-filosofie en die Duitse Idealisme (die beginsel van die subjektiwiteit) en die aansuiwering daarvan in die na-Idealistiese denke (die grondinsig van historiese perspektiwiteit) die behandeling van die waarheidsvraag onherroeplik beïnvloed het. Dit het gelei tot die besef dat ons nie oor die waarheid “an sich” beskik nie, maar dit net in die medium van histories-gesitueerde menslike ervaring “het”. Dit geld per definisie ook van die waarheidsaanspraak van die dogma.<sup>279</sup> Die vraag wat hiermee opgewerp word, is of die “geschichtliche” aard van die dogma dit nie onontwykbaar hipoteties en gedateerd maak sodat ‘n kritiese dogmatiek die destruksie van die dogma tot opgawe het nie. Kasper is van mening dat dit juis nie die geval is nie.<sup>280</sup> Kragtens die “Vorgriff”-struktuur van die dogma, wat

---

über das Wesen Gottes und Jesu Christi “an sich” zu den funktionalen Aussagen über deren Bedeutung “für uns”. Abstrakter formuliert: das *Verhältnis von Metaphysik und Geschichte*. In dem Verhältnis von Christologie und Anthropologie steht letztlich die Krise der Metaphysik innerhalb und ausserhalb der Theologie und die dadurch bedingte Erosion des theologischen Wahrheitsbegriff zur Diskussion - wahrscheinlich die tiefste Wurzel der gegenwärtigen Krise der Theologie.” TuK, 197.

<sup>278</sup> Wat bedoel word, is die verrekening van die huidige probleembewussyn in ‘n teologiese spreekwyse wat sonder identiteitsverlies tegelyk relevant is. Wetenskapsteoretiese paradigmaverskuiwings het in die teologie o.a. die oorgang van ‘n (onhistoriese) *aksiomaties-dogmatiese* teologie na ‘n *hipoteties-problematiese* teologie (met die meegaande voetangel van pluralistiese relativisme) tot gevolg gehad. Die vraag is of ‘n dogmatiese (d.i. tetiese) teologie in historiese perspektief moontlik is. Vgl TuK, 25.

<sup>279</sup> TuK, 66.

<sup>280</sup> *ibid.* “Da die Dogmatik die Wahrheit nur in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt hat, kann sie *nicht durch Emanzipation vom Dogma oder durch dessen Negation* kritisch

inhou dat elke historiese fragment ‘n antisipasie op en openheid vir die Absolute is, kan daar sprake wees van die transsituatiewe gelding van waarheidsaansprake.<sup>281</sup> In hierdie “selftransendensie” van die dogma word die relasionaliteit,<sup>282</sup> meer spesifiek, die “realsimboliese” aard van die dogma blootgelê. Hierkragtens kan die historiese gesitueerdheid en die tetiese karakter van dogmatiese uitsprake gelykoorspronklik gehandhaaf word.<sup>283</sup>

Kasper wys nou daarop dat die tetiese karakter van dogmatiese uitsprake *christologies* gefundeer is. Die kern van die christelike kerugma is die boodskap dat in Jesus Christus “das Unbedingte, das in unbestimmt offener Weise in aller Erkenntnis vorausgesetzt wird, in bestimmter und endgültiger Weise in die Bedingungen der Geschichte eingetreten ist. ....Dem unbedingten und bestimmten Gehalt der christlichen Botschaft entspricht deshalb eine unbedingte und bestimmte Gestalt: die dogmatische Redeweise.”<sup>284</sup>

Die tetiese karakter van die dogma moet egter nie verwar word met aksiomatiese gefikseerdheid wat refleksie en interpretasie oorbodig maak nie. Intendeel. Juis die veelvuldige relasionaliteit van dogmatiese uitsprake, wat inhou dat dit ook onder eskatologiese voorbehoud staan, maak voortdurende interpretasie noodsaaklik. Dogmatiek as interpretatoriese proses word juis voltrek in die uitleg van relasies, wat

---

sein wollen sondern *nur durch dessen Interpretation und Reflexion.*” (beklemtoning van Kasper)

<sup>281</sup> TuK, 37. Hierdie “Vorgriff”-struktuur van die dogma geld kragtens die “Vorgriff”-struktuur van die menslike eksistensie, wat Kasper by geleentheid ook ‘n dogmatiese grondstruktuur noem. Vgl. a.w , 34.

<sup>282</sup> “.. Dogmen sind relational in dem Sinn, in dem Realsymbole relational sind. Sie haben ihren Sinn darin, etwas anderes real zu vergegenwärtigen und dadurch über sich selbst hinauszudeuten. Aufgabe der Dogmatik ist es, sie als solche Symbole zu interpretieren ....” a.w., 67.

<sup>283</sup> Die poging om historiesiteit en universaliteit denkend te versoen is reeds in die Tübinger tradisie aanwesig. “....bereits J S Drey, J E Kuhn, F A Staudenmaier (versuchten) *geschichtliches und spekulatives Denken als Einheit* zu begreifen, *in der Geschichte selbst das Unbedingte zu erfassen* und so ein geschichtliches Verständnis des Dogmas und der Dogmatik zu gewinnen.” TuK, 62.

<sup>284</sup> a.w., 66.

die aanlê van nuwe relasies deur kritiese herinterpretasie insluit.<sup>285</sup> In *Der Gott Jesu Christi* is dit Kasper se werkwyse in sy behandeling van die Seunchristologie van die Nuwe Testament en die interpretasie daarvan in die kerklike leertradisie.

### 3.2.10 Indirekte christologie, implisiete triniteitsleer.

In die bespreking van die indirekte christologie as herbegroning van die Seunchristologie, is daarop gewys dat die geïmpliseerde relasie tussen God-Vader en Jesus konstitütiewe betekenis vir Sy persoonsyn het. Dit hou omgekeerd in dat die vaderskap van God nie los van die Seunskap van Jesus, los van die kruis en opstanding te verstaan is nie. God se Wese is nie “uitspreekbaar” buite Sy Gestuurde om nie. Juis hierdie toedrag word in sy universele reikwydte en eskatologiese eenmaligheid geëkspliseer in die preëksistensie-christologie van die Nuwe Testament. Deurlopend word hierdie sinsrelasie met behulp van verskillende beelde - Jesus as die *ikoon* van God (2Kor 4:4; Kol 1:15), as die glans van Gods *doksa* en “afdruk” van Sy hypostasis (Hebr 1:3) - verwoord as gebeure waarin God Homself openbaar tot heil van die wêreld. In hierdie heilsboodskap, uitdagend konkreet in sy verbinding van die histories-eenmalige en eskatologies-universele, word ‘n grondige herwaardering van die wêreld en die geskiedenis, ‘n revolusie in die godsbegrip voorgehou.

Die vroeë kerk was terdeë bewus van die feit dat die aanvaarding van die boodskap van

---

<sup>285</sup> Die meervoudige historiese relasionaliteit van die dogma wat in die verstaansgebeure verreken moet word, omvat onder meer die konstante wisselwerking tussen geloofsuitsprake en die oorsprongsdokumente van die christelike geloof (die wisselwerking tussen Dogmatiek en Eksegese). Die relatiwiteit van die dogma tot die historiese plasing daarvan, maak die verrekening van die voorgeskiedenis, “zeitgeschichtliche” konteks, resepsie- en “wirkungsgeschichte” deur die aanwending van kritiese historiese metodes noodsaaklik. Die “sachlogische” samehang van geloofsuitsprake onderling in wat Kasper saam met die Vatikaanse konsilies die “nexus mysteriorum” resp. “hierarchy veritatum” noem, is ‘n bykomende aspek van relasionaliteit wat as “interne kontrole” kritiese betekenis het. In die laaste instansie moet die implikasie van die “Vorgriff”-struktuur van geloofsuitsprake in ‘n kritiese sin tot gelding kom in die bewussyn dat die “punt van samehang” buite die konfigurasie van geloofsuitsprake lê; in die veeltal dogmatiese “waarhede” wentel alles om die een waarheid van God se trou aan Homself, en daarom ook aan ons. Vgl. a.w., 69.

Jesus ‘n alternatiewe godsbegrip en werklikheidsverstaan genoodsaak het. Binne die verstaanshorison van die laat-Hellenisme, wat grondliggend gevorm is deur die Neoplatoniese kosmologiese orde-denke, en in die konfrontasie met die Joodse monoteïsme, moes die christelike verkondiging hul boodskap as intellektueel houdbaar verdedig. Missionêre motiewe gedryf deur soteriologiese interesse het hierdie christelike apologie hermeneuties noodwendig gemaak.

Die kern van die vroeg-christelike apologie sentreer in die uitspraak dat God in die konkreet-menslike bestaan van Jesus werklik teenwoordig is in die geskiedenis. Hiermee is die vraag opgewerp wat as eintlike christologiese probleem aan die orde sou kom : hoe kan die godsyn van God by Sy werklike aanwesigheid in die geskiedenis gehandhaaf bly, modern geformuleer, hoe is die syn van God “geschichtlich” denkbaar?<sup>286</sup>

Die apologete se poging om met behulp van die destyds wydverbreide logosleer ‘n antwoord te gee, was ‘n hermeneutiese beslissing wat nuwe moontlikhede maar ook nuwe vrae opgeroep het. Enersyds was dit as die “aggiornamento” van destyds ‘n kommunikatiewe brug,<sup>287</sup> andersyds het die begripsmatige fiksering van geloofswaarhede in filosofiese terme onvermydelik “byklanke” meegebring wat die teologiese intensie van uitsprake in gedrang kon bring. Subordinasianistiese tendense in samehang met die Griekse staties-metafisiese wesensdenke kon om hierdie rede aanleiding gee tot die herkontekstualisering van die “getuieniswaarheid” van die Skrif in ‘n kosmologiese eerder as ‘n soteriologiese denkraamwerk.<sup>288</sup> Die druk om die geloof in rasionele terme onder woorde te bring, het ‘n “objektivering” van God, ‘n verwarring tussen God en godsbegrip tot gevolg gehad wat, teen die intensie van Nicea

---

<sup>286</sup> Die vraag veronderstel natuurlik alreeds ‘n Godsbegrip, in die onderhawige geval ‘n filosofiese godsbegrip, wat binne die “kosmiese orde”-verwysingsraamwerk ‘n apatiese, in-sigself-genoegsame God beteken. “God in die wêreld” is hiervolgens ‘n kontradiksie. Vgl. W Jäger, *Die Welle ist das Meer*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 3. Auflage, 2000, 17.

<sup>287</sup> GJC, 227.

<sup>288</sup> Die Arianisme is ‘n sprekende voorbeeld van die verdringing van die God van die geskiedenis deur die God van die filosofe, ‘n teologiese ontwerp wat net as akute Hellenisering van die Christendom verstaan kan word. Vgl. a.w., 226.

in, ook ingang gevind het in die godsbeeld van die kerklike leertradisie in die voorstelling van die apatie en onveranderlikheid van God.<sup>289</sup>

Dit is duidelik dat die kenosis-uitsprake in die Bybel, wat met die boodskap van die menswording van God die Seun ten nouste saamhang (en voorwaarde is vir die heilsbetekenis van die kruis en opstanding van Jesus), moeilik te rym is met 'n apatiese godsbeeld. Hoewel die logoschristologie met behulp van die onderskeiding tussen die *logos proforikos* en die *logos endiathetos*, die wesenseenheid en wesensgelykheid van Vader en Seun begripsmatig “verduidelikbaar” gemaak het, kon die konkreet-historiese identifikasie van God met die Gekruisigde daardeur nie toereikend tot uitdrukking kom nie.<sup>290</sup>

In die lig hiervan is Kasper van oordeel dat die legitieme van die logoschristologie opgeneem en deur 'n kenosis-christologie verdiep moet word, om sodoende die vraag na die wese van God vanuit personaal-historiese perspektief aan die orde te stel. Dit beteken 'n fokusverskuiwing waarin die inkarnasie in die lig van die kruis gedui word en nie andersom nie,<sup>291</sup> en hou in dat die geskiedenis, menslike lyding en dood onmiddellike betekenis vir die Syn van God het. In die lig hiervan kan Jesus Christus in Sy menslikheid, Sy lewe en sterwe verstaan word as die “Selbstausslegung Gottes.”<sup>292</sup> Die vraag is nou hoe die geskiedenis van God in Jesus Christus gedink kan word as Sy Eie geskiedenis sonder om Sy aseïteit prys te gee. Aan die een kant neig die apatie-aksioma tot die dualistiese teenoorstelling van God se goedheid en Sy vryheid, aan die ander kant bestaan die gevaar om op monistiese wyse God en lyding saam te dink sodat Sy vryheid in gedrang kom.<sup>293</sup>

---

<sup>289</sup> a.w., 229.

<sup>290</sup> a.w., 235.

<sup>291</sup> Hierdie fokus laat ook in 'n historiese sin meer reg geskied aan die sentraliteit van die kruis in die Nuwe Testamentiese oorlewering. Kasper (ibid.) verwys na die bekende woorde van M. Kähler dat die Evangelies “Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung” is.

<sup>292</sup> a.w., 236.

<sup>293</sup> Laasgenoemde posisie word dikwels met die Duitse Idealisme, spesifiek met Hegel, verbind. As God kragtens Sy Subjek-syn Sigself noodwendig moet veruiterlik in die

Hierdie uiterstes is vermybaar as die onderskeid tussen God en ‘n *godsbegrip* gehandhaaf word en *begrip* van die historiese nie in die plek van die geskiedenis figureer nie.

God en lyding is nie te herlei tot prinsipes wat as aspekte van ‘n sluitende sisteem noodwendig saamhang nie. Alleen vanuit die werklikheid van die kruis as die daad van God se skenkende liefde, kan Sy identifikasie met die lydendes, Sy medelye, as Sy daadwerklike vryheid verstaan word. Nie noodwendige vryheid nie, maar noodwendende vryheid, bevrydende vryheid.

As die kruis dus die eskatologiese selfopenbaring van God is, moet Hy van ewigheid af die Vrye Selfmededeling van die Liefde wees. Omdat mededeling gemeenskap veronderstel en op gemeenskap gemik is, kan die kruis van Jesus die historiese uitleg van God se Syn as Ewige gemeenskap van die Liefde genoem word. Dan is die kruis die *vestigium trinitatis* sondermeer.<sup>294</sup>

Hiermee is ‘n toegangsweg tot ‘n triniteitsbeskouing bereik wat, anders as in die geval van die logoschristologie, nie gebaseer is op die grondstruktuur van die kenakte nie, maar uitgaan van die liefde as selfmededelende gebeure. Juis ‘n kenosis-christologie bied moontlikhede om die gebeurtenismatige karakter van die openbaring duideliker onder die oog te kry. Binne die konteks van die gemeenskapstigende selfmededeling van die liefde, word dit moontlik om die openbaring te verstaan as gebeure waarin die personale en die historiese - die grondpeilers van ‘n relasionele ontologie - gelykoorspronklik aan die orde kom.

Die herbegroning van die Nuwe Testamentiese Seunchristologie deur ‘n indirekte christologie, georiënteer aan die aardse Jesus, loop uiteindelik uit op ‘n historiese christologie in trinitariese perspektief. In die aanspraak dat Jesus se persoonsyn as

---

realiseringsgeskiedenis van die Absolute Gees, kan Hy nie sonder die wêreld God wees nie. Dan word die onderskeid tussen God en wêreld dialekties opgehef en lyding ‘n moment in die selfrealisering van God. So word die histories-eenmalige van die kruis begripsmatig veralgemeen as uitdrukking van die beginsel van die liefde, wat in hierdie sin God se onontwykbare lot is. Vgl. a.w., 240.

<sup>294</sup>Die ewige innergöttliche Unterscheidung von Vater und Sohn ist die transzendental-theologische Bedingung der Möglichkeit der Selbstentäusserung Gottes in der Inkarnation und am Kreuz”. a.w., 244.

Seun gekonstitueer word deur die persoonsyn van die Vader, word die konteks van die vraag na die verhouding tussen God en mens implisiet van 'n "intern"-christologiese na 'n trinitariese konteks verskuif. Die relasionele syn van Jesus is implisiet-trinitariese syn.<sup>295</sup>

### 3.2.11 Christologie en antropologie.

Die insig dat personaliteit relasioneel van aard is, is vir sowel die christologie as die antropologie van fundamentele betekenis. Hierdie insig is die eintlike bydrae van die christologiese leerontwikkeling vir 'n mensbeskouing binne die verstaansvoorwaardes van die nuwe tyd, en geleë in die ontwikkeling van 'n trinitariese ontologie van die persoon.

Dit lê voor die hand dat die sogenaamde antropologiese wending van die nuwe tyd die duidelikste na vore kom in die vraag na die verhouding tussen christologie en antropologie. In die christologieë van die kerklike tradisie, is die distansie tussen christologie en antropologie dikwels in so 'n mate beklemtoon dat die Jesusbeeld die van 'n werklikheidsvreemde is. Aan die ander kant loop die huidige klem op Jesus se solidariteit met ons die gevaar om die christologie tot 'n besondere geval van die antropologie te maak en so in die antropologie op te laat gaan.<sup>296</sup> Ten einde beide dimensies van die verhoudingsvraag - solidariteit en distansie - tot hulle reg te laat kom,

---

<sup>295</sup> "In der personalen abba-Relation Jesu und in seiner darin ausgesprochenen, im Gehorsam übernommenen zeitlichen Sendung durch den Vater wird die ewige Relation des Sohnes zum Vater und damit in indirekter Weise das ewige Gottsein des Sohnes (Präexistenz) und das trinitarische Geheimnis insgesamt offenbar. Die ganze nachösterliche Christologie und Trinitätslehre ist deshalb die Interpretation und Explikation dessen, was Mitte und Grund des Lebens, Wirkens und Sterbens Jesu war : seine einmalige personale Beziehung zu Gott seinem Vater". TuK, 231.

<sup>296</sup> Hierdie gevaar is in beginsel ook aanwesig in die sg.transendentiaal-christologie van Karl Rahner met die "definisie" dat die Christologie sigself-transenderende antropologie, en antropologie, so defisiënte christologie is. In aansluiting by die Tübinger-tradisie, bepleit Kasper, teenoor Rahner, die relatiewe selfstandigheid van christologie en antropologie. "Die Christologie ist nicht nur die sich transzendierende Anthropologie. Die Christologie ist eine inhaltliche Determination der als solche offen bleibenden Anthropologie." JdC, 61.



en die relatiewe selfstandigheid van christologie en antropologie te handhaaf, moet die ruimste konteks wat in die histories-relasionele benadering gesuggereer word, naamlik die trinitariese konteks, verreken word. ‘n Christologie in trinitariese perspektief is ‘n pneumatologies-georiënteerde christologie<sup>297</sup> wat inhoudelik as ‘n Middelaarschristologie te ontvou is. Vanuit die perspektief van Christus as Middelaar, is christologie, antropologie en soteriologie integreerbaar<sup>298</sup> in ‘n model wat histories, persoonal en universeel verantwoordbaar is.<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> JdC, 302; TuK, 234.

<sup>298</sup> In afgrensing teenoor die Skolastiese onderskeiding tussen Persoon en werk van Christus, merk Kasper op dat die “sistematiese middelpunt” van verskillende soteriologiese perspektiewe, alleen in die Persoon van die Middelaar geleë kan wees. “Die Soteriologie muss... die Person Jesu Christi als Ermöglichung und Bild authentischen Menschseins erschliessen, indem sie diese als Gottes um unseretwillen menschgewordene und im Geist bleibend präsenste Liebe auslegt.” JdC, 302.

<sup>299</sup> Ebeling maak die opmerking dat in die oud-Protestantse middelaarschristologie met die daarmee gelyklopende ampte-leer, ‘n nuwe christologiese ontwerp reeds in beginsel aanwesig is. Jesus kom hierin as *persona publica*, in *Sy dasein* vir andere ter sprake. Persoon en werk van Christus is hierin sodanig geintegreer dat ‘n mens van persoon “als Ereignis” kan praat. “Es geht nicht um ein von der Person zu unterscheidendes Werk, sondern um die als Werk Gottes verstandene Person.” a.w., 28.

### 3.3 DIE HEILIGE GEES : HEER EN LEWENDEMAKER

Kenmerkend van die konseptuele verwysingsraamwerk waarbinne die klassieke dogmatiek die godsleer en dus ook die pneumatologie in behandeling geneem het, is die abstrakte, statiese en on-historiese aard daarvan. Juis die opkoms van die historiese bewussyn met die gepaardgaande aksent op die dinamiese en gebeurtenismatige, het 'n metafisiese godsbegrip toenemend onnadenkbaar gemaak.<sup>300</sup> Veral die pneumatologie as geloofsverantwoording van God se lewende en heilsbemiddelende teenwoordigheid in die wêreld, is deur bogenoemde toedrag aan bande gelê. Ten spyte van die opbloei van die filosofiese pneumatologie, spesifiek in die agtiende en negentiende eeuse Duitse Idealisme, en die rol wat dit gespeel het in die kultivering van 'n historiese bewussyn, het dit die teologiese pneumatologie nie ten goede gekom nie. Die beskrywing van die twintigste eeuse situasie as een van "Geistvergeessenheit" lewer blyke hiervan.<sup>301</sup>

Inhoudelik-teologiese oorwegings het ook bygedra tot die relatiewe onderbeligting van die pneumatologie in die Westerse tradisie. Hoewel die kerklike leertradisie eksplisiet van die Heilige Gees binne die konteks van die triniteitsleer praat, het die pneumatologie, anders as in die geval van die christologie, aanvanklik nie as selfstandige teoreties-gereflekteerde tema aan die orde gekom nie.<sup>302</sup> In die verweer van die kerk teen randkerklike spiritualiserende bewegings (waaronder die Montanisme, Donatisme en die Priscillianisme) is pneumatologiese perspektiewe rondom die kerk, die amp en die genadeleer wel terug te vind in ad hoc - uitsprake. Die sistematisering en vormgewing van die leerstuk *De Spiritu Sancto* sou eers later in die dogmatiek

---

<sup>300</sup> Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Chr. Kaiser, München, 1989, 12 e.v.

<sup>301</sup> Die identiteitsdenke van die Idealisme, spesifiek die van Hegel, het uitgeloop op die identifikasie van "gees" en "geskiedenis" op so 'n wyse dat "gees" 'n funksie van die historiese word. In die Na-Idealistiese denke is hierdie "historiese funksionaliteit" geherformuleer in materialistiese en evolusionistiese terme. Pneumatologiese denke *vanuit* die toekoms maak hiervolgens plek vir antropologiese denke *na* die toekoms toe; eskatologie maak plek vir futurisme. In hierdie "omkering" kan die vryheid en personaliteit van die Gees nie gehandhaaf bly nie. Vgl. GJC, 247; Otto A Dilschneider (hrsg.), *Theologie des Geistes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1980, 8.

<sup>302</sup> W Joest, *Dogmatik Bd 1*, 274.

beslag kry.<sup>303</sup> In die praktyk het dit beteken dat die pneumatologie binne die raamwerk van ‘n statiese triniteitsteologie “vasgevang” was, met die werk van die Gees ingebed in die kultus, die ampshierargie en die sakramentswese.<sup>304</sup> Hierbenewens is daar van die kant van die Oosterse tradisie ook die verwyt van ‘n “christomonistiese tendens” in die Westerse teologie<sup>305</sup>, wat duidelik word uit die eensydige invoeging van die *filioque* in die Nicaeno-Konstantinopolitanum. Hierdeur is die Gees aan die Seun gebind op ‘n wyse, wat na die Ortodokse opvatting, die monargie van die Vader, die eenheid van die Goddelike Wese en die vryheid van die Gees teenoor die kerk in gedrang bring.<sup>306</sup> In die lig van bogenoemde “inperkende” faktore, kon die rykdom van Bybelse gegewens rondom die pneumatologie, spesifiek die eskatologiese<sup>307</sup> karakter van die werk van die Gees, nie toereikend verreken word nie. Dit geld ook van die dimensie van die menslike ervaring van die werk van die Gees, wat deur die verkerkliking en verampteliking van die Gees ingeperk is tot ‘n innerlike ervaring met ongenoegsame aandag vir die vryheid en universaliteit van die werk van die Gees.<sup>308</sup>

In Kasper se behandeling van die pneumatologie, volg hy die basiese struktuur wat sy sistematiese ontwerp in die algemeen kenmerk.

---

<sup>303</sup> O Weber, Grundlagen Bd II, 272.

<sup>304</sup> “Die Statik im Gedanklichen hat ihr Korrelat in der Statik des kirchlichen Geschehens”. O Weber, a.w., 273. Vgl. GJC, 257,259; B Forte, Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott - Gott der Lebenden, Grünewald, Mainz, 1989, 131.

<sup>305</sup> GJC, 271. Y Congar, Systematische Pneumatologie, in: Peter Eicher (hrsg.), Neue Summe Theologie Bd. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, 399.

<sup>306</sup> Hoewel Kasper toegee dat daar in die Westerse tradisie ‘n sekere verenging plaasgevind het, ook rondom die vryheid en die universaliteit van die werk van die Gees (a.w., 258), is die kritiek van die Oosterse tradisie te beoordeel teen die agtergrond van die Palamitiese pneumatologie, waarin die persoon en werk van die Gees van mekaar geskei word. Die historiese intensie van die *filioque*, naamlik om die band tussen Christus en die Gees te beklemtoon, word ook nie genoegsaam deur die Ooste verreken nie.

<sup>307</sup> Die keerkant van ‘n onderontwikkelde pneumatologie is ‘n triniteitsleer wat in gebreke bly om die *eskatologiese* gerigtheid van die Dogmatiek te verreken. Vgl. O Weber; a.w., 275.

<sup>308</sup> GJC, 259.

Uitgaande van die kerk se belydenis word die pneumatologie aan die hand van die verskillende tradisie-strominge soos dit in die Skrif te vind is, in kritiese gesprek met die kerklike interpretasie-geskiedenis aan die orde gestel. Hierdie gesprek is deel van die lewende *traditio* van die kerk en vind daarom plaas binne die horison en in gesprek met die huidige werklikheidsbeleving. In die lig hiervan, en in lyn met sy opvatting van die Natuurlike teologie, begin hy nie van “bo” af, met ‘n triniteitsleer nie, maar van “onder” af, met ‘n fenomenologiese beskrywing van die kategorie “gees” soos dit in die denkgeskiedenis en wêreldervaring gestalte gevind het.

### 3.3.1 Fenomenologie van die Gees ?

In die klassieke Griekse filosofie is die begrip “gees” die ordenende, allesbepalende lewensprinsipe, wat as draende grond betekenis verleen en die veelheid van lewensuitinge tot eenheid saambind. So beskou is die verwysing na “gees”, aanduiding van die primêre, eintlike werklikheid. In die Duitse Idealisme as hoogtepunt van die Westerse “gees”-denke, is die primaat van die gees uitgebou in ‘n denksisteem waarin die wêreldgeskiedenis as die geskiedenis van die ontplooiing en selfrealisering van die gees verstaan is.<sup>309</sup>

Van meet af is kosmologiese perspektiewe geïmpliseer in die gees-begrip soos wat dit uit vele mites en volksgodsdienste duidelik blyk. As aanduiding van die geheimnisvolle oorsprong en immanente lewenskrag, bind die gees die mens in in die kosmiese samehang. As meevoerende krag wat inspireer en verplaas in ekstase, bewerk die gees insig en bemagtig tot skeppende optrede in woord, musiek, en beeldende kuns, waardeur nuwe verstaan van mens en wêreld moontlik word.

In vergelyking met die Bybelse gees-begrip is daar vele raakvlakke aan te toon. Ook die Bybel weet van die gees as geheimnisvolle lewensprinsipe (Ps104:29) as skeppende lewenskrag agter alle dinge (Gen 1:1ev). Ook in die Ou Testament is daar sprake van die gees as inspirerende krag wat mense in besit neem (2Kron 24:20), buitengewone

---

<sup>309</sup> Vgl. Walter Kern, *Philosophische Pneumatologie. Zur theologische Aktualität Hegels*, in: Walter Kasper (hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 70.

insig en vaardigheid aan hulle skenk om spesifieke opdragte uit te voer (Eks 31:1-5), as vernuwende werksaamheid in mense (Es 36:26). Hierdie ooreenkomste word egter gerelativeer deur die feit dat die Gees as *ruah Jahwe* nie 'n wêreldimmanenete, onpersoonlike gegewe is nie, maar juis ten nouste verbind word met die vryheid en transendensie van God.<sup>310</sup> In die *ruah* is die skeppings- en lewensmag van die Here werksaam as Sy vrye koms na en teenwoordigheid in die wêreld. Sieners en profete is in die greep van die *ruah Jahwe* nie draers van hul eie woord nie, maar van die *dabar Jahwe*.<sup>311</sup>

Die draer van die *ruah* by uitnemendheid is die Messias, op wie die Gees tot rus kom.<sup>312</sup> Sy optrede as eskatologiese figuur, staan in die nouste verband met vernuwing en herstel (Jes 32:15), met die aanbreek van die heilstyd, wanneer die Gees uitgegiet sal word op alle vlees (Joël 3:1ev) om blywend en universeel in en tussen die messiaanse volk te woon (Eseg 37) en die hele volk 'n profetiese volk te maak. In hierdie uitsig word die komende Gees as die leweskenkende mag van die nuwe skepping begryp wat God se waarheid tot gelding bring tot bevryding van die skepping.<sup>313</sup>

Die verkondiging van die Nuwe Testament sluit onmiddelik by hierdie eskatologies-gestemde verwagting van die Ou Testament aan met die boodskap dat die *basilea* van God in Jesus Christus naby gekom het. Al vier die Evangelies maak melding van die doop van Jesus (Mk 1:9-11 par.) as 'n gebeure waartydens die Heilige Gees op Hom

---

<sup>310</sup> J Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Chr. Kaiser, München, 1991, 55.

<sup>311</sup> a.w., 54.

<sup>312</sup> C J Den Heyer, *De Messiaanse weg II, Jezus van Nazaret*, J H Kok, Kampen, 1986, 115.

<sup>313</sup> "Hat der alttestamentliche Begriff der Wahrheit den Charakter des Zuverlässigen, Bewährten, Festen, so ist es das Wort der Treue des *kommenden* Gottes, das in der Verheissungsgeschichte seines Reiches als wahr und gewisserkannt wird. ...Der Christus ist als der letzte Erweis des Zuverlässigen und Bewährten des Verheissungen Gottes *die Wahrheit* katexochen" H J Kraus, *Reich Gottes :Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1975, 335.

neergedaal het. In hierdie duidings- eerder as roepingsvisioen<sup>314</sup> dui die begeleidende apokaliptiese motiewe - ‘n geopende hemel, die hoor van God se stem en die koms van die Gees - onmiskenbaar op die aanbreek van die eskatologiese heilstyd. Hoewel die werk van die Gees nie in Jesus se prediking as ‘n eie tema aan die orde kom nie, verbind die evangeliste terugwerkend die Gees aan die optrede van Jesus (Mt 12:28). Markus vertel die geskiedenis van Jesus as die geskiedenis van die Gees met Jesus,<sup>315</sup> en Lukas interpreteer die werk van die aardse Jesus konsekwent pneumatologies : Hy is die Gesalfde van die Here, die Een op wie die Gees rus, gestuur om aan armes die Evangelie te verkondig, om vrylating vir gevangenes uit te roep, herstel van gesig vir blindes, om onderdrukte in vryheid uit te stuur en die genadejaar van die Here aan te kondig (Lk 4 :18ev). Hy is nie net Draer van die Gees nie, maar skepping van die Gees (Lk 1:35; Mt 1:18,20). In die vroeëre Nuwe Testamentiese tradisie word die Gees aan die opwekking resp. opstanding van Christus verbind. (Rom 1:3ev; 1 Petr 3:18)

Die werk van die Gees in die na-pase tydvak word deur verskillende tradisies in die Nuwe Testament eiesoortig vermeld. In Handeling 2 is die Gees die gawe van die Vader aan die Verhoogde Heer, wat Hy uitstort (Hd 2:33). Die Gees wat met Pinkster aan die kerk geskenk is (Hd 2:1-13), is die Geheim van die uitbreidende geloofsgemeenskap, wat ook nou mense uit ander volke insluit. Toespelings op Ou Testamentiese motiewe in Hd 2 (die Sinai-gebeure en die Babiloniese spraakverwarring) en die verwysing na Joël 3 maak dit duidelik dat Pinkster as eskatologiese gebeure verstaan word : ‘n nuwe verbondsluiting wat universeel is en nuwe verbintenisse tussen mense tot gevolg het. Die Gees stig *koinonia* tussen die gelowiges en rus hulle toe om met vrymoedigheid die evangelie te verkondig. Met die oog hierop skenk die Gees buitengewone gawes, en is selfs “ontvangbaar” deur die doop en die praktyk van handoplegging.

Verwysings na die Gees in die Pauliniese geskrifte staan in die nouste samehang met die verhoogde Heer, soveel so dat “in die Gees” en “in Christus” vir Paulus uitruilbare begrippe is. Dié wat in Christus is, is mense wat deur die Gees gelei word en in wie die

---

<sup>314</sup> E Ruckstuhl, Jesus als Gottesohn im Spiegel des markinischen Taufberichts Mk 1,9-11 in: Ulrich Luz/Hans Weder (hrsg.) Die Mitte des Neuen Testaments, FS für Eduard Schweizer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, 193.

<sup>315</sup> J Moltmann, Der Geist des Lebens, 76.

Gees woon. In die polemiëk met entoesiastiese strominge is daar vir Paulus veral twee kriteria by die “onderskeiding van die geeste” ter sprake : die belydenis dat Jesus die Here is (1Kor 12:3) en die opbou van die gemeente deur diensbaarheid (1Kor 12:4-30). Die Gees is vir Paulus die Gees van Christus (Rom 8:9; Fil 1:19), die Gees van die Here (2Kor 3:17), ook genoem die Gees van die Seun (Gal 4:6), die werkende teenwoordigheid van die verhoogde Heer.

Lewe in die Gees beteken daarom ‘n openheid vir God en vir die naaste. Die Gees moedig aan om God vertrouensvol as “Abba” aan te roep (Rom 8:15,26; Gal 4:6). Hy stort Sy liefde in die harte van die gelowiges uit deur die Heilige Gees (Rom 5:5). Die Gees lei hulle in die vryheid waartoe Christus hulle bevry het. Hierdie egte vryheid kry gestalte in die onderlinge diens van die liefde (Gal 5:13). Die Gees is eskatologiese gawe, eerste gawe en waarborg van die vernuwing wat reeds begin het en van die voltooide vernuwing, wat seker sal volg (Rom 8:23; 2Kor 1:22; Efes 1:14).

Die Evangelie van Johannes het ‘n eiesoortige klem op die eskatologiese karakter van die Gees. Die Gees rus op Jesus (1:32), wat die Ontvanger van die Gees is “sonder beperking” (4:24). Die onderskeid tussen die aardse optrede van Jesus en die tyd van Sy verheerliking het ‘n pneumatologiese dimensie. Eers na Sy verheerliking kan die Gees gegee word (7:39) Na Sy opstanding is Jesus die Gewer van die Gees (20:22). Uniek aan Johannes is sy parakleet-pneumatologie. As die Gees van die waarheid word die *parakletos* enersyds met Jesus geïdentifiseer (1Joh 2:1), andersyds onderskei as die *allos parakletos* (14:16). Die noue verwantskap tussen Jesus en die Gees is deurgaans in die Evangelie opvallend : Beide is deur die Vader gestuur ( 3:16 en 14:26), beide kan nie deur die wêreld ontvang word nie (1:11;5:40 en 14:17), beide praat nie uit hulleself nie, maar sê wat hulle gehoor het (7:17,8:26.28.38,12: 49ev en 16:13) Die Gees word egter op grond van Jesus se gebed en in Sy Naam gestuur, om te neem uit wat aan Jesus behoort en aan die gelowiges uit te deel (14:16). So geskied die wederkoms van Jesus in die koms van die Gees en is die Gees die werklikheid van die eskatologiese voleinding, die wyse waarin God, wat Gees is, teenwoordig is in die wêreld.<sup>316</sup>

### 3.3.2 Pneuma en Triniteit.

---

<sup>316</sup> GJC, 256.

Die kerklike pneumatologie, soos dit in die belydenisse van die kerk neerslag gevind het, wou die eenheid van die heilsgeskiedenis handhaaf deur die veelvuldige getuie van die hele Skrif te laat geld. In die kerklike verkondiging is die Heilige Gees as die Gees van Christus verstaan, verbind aan die persoon en werk van Christus, om Sy teenwoordigheid te verwerklik in die gelowiges individueel en in die kerk.

Hoewel dit so is dat die vroeg-christelike skrywers<sup>317</sup> nie altyd duidelik tussen die Gees en die Seun onderskei het nie, en hulle denke eerder binitaries as trinitaries genoem kan word, is daar reeds in die Didache en by Justinus in die “uitleg” van die triadiese doopformule, spore van “trinitariese” denke aanwesig. Die eerste meer spekulatiewe pogings om die verhouding tussen Vader, Seun en Gees te verantwoord, is by Tertullianus en Origenes aan te tref, hoewel beide van hulle nie loskom van ‘n subordinasianistiese tendens nie.

Die vraag na die godheid en die personaliteit<sup>318</sup> van die Heilige Gees is in die belydenis van Konstantinopel (381) bevestigend beantwoord in die benoeming van die Heilige Gees as “Heer en Lewendmaker”. In die byvoeglike frase wat daarop volg (“..wat van die Vader uitgaan”) het die Konsilie dit duidelik gestel dat die Gees nie “geskape” is nie, maar in ‘n unieke oorsprongsrelasie tot die Vader staan. Met die byvoeging van die doksologiese motief (“..wat saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik moet word”) en die anti-gnostiese formule (“..wat gespreek het deur die heilige profete”) is dit duidelik dat die *homoousia* van die Gees met die Vader en die Seun bely word, al het die term ontbreek.<sup>319</sup> Met hierdie belydenis het die kerk die subordinasianisme van die Pneumatomachers verwerp.

### 3.3.3 Christus en die Gees : Twee verskillende tradisies.

---

<sup>317</sup> Pastor van Hermas, Justinus vgl.Kasper, a.w., 261.

<sup>318</sup> Moltmann wys daarop dat die vraag na die personaliteit van die Gees makliker beweer as uitgewys kan word. Word daar uitgegaan van die ervaring van die werk van die Gees, word Sy subjektiwiteit as Werker van Sy werke duidelik, nie Sy personaliteit nie. Dit word eers duidelik uit wie of wat die Gees in Sy relasie tot die Vader en die Seun is. Vgl. J Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 24.

<sup>319</sup> By die sinode van Konstantinopel in 382 is die term *homoousia* wel gebruik.



Die Konstantinopolitanum het die (oorsprongs)verhouding tussen die Vader en die Gees duidelik uitgespel. Die verhouding tussen die Seun en die Gees is egter nie nader toegelig nie. Onder die invloed van Augustinus het die Westerse kerk gekies vir die invoeging van die term “*filioque*” in die belydenis van Konstantinopel om so te beklemtoon dat die Gees volgens die Nuwe Testament ook die Gees van Christus is.<sup>320</sup> Hierdie invoeging het aanvanklik op die Sinode van Toledo (589) plaasgevind, is daarna in die belydenis van Athanasius vasgelê en uiteindelik op aandrang van Pous Benedictus VIII in 1014 amptelik bekragtig. Hierdie ontwikkeling was die oorsaak van die skeuring tussen die Oosterse en die Westerse kerk in 1054. Sedertdien sou die term “*filioque*” die aanduiding van ‘n teologiese vraagkompleks word wat eksplisiet kerkregtelike, historiese en ekumeniese fasette het.

Die teologiese nadenke rondom die pneumatologie in die Ooste en in die Weste wentel steeds rondom die *filioque*-vraagstuk.<sup>321</sup> Rondom die vraag, verkry die verskil tussen Oosterse en Westerse teologie reliëf ten opsigte van *spreekwyse* oor die verhouding tussen die Seun en die Gees, maar ook ten opsigte van *hermeneutiese perspektief*, wat uiteindelik uitloop op verskillende *trinitariese denkmodelle*.<sup>322</sup>

Beide tradisies maak gebruik van metafore en antropomorfe analogieë om trinitariese relasies te verwoord. Die gekose metafore en analogieë bepaal egter op hulle beurt terugwerkend die “uitdrukkingsmoontlikhede” en uiteindelik ook die “Gesamtkonzeption” van die onderskeie pneumatologieë.

In geval van die *logos*-metafoor, wat in beide tradisies as ‘n basismetafoor figureer, het uiteenlopende benutting tot die vestiging van uiteenlopende konsepte bygedra.<sup>323</sup>

In die Westerse tradisie is die *logos* geassosieer met die inwendige woord, dus met die psigologiese gebeure van die denke, die ken- en wilsakte. Binne die konteks van die triniteitsanalogie dui die kenakte, die moment van distansie, op die ewige verwekking

---

<sup>320</sup> W D Jonker, Die Gees van Christus, 22.

<sup>321</sup> Vgl. B Oberdorfer, The *Filioque*-problem - History and contemporary relevance, Scriptura 79 (2002), 87.

<sup>322</sup> B Forte, Trinität als Geschichte, 133.

<sup>323</sup> GJC, 265.

van die Seun, die Woord en Beeld van die Vader, wat as Wesensgelyke, tog ‘n Ander, onderskeie van die Vader is. Gelyktydig is daar sprake van ‘n wilsbeweging, die beweging van die liefde, waarin die Vader uitreik na die Seun en die Seun Homself oorgee aan die Vader. Hierdie wilsbeweging na die Ander, gaan (anders as die *generatio*) nie net van die Vader uit nie. As *spiratio activa* word dit aan die Vader en die Seun (*filioque*) toegeskryf. Die Heilige Gees *is* hierdie wilseenheid van die Vader en die Seun in wedersydse en wederkerige liefde, die *vinculum caritatis*.<sup>324</sup>

Die Konstantinopolitanum het die (oorsprongs)verhouding tussen die Vader en die Gees duidelik uitgespel. Die verhouding tussen die Seun en die Gees is egter nie nader toegelig nie. Met die invoeging van die *filioque* wou die Westerse kerk juis hierdie leemte ondervang en beklemtoon dat die Gees volgens die Nuwe Testament ook die Gees van Christus is.<sup>325</sup> Ten spyte van die Westerse beklemtoning dat die Gees *principaliter* van die Vader uitgaan en dat die Seun kragtens die aktiwiteit van die Vader *causa* van die *spiratio* is, het die Ortodokses hul beswaar gehandhaaf dat die *filioque* twee oorspronge in God impliseer waardeur die monargie van die Vader in die gedrang kom.

Die Weste wou met die *filioque* onderskeid maak tussen die *processio* van die Seun uit die Vader en die *processio* van die Gees uit die Vader. Daar hulle die onderskeid nie terminologies kon presiseer soos die Grieke nie,<sup>326</sup> was die enigste uitweg om die rol van die Seun in die *processio* van die Gees deur middel van die *filioque* uit te lig. Hiermee het die Westerse tradisie vir ‘n triniteitstruktuur gekies waarbinne ‘n

---

<sup>324</sup> So by Augustinus. a.w., 266. Vgl. Alexandre Ganoczy, Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, 93.

<sup>325</sup> GJC, 269.

<sup>326</sup> *Processio* het in die latynse teologie meer algemene betekenis as wat *ekporeusis* in die Griekse teologie het. Eersgenoemde dui voorwaartse beweging aan en kan in verband met alle intra-trinitariese “beweging” gebruik word. Laasgenoemde term wys spesifiek op die “voortkoms”, die ontspring vanuit die absolute Oorsprong. Vgl. B Forte, a.w., 127.

christologiese pneumatologie die oorheersende pneumatologiese gestalte is.<sup>327</sup>

Naas die voorafgaande, Augustiniese model, het daar in die Latynse teologie ook 'n tweede model ontstaan wat van die analise van die liefde uitgaan. In aansluiting by een van die Augustiniese “ternare” (liefhebber - geliefde - die liefde self), het Richard van St. Victor 'n liefdestriniteitsleer ontwikkel wat, teenoor die (interpersonale) psigologiese triniteitsleer, as 'n intra-personale triniteitsleer getipeer kan word.

Volgens Richard is die volkome liefde per definisie ekstasies. God as volkome liefde, is as Vader die Selfskenkende (*gratuitus*), maar gelyktydig as Seun die Ontvanger en Uitdeler (*debitus et gratuitus*) van die Gawe, die Heilige Gees, wat die Vader en die Seun se Geliefde (*condilictus*) is. In vergelyking met die Augustiniese model, het die model die voordeel dat die Gees nie as die wedersydse liefde van Vader en Seun verstaan word nie, maar as Ontvanger van die liefde van die Vader en die Seun.<sup>328</sup>

In teenstelling met die Weste wat die *logos* assosieer met die inwendige woord, verstaan die Oosterse tradisie die *logos* as die uitwendige, gesproke woord wat gedra word deur God se “asem”. Na die beeld van “woord” en “asem” gaan die Seun en die Gees gelyktydig van die Vader uit sodat Seun en Gees mekaar eintlik wedersyds impliseer.<sup>329</sup> Dit sluit nie uit dat die Gees volgens Griekse verstaan die Gees van Christus is nie. Die Gees wat gelyktydig met die Woord van die Vader uitgaan, kom tot rus in die Seun as ewige oord van Sy teenwoordigheid. Die Gees straal die ewige lig van God *uit* die Seun in die intra-trinitariese verheerliking en bestraal *deur* die Seun (in die openbaring) die wêreld en die geskiedenis om mense “kinders van die lig” te maak.<sup>330</sup>

Hierdie voorstellingsmodel bied moontlikhede om die meerdimensionaliteit van die verhouding christologie en pneumatologie ter sprake te bring. 'n Pneuma-christologie

---

<sup>327</sup>“Mit der Einfügung des *filioque* in das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis wird der Geist schon von seinem Ursprung her dem Sohn nachgeordnet und der Sohn dem Geist vorangestellt.” J Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 84.

<sup>328</sup>GJC, 266.

<sup>329</sup> “Der Vater spricht sein ewiges Wort im ewigen Hauch seines Geistes. Es gibt in Gott kein geistloses Wort und keinen wortlosen Geist. In dieser Hinsicht gehören das Aussprechen des Wortes und das Hervorgehen des Geistes untrennbar zusammen.” J Moltmann; *Trinität und Reich Gottes*, 186.

<sup>330</sup> J Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 322.

(“Geistes-Geschichte Christi”) soos wat dit in die Evangelies aan die orde kom en ’n christologiese pneumatologie (“Christus-Geschichte des Geistes”) soos wat dit in die Pauliniese corpus figureer, kan hiervolgens, in hulle wederkerige verwysing na mekaar, gelyke aandag geniet.<sup>331</sup> Hierin gaan dit nie bloot om die vraag na die chronologiese verhouding nie, maar om die integrasie van die verskillende perspektiewe in ’n proses van wedersydse uitleg. Dit kan alleen plaasvind binne die raamwerk van ’n omvattende trinitariese struktuur.<sup>332</sup>

Die struktuur van ’n triniteitskonsep het uiteraard hermeneutiese betekenis. Die strukturering geskied immers in die lig van (voorafgaande) fundamentealteologiese beslissings wat meer of minder eksplisiet (soos in die geval van die liturgiese praxis van die kerk) die interpretasieproses rig. Hierdie toedrag van sake moet in die beoordeling van die *filioque*-vraagstuk verreken word.<sup>333</sup>

### 3.3.4 Ortodoks en Rooms-Katoliek : twee triniteitskonsepte.

Die Oosterse triniteitskonsep is ’n liniêre konsep waarin die monargie van die Vader as oorspronglose Oorsprong en Grond van die trinitariese eenheid die uitgangspunt is. Die Vader skenk aan die Seun Sy goddelike natuur sodat die Seun een en dieselfde goddelike natuur as die Vader het. Dieselfde geld ook van die Heilige Gees, wat van die Vader uitgaan en (deur die Seun) dieselfde goddelike natuur ontvang. In die uitgang van die Gees kom die trinitariese lewensproses tot voleinding en “stroom” as gawe die skepping en die geskiedenis in. In hierdie heilshistories- gestempelde opvatting is die gerigtheid van die Gees op die wêreld duideliker as in die geval van die Westerse benadering.<sup>334</sup>

Die uitgangspunt van die Westerse konsep is die een Goddelike Wese, wat in drie onderskeibare subsistenswyses of persone bestaan. Hierdie intertrinitariese

---

<sup>331</sup> *ibid.*

<sup>332</sup> J Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 93.

<sup>333</sup> vgl. B Forte, a.w., 133.

<sup>334</sup> GJC, 361.

onderskeiding is die “vrug” van die selfkennis van God. In die ewige verwekking van Sy Woord as Sy ewebeeld, in wie Hy Homself ewig ken, is God Vader en Seun. Die wederkerige liefde tussen Vader en Seun is die Heilige Gees wat die band van die liefde is. Hierdie sikliese model is vatbaar vir die gevaar dat die lewe van God as ‘n binne-gekeerde gebeure verstaan kan word.

Die verskille tussen die twee tradisies hang ook ten nouste saam met die onderskeie visies op die verhouding tussen die immanente en ekonomiese triniteit, op die verhouding tussen die *Deus Absconditus* en die *Deus Revelatus*.<sup>335</sup> In die Oosterse tradisie se beklemtoning van die transendensie van God, staan die onbegryplikheid en onuitspreekbaarheid van die heilsmisterie só op die voorgrond dat die heilsekonome skerp van die immanente triniteit onderskei word. In die tradisie van die negatiewe teologie is die ondeurgrondelikheid van God so oorweldigend dat aanbidding en swye die enigste gepaste optrede vir ‘n mens in die teenwoordigheid van God is. Vandaar dan ook die klem op die epiklese in die Ortodokse liturgie, wat as eerbiediging van die vryheid van die Heilige Gees beskou word. Vir die Griekse verstaan, misken die *filioque* die monargie van die Vader en verduister daarmee ook die eenheid van God. Die verwerping van die *filioque* deur die Griekse kerk moet dus eerstens as aanduiding van die beklemtoning van die Vader se monargie verstaan word. Hoe belangrik hierdie perspektief vir die Oosterse tradisie is, kom duidelik na vore in die kanonisering van die monopatrïstiese formule van Patriarg Photius (*ek monou tou patros*), wat ‘n onmiskenbare weerlegging van die *filioque* is.

Die skeiding tussen immanente en ekonomiese triniteit op grond van die onbegryplikheid van God, is in 14e eeu deur die leer van Gregorios van Palamas nog sterker uitgebou. Hiervolgens is die inwoning van die Heilige Gees in die gelowiges nie as inwoning van die Gees *Self* te verstaan nie, maar as die ongeskape werking, uitstraling en heerlikheid (*energeia*) van God. Die ongeskape gawe, nie die Gewer *Self* is ter sprake nie. Op grond van die heilshistoriese *werking* van die Gees kan daar, aldus Gregorios, geen

---

<sup>335</sup> "Der Unterschied zwischen dem dem Osten und dem Westen in Bezug auf die Zufügung des Filioque zum Nizänum ist Ausdruck des Unterschieds in der erkenntnistheoretischen Relation zwischen ökonomischer und immanenter Trinität." B Forte, a.w., 130.

afleiding oor die immanente triniteit, oor die Gewer self gemaak word nie.<sup>336</sup>

Hierteenoor beklemtoon die Weste die *eenheid* van die immanente en ekonomiese triniteit.<sup>337</sup> In die lig van die Seun se deelname aan die heilshistoriese sending van die Gees, en die feit dat die Nuwe Testament die Gees pertinent die Gees van Christus, respektiewelik die Gees van die Seun noem (Gal 4:6; Rom 8:9; Fil 1:19), is dit vir hulle ondenkbaar dat Hy nie ook aan die innertrinitariese uitgang van die Gees deel kan hê nie. Hierdie “korrelasie” wat uitloop op die identifikasie van ekonomiese en immanente triniteit,<sup>338</sup> skep vir die Griekse verstaan die indruk van rasionalistiese indringing in die Goddelike misterie. Word hierdie misterie verder te onmiddelik vereenselwig met die sigbare en historiese (die ekklesiologie, ampshiërgie en sakramentswese), bring dit die vryheid en die eskatologiese karakter van die werk van die Gees in gedrang. Die verhoudingsproblematiek van die ekonomiese en immanente triniteit is dus die kern van die *filioque*-vraag.

Die vraag wat hieruit voortkom, is die vraag na die werk van die Gees in die gelowiges en in die kerk. Hoe moet die verhouding tussen die Heilige Gees en Sy gawes (geskape en ongeskape) verstaan word? Is die Heilige Gees *Self* heilsgawe?<sup>339</sup>

Kasper se antwoord hierop, moet binne die konteks van sy behandeling van die pneumatologie in geheel beoordeel word.

### 3.3.5 Die Heilige Gees : Gewer en Gawe ?

---

<sup>336</sup> GJC, 271.

<sup>337</sup>“Das Filioque der späteren westlichen Theologie ist aus dem Unwillen zur Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität erwachsen”. D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L Vischer (hrsg.), Geist Gottes-Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque Kontroverse, Beiheft zur Ökumenische Rundschau Nr. 39, Frankfurt a.M., 1984, aangehaal by B Forte, Trinität als Geschichte, 131.

<sup>338</sup> Die bekende adagium van Rahner “die ekonomiese triniteit is die heilshistoriese triniteit en omgekeerd” is in die lig hiervan vir die Oosterse kerk die bevestiging van hulle bedenking. B Forte, a.w., 131.

<sup>339</sup> GJC, 272.

Hoewel die pneumatologie veel meer as net die *filioque*-vraag behels, wentel Kasper se hantering hoofsaaklik hierom. Hierdie werkswyse is begryplik as in gedagte gehou word dat hy die sistematiese problematiek nie spekulatief nie, maar konkreet vanuit die historiese benader. Hierin word sy visie op die plek en taak van die teologie gereflekteer. Teologie is kerklike teologie in die sin dat dit binne die *communio* van die kerk deel het aan die lewende tradering van die waarheid wat in die Skrif betuig word. In die bewussyn dat hierdie waarheid nie eenmalig en finaal verwoord kan word nie, maar in die “stroom van die tyd” telkens weer nuut uitgelê moet word, verstaan Kasper die *traditio* as verstaanshulp, wat nie bloot herhaal moet word nie, maar (her)interpreterend met die oog op nuwe verstaan opgeneem moet.<sup>340</sup> So is die teologie die gereflekteerde *memoria* van die kerk, wat in sy hermeneutiese funksie tegelyk ook kritiese betekenis het.

In die naloop van die geskiedenis van die *filioque*, weeg Kasper die “waarheids-gehalte” van die geformuleerde standpunte in die lig van die onderliggende intensies en die beskikbare denkinstrumentarium, om in die uitwys van ambivalensie en leemtes ook aansluitingsmoontlikhede wat heropgeneem en verdiep kan word, aan te toon.

Kasper beklemtoon dat beide tradisies, Latyns en Grieks, hoewel struktureel verskillend, legitieme ontwikkelings op die basis van die een gemeenskaplike geloof verteenwoordig en verrykend op mekaar kan inwerk sonder om na mekaar herlei te word. Hierdie opmerking tipeer Kasper se eie aanpak. Uitgaande van die Westerse tradisie, neem hy deeglik kennis van die besware vanuit Oosterse geleedere en verreken van die aksente deur dit binne die raamwerk van ‘n Westerse benadering aan die orde te stel. Ons sou hierdie benadering apologie-in-dialoog kon noem.<sup>341</sup>

Kasper dui twee grondlyne aan wat in ‘n teologie van die Heilige Gees verreken moet

---

<sup>340</sup>“ Der christliche Glaube ist ja nicht ein Glaube an die Kirche, sondern ein Glaube der sich in und mit der Kirche auf Gott selbst richtet, näherhin, auf den Gott der sich uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist mitteilt. Deshalb geht die Theologie zwar vom Zeugnis der kirchlichen Tradition aus und ist bleibend daran gebunden; diese ist aber eben, weil sie wahr ist, dadurch definiert, dass sie über sich hinaus, und in die je grössere Wahrheit Gottes hineinweist.” TuK, 14. Vgl. GJC, 282.

<sup>341</sup>Vergelyk in die verband die verwysing na “dialogiese ortodoksie” CJ Wethmar, Dogma en Verstaanshorison, 272.

word naamlik die vryheid en die personaliteit van die Gees. In hierdie verband gaan hy uit van die Bybelse gedagte dat die Gees die eskatologiese gawe sonder meer is.<sup>342</sup> Hierdie perspektief op die Gees as gawe van heiliging, vervulling en voleinding, verteenwoordig 'n belangrike aksent in die werk van die Griekse vaders, maar is ook aanwesig in die Westerse tradisie (Hilarius en Augustinus).<sup>343</sup>

In die eskatologiese gawe van die liefde, werk die Heilige Gees volgens die Nuwe Testament só dat die persoon en werk van Christus teenwoordig gestel, geüniversaliseer en in die gelowiges gerealiseer word. Met die persoonstigende aktiwiteit van die Heilige Gees in christologiese opsig in gedagte, kan die realiserende teenwoordigstelling van die heil kwalik anders as persoonlik, as reële Selfmededeling van die Gees in die liefde verstaan word.

As Gewer en Gawe tegelyk, is die Heilige Gees die subjektiewe moontlikheid<sup>344</sup> van die eskatologies-onherhaalbare openbaring van die liefde, openbaring dus van die godsyn van God. In die Gees kom tot openbaring dat God van ewigheid af skenkbaar (*donabile*) is. Die innerlike Wese van God as Sigself-meedelende liefde, is in die Gees tegelyk die moontlikheid en die werklikheid van die *ekstasis* van God as stromende oorvloed van liefde en genade.<sup>345</sup>

'n Pneumatologie waarin die Gees as vrye en genadige Selfmededeling van die liefde- Persoon figureer, is insgelyks die transendentiaal-teologiese voorwaarde vir die moontlikheid, die werklikheid en die verwerkliking van die heil wat in Jesus Christus aan

---

<sup>342</sup>Hand. 2:38; 8:20; 10:45; 11:17; Hebr. 6:4; Joh.4:10. Die werkwoorde “gee” en “ontvang” kom dikwels in die Nuwe Testament in uitsprake rondom die Gees voor. In die gawe van die Gees is God se liefde uitgestort in die harte van gelowiges (Rom5:5), en is die Gees as *aparge* en *arrabon* van die toekomstige voleinding, reeds die persoonlike verteenwoordiging daarvan. (2Kor 1:22; Efes 1:14)

<sup>343</sup> GJC, 277.

<sup>344</sup> As die “Gees wat die geloof wek” (2Kor 4:13) bemagtig die Gees en stel ons in staat om die genade as genade te herken. “Im Heiligen Geist als dem Gott in uns können wir den Gott über uns, den Vater, als denjenigen erkennen, der im Sohn der Gott unter uns ist.” GJC, 276 Ons sou in die verband van die persoonstigende aktiwiteit van die Gees in antropologiese opsig kon praat.

<sup>345</sup> a.w., 278.



ons geskenk is.<sup>346</sup>

Kragtens die onafleibare vryheid van die Gees kan nadenke oor die heil dus geen ander uitgangspunt hê as die Woordopenbaring en die werk van die Gees in die geskiedenis nie.

Hierdie vryheid beperk ook die rol van die ervaring in die modellering van 'n pneumatologie in die sin dat die ontoereikendheid van psigologiese analogieë as fundering, (h)erken word.

Hiermee word allerlei rasionalistiese spekulasie - neo-platonies of idealisties - gediskwalifiseer as bron van kennis oor die Gees. Ten diepste is 'n teologie van die Heilige Gees self 'n "geestelike" onderneming wat dieper in die geloof wil inlei en nog groter verwondering wil wakker maak vir die geheimenisvolle ondeurgrondelikheid van die persoon en werk van die Gees.

### 3.3.6 Die Heilige Gees : personaliteit en inhabitatio

In die lig van 'n pneumatologie wat die Gees as Gewer en gawe verstaan, moet aspekte van die Oosterse sowel as die neoskolasties-georiënteerde Westerse teologie weerspreek word. Teenoor die Palamitiese teologie wat die genade as ongeskape energie verstaan, moet die reële Selfmededeling van die Gees in en deur Sy hypostatiese inwoning beklemtoon word. Op dieselfde gronde is die neoskolastiese verstaan van die inwoning van die Gees as geappropriëerde inwoning (teenoor hypostatiese inwoning) en die daarmee gepaardgaande verstaan van die genade as *gratia creata*,<sup>347</sup> te weerlê.

'n Pneumatologie wat uitgaan van die vryheid en die personaliteit van die Gees, het uiteraard konsekwensies vir die totaliteit van 'n dogmatiese ontwerp, maar Kasper lig spesifiek die implikasies vir die skeppingsleer, genadeleer en ekklesiologie uit. As vrye Selfmededeling van die Liefde-in-Persoon, is die Gees die binne-trinitariese

---

<sup>346</sup>Dit is nie vir my duidelik of Kasper met "transendentiaal-teologiese voorwaarde vir die realisering van die heil" en "subjektiewe moontlikheid van die openbaring" na presies dieselfde saak verwys nie. Onderskei hy tussen heil en heilstoeëning en beklemtoon dan dat beide alleen deur die Gees moontlik is ?

<sup>347</sup>Kasper ontken nie die bestaan van die *gratia creata* nie, maar beklemtoon dat dit deur die *gratia increata* as personale inwoning voorafgegaan word. GJC, 279.

moontlikheid van God se Selfsyn as syn-by-ander. Hierin grond die bestaan en die onderhouding van die skepping op so ‘n wyse dat die skepping as vrug en uitvloeisel van die liefde verstaan kan word. Oral waar lewe gedy en die nuwe na vore kom, is die spore van die werklikheid en die werksaamheid van die Gees waar te neem.<sup>348</sup> In die soteriologie en genadeleer is hierdie Selfsyn van die Gees as syn-by-die-ander, as reële selfmededeling, as *inhabitatio* te verstaan. As onverskuldigde daad van die liefde, waarin die vryheid van die Gees onaangetas bly, is die *inhabitatio* die voorwaarde vir die realisering van menslike vryheid. Deur die Gees is God in ons en ons in God sonder dat Sy Gees ons gees word. Die blywende vryheid en onverminderde godheid van die Gees is die grond van ons menslikheid-in-vryheid. Hierdie vryheid van die Gees as personale toewending van die liefde, is bevrydende vryheid wat in die volste sin van die woord *persoonstigting* te noem is. Vir die verstaan van die kerk het bogenoemde verreikende betekenis. As die Gees die personale teenwoordigstelling en verwerkliking van die heil-in-Christus is, dan is die opgawe van die kerk geleë in die bemiddeling van die ontvangs van die gawe van die Gees deur die diens van die Woordverkondiging, die sakramente en die ampte. Dit hou in dat die reikwydte van die werk van die Gees, wat veel omvattender as die sigbare kerk is, die omvang van die Heerskap van Christus bepaal. As die Gees van Christus, is die Gees die Gees van vryheid, wat die kerk in alle waarheid lei (Joh 16:13) deur haar telkens terug te bring en in te lei in die ewige trinitariese gemeenskap van die liefde. As Bewerker van die geloof, haal die Gees die gelowiges om om God as “Vader” aan te roep (Rom 8: 15; Gal 4:6) en Jesus as “Here” te bely (1Kor 12:3). Sodoende is die Gees reeds as Herskepper en Voltooier van die heil werksaam.

---

<sup>348</sup> vgl. J Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 127 oor die motief vir die skepping soos dit onderskeidelik binne ‘n monosubjektiewe en ‘n trinitariese skeppingsopvatting verstaan word. Om in die lig van God se teenwoordigheid in die skepping te konkludeer dat die skepping deel het aan die syn van God (GJC, 279) is m.i. te veel gesê. Kasper kan sekerlik nie verdink word van ‘n substansontologies-georiënteerde emanasië-opvatting nie, maar selfs teen die agtergrond van ‘n relasionele ontologie behoort die syndifferens tussen Skepper en skepping duideliker geprofileer te word.