

HOOFSTUK 4

INTERPRETASIE: DIE TRINITARIESE GEHEIMENIS VAN GOD

Onder die opskrif *Das trinitarische Geheimnis Gottes*, stel Kasper die triniteitsleer as kern en samevatting van die christelike godsbeskouing aan die orde. Dit vorm die slot van *Der Gott Jesu Christi*.

Die trinitariese belydenis as *proprium* van die christelike geloof, maak daarop aanspraak om as outentieke uitleg van die Skrif, die eskatologies-universele waarheid oor God te wees. Binne die raamwerk van ‘n eietydse geloofsverantwoording, teen die agtergrond van die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd, impliseer ‘n apologie vir ‘n christelike godsgeloof die kritiese uiteensetting van die teologiese “logika” wat ‘n triniteitsleer ten grondslag lê.

In metodiese opsig voor Kasper hierdie onderneming aan deur in ‘n eerste denkbeweging die grondlegging van die triniteitsleer aan die orde te stel. In ooreenstemming met die rol wat hy aan die Natuurlike teologie toeken, verken hy die probleemhorison waarbinne hierdie belydenis as antwoord verstaan wil word soos dit godsdiensthistories en filosofies beslag gekry het en wys dan die grondliggende motiewe in die Skrif en tradisie uit wat die vormgewing van die triniteitsteologiese besinning medebepaal. In die tweede denkbeweging volg die uiteensetting van die triniteitsleer. Uitgaande van die triniteit as geloofsgeheimenis, lig Kasper die klassieke grondbegrippe van die triniteitsleer toe om ten slotte die sistematiese verstaan daarvan aan die orde te stel.

4.1 GRONDLEGGING VAN DIE TRINITEITSLEER.

Die triniteitsleer is ten spyte van die abstrakte en spekulatiewe aard daarvan, nie werklikheidsvreemd nie, maar het gegroei uit die trinitariese belydenis wat sy “sitz-im-leben” in die dooppraktyk en liturgie van die kerk gehad het.³⁴⁹ Die eksplisiete aanspraak van die triniteitsleer is egter ruimer as kerklike praktyk en intern-teologiese

³⁴⁹ GJC, 285.

oorwegings. Die belydenis van eenheid in die drieheid en drieheid in die eenheid, moet aldus Kasper, teen die agtergrond van die kosmologiese vraag na die verhouding tussen eenheid en veelheid gesien word. Dat hierdie vraag universeel geldig is, is af te lees uit die godsdiens- en filosofiegeskiedenis. In hierdie vraag, wat die mens nie net *het* nie, maar *is*, gaan dit ten diepste om die verstaanbaarheid en sin van die werklikheid.³⁵⁰ Die buite-christelike voorstellings en mities-magiese getallesimboliek is aanduiding van die vraaghorison waarbinne die triniteitsbelydenis ‘n rigtinggewende antwoord wil wees, hoewel daar inhoudelik geen ooreenkoms aan te merk is nie. Die vraag na die eenheid in die drieheid is na die christelike verstaan nie ‘n kosmologiese, God-en-wêreld omvattende vraagkompleks nie, maar ‘n streng teologiese vraagstelling.³⁵¹ Derhalwe vind die triniteitsleer sy uitsluitlike begroning in die geskiedenis van God met die mense, in die Selfopenbaring van die Vader deur Jesus Christus in die Heilige Gees. In ooreenstemming hiermee is die onderskeidend christelike die aanspraak dat die laaste grond van eenheid en veelheid van die werklikheid nie ‘n skema, ‘n struktuur, ‘n triadiese wetmatigheid of ‘n abstrakte prinsipe is nie. Dit is personaal bepaald : een God in drie persone.³⁵²

Dat God een is, staan vir die christelike geloofsverstaan vas. Die grond hiervan is te soek in Ou Testamentiese uitsprake waarin die verhouding tussen Jahwe en die afgode ter sprake is. In hierdie verband is ‘n ontwikkelingsgeskiedenis van monolatrie (binne politeïstiese konteks) na monoteïsme³⁵³ binne die Ou Testament aan te dui, waarin “godsyn” in laasgenoemde eksklusief op Jahwe van toepassing is. Val die klem in hierdie belydenis op eksklusiwiteit, dan is die duiding van die eenheidsbegrip nie numeries nie maar kwalitatief te verstaan as verwysing na die enigheid, die eenmaligheid en onvergelykbaarheid van God.³⁵⁴ Teenoor die filosofiese teologie waarin die eenheid van

³⁵⁰ a.w., 288.

³⁵¹ a.w., 290.

³⁵² a.w., 291.

³⁵³ Sattler, a.w., 67.

³⁵⁴ vgl. C J Labuschagne, Die onvergelykbaarheid van Jahwe in die Ou Testament, Ongepubliseerde DD-verhandeling, Universiteit van Pretoria, 1961, 233.

God spekulatief as implikaat van ‘n godsbegrip en daarmee as fundering van ‘n sinsleer voorgehou word, is die monoteïsme vir die Bybel die resultaat van die religieuse ervaring wat saamhang met die geloofspraxis wat deur die eerste gebod opgeroep word. Die een God is die enigste God wat daarom universele aanspraak op aanbidding, gehoorsaamheid en vertrouwe het.

Hierdie Ou Testamentiese perspektief word in die Nuwe Testament volledig erken. Hoewel die eksplisiete verwysing na die enigheid van God in die Jesustradisie relatief min voorkom,³⁵⁵ is die saaklike samehang tussen die *basilea*-boodskap van Jesus en die gedagte van die enigheid van God onmiskenbaar.³⁵⁶ Hierdie enigheid is ook die uitgangspunt van die vroeg-christelike missionêre prediking wat binne die konteks van ‘n politeïstiese heidendom plaasgevind het (Hand 14:15; 17: 23; 1Kor 8:4; Rom 3:29ev; Efes 4:6; 1Tim 1:17). Dieselfde aksent word weerspieël in die vroeë christendom se *monargia*-leer wat ‘n belangrike onderdeel van die dooponderrig uitgemaak het.

Dit is so dat die kerkvaders die eenheid en enigheid van God nie bloot aan die hand van sogenaamde Skrifbewyse aan die orde gestel het nie. In aansluiting by die Griekse filosofie het Irenaeus, Tertullianus, Origenes en Thomas die *godsbegrip* spekulatief ontleed om sodoende die noodwendige eenheid van God aan te toon. Uit die absolute en oneindigheid van God volg die enigheid. Meer as een God sou wedersydse begrensing impliseer. So verstaan eenheid impliseer egter ongedeeldheid, absolute eenvoud (*simplicitas*) wat enige materialiteit, per definisie kwantifiseerbaar, uitsluit. Uit die *simplicitas* volg as laaste konsekwensie dat God gees is en as absolute eenvoudigheid ténoor alle eindige dinge, as absolute transendensie gedink moet word.

Die eenheid van God en die eenheid van die wêreld kan, in die lig van God se

³⁵⁵Die uitdruklike verwysing na “een God” kom by die Sinoptici in vier kontekste voor: Die genesing van die verlamde man (Mk 2:1-12 par. Lk5:21); binne die konteks van die vraag na die weg tot die ewige lewe (Mk 10: 17-22 par Lk 18:18) binne die konteks van die vraag na die grootste gebod (Mk 12:28-31.32-34) en die opdrag van Jesus in Mt 23:9

³⁵⁶ “Dasz die Botschaft Jesu in der Einzigkeit Gottes ihre sachliche Grundlage besitzt, lässt schon der Begriff der “Gottesherrschaft” vermuten, mit dem Jesus seine Verkündigung zusammenfasst.” H Merklein, Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu, in: Der eine Gott der beiden Testamente, Jahrbuch für Biblische Theologie Band 2 (1987) Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 31.

transendensie, egter nie soos in die antieke filosofie, saamval nie. God kan nie die prinsipe van eenheid midde in die veelheid van die wêreld wees nie.

Daar is egter 'n keerkant aan die argument. As oneindigheid eindigheid uitsluit, word dit begrens deur oneindigheid. Eenheid word dan eensaamheid. Goddelike eenheid moet dus veelheid insluit en ten opsigte van die verhouding God en wêreld moet transendensie as transendensie-in-immanensie gedink word.

Twee van die kernvrae wat vir die triniteitsleer van blywende betekenis is, naamlik die vraag na eenheid en verskeidenheid in God en die problematiek van die verhouding tussen God en wêreld, is hiermee aangedui.

Die kerkvaders het die trinitariese belydenis as konkrete gestalte van die christelike Monoteïsme en só as outentieke uitleg van die Skrif verstaan.³⁵⁷ Dit is te begrype dat hierdie aanspraak teenkanting sou oproep. Oënskynlik staan 'n trinitariese belydenis in teenspraak met die Ou-Testamentiese monoteïsme en ook wat die Nuwe Testament betref, is daar nie sprake van 'n eksplisiete triniteitsleer nie. Pogings om heenwysings na die triniteit in die Ou Testament aan te toon, word reeds vroeg in die christelike apologie aangetref. So is 'n aantal Ou Testamentiese sitate as *loci classici* geïdentifiseer waarvan Gen 1:26; 3:22; 11:7 en Jes 6:8 die belangrikste is. In hierdie tekste word God se selfgesprek in die meervoud weergegee, 'n aanduiding vir die vroeëre uitleggers dat daar met 'n "verskeidenheid" in God gereken moet word. In navolging van die prosopografiese eksegeese van Tertullianus³⁵⁸ is van die dialoogfigure in die Psalms (2; 110:1) as intertrinitariese dialooggebeure geïnterpreteer. In dieselfde sin is die godsverskyning in die gestalte van drie manne (Gen 18) en die twee engele langs die troon van God (Jes 6) as trinitariese verwysings beskou. Hierdie uitleg is hermeneuties gesproke nie verdedigbaar en na te volg nie. Saaklik meer korrek is die vraag of die openbaringsverstaan van die Ou Testament die gedagte van die selfonderskeiding van die een en ewige God van Israel toelaat.³⁵⁹

In hierdie verband moet opgemerk word dat die Ou Testament enersyds die gedagte van

³⁵⁷ GJC, 295.

³⁵⁸ Jürgen Werbick, Trinitätslehre, in: Theodor Schneider (hrsg.) Handbuch der Dogmatik Band II, Patmos, Düsseldorf, 1992, 484,494.

³⁵⁹ *ibid.*

die gans andersheid, die transendensie van God voluit handhaaf. Hy is nie deel van die wêreldlike werklikheid nie, selfs die hoogste hemel kan Hom nie bevat nie (1Kon 8:27). Aan die ander kant is Hy ‘n God wat in verhouding tree met mense, Sy wil aan hulle bekend maak en reddend ingryp in hulle nood. Hierdie kontrasterende perspektiewe op God werp onvermydelik die vraag na die bemiddeling van sy “geschichtliche” teenwoordigheid in die wêreld op.³⁶⁰ So ‘n bemiddelende figuur vind ‘n mens in die *malak Jahwe*. Hy begelei Israel op die woestyntog (Ex 14:19) help die bedruktes (Gen 16:7; 1Kon 19:5) en beskerm die vromes (Ps 34:8). Terwyl die *malak Jahwe* in die vermelde gevalle as openbaringsgestalte van God onderskei word, is daar ook verwysings waarin die identiteit van die *malak* met Jahwe onmiskenbaar is (Gen 31:11, 13; Ex 3:2.4ev).³⁶¹ Naas hierdie openbaringsgestalte, word die woord van Jahwe, die *ruah* en die wysheid in die latere strata van die Ou Testament as “openbaringsmedia” personifiserend ter sprake gebring. Hierdie tendens tot hypostasering reflekteer die ervaring van God se “aankoms” by die mense as mede-deling van Sy dinamiese en gemeenskapstigende teenwoordigheid.³⁶²

Dit is ‘n vraag of hier van die Selfmededeling van God sprake is. Solank as die Godsopenbaring nie as Selfopenbaring te verstaan is nie, is die problematiek van die triniteitsleer - die selfonderskeiding van God wat as Homself teenwoordig is in die wêreld - nog nie aan die orde nie. In die lig van bogenoemde moet ons sê dat die gedagte van selfonderskeiding in die Ou Testament nie uitgesluit is nie, dog as moontlikheid wel aanwesig is.³⁶³

Wat binne die raamwerk van die Ou Testament nog ‘n ope vraag is, word in die Nuwe

³⁶⁰ a.w., 487.

³⁶¹ GJC, 296. Vgl. ook M Welker, Über Gottes Engel. Systematisch-theologische Überlegungen im Anschluss an Claus Westermann und Hartmut Gese, in: Der eine Gott der beiden Testamente, JBTh 2 (1987). “Der Engel Gottes ist (demnach) anzusehen als eine Selbstzurücknahme, eine Selbstkontraktion, Selbstkonkretion Gottes zugunsten einer Offenbarung an bestimmte Menschen in bestimmten Situationen.” a.w., 195.

³⁶² J Werbick, a.w, 486.

³⁶³ Histories gesproke is die triniteitsleer ‘n konsekwensie van die christologie. Wat dus van die triniteitsleer gesê word binne die konteks van die Ou Testament, geld ook van die christologie. Ou Testamentiese messianisme is (nog) nie christologie nie.

Testament beslissend beantwoord: Jesus Christus, die Seun van God, is die mensgeworde Woord van God (Joh 1) in Wie die wese van God as liefde geopenbaar is. Hierdie liefde is deur die Gees as die *pneuma huiiothesias* in die harte van die gelowiges uitgestort om hulle sodoende deel te gee aan die ewige gemeenskap van die liefde, wat God Self is (Rom 5:5; 8: 9-11.14-17; Gal 4:4ev.) Die trinitariese belydenis as geloofsuitspraak oor die God wat as die Vader van Jesus verkondig word, is só gelyktydig antwoord op die vraag wie Jesus is en aanduiding van die aard van die heil. Hierdie belydenis is egter nog nie toereikend verstaan as die trinitariese belydenisuitsprake van die Nuwe Testament net gesistematiseer word nie. Hierdie uitsprake moet in hulle duidende betrokkenheid en korrelasie op die openbaringsgebeure, as (trinitariese) eksplikasie van die Nuwe Testamentiese wesensbepaling van God as liefde begryp word. Sou die openbaringsgebeure ‘n trinitariese dieptestruktuur vertoon, het dit dié verreikende implikasie dat die trinitariese belydenis nie ‘n spekulatiewe addendum by die oorspronklike Christusgeloof is nie, maar die onverhandelbare identiteit van die christelike godsgeloof verwoord.³⁶⁴

Die grondleggende kern van die Nuwe Testamentiese verkondiging is die aanspraak dat Jesus deur woorde en daede en in die totaliteit van Sy persoon die eenmalige, eskatologiese openbaring van God as Vader is. In die eenmaligheid en onuitruilbaarheid van Sy *Abba*-verhouding met God, word indirek geïmpliseer dat God van ewigheid af die God en Vader van Jesus Christus is, sodat Jesus as die Seun van God “ins ewige Wesen Gottes hineingehört”.³⁶⁵ Hiervolgens is die Seunchristologie (“von oben”) die ontologiese eksplikasie van dit wat onties reeds in die aardse Jesus verborge aanwesig was.³⁶⁶ Uit hierdie historiese benadering (“von unten”) blyk dit dat die teenstelling tussen wesenschristologie en funksionele christologie en die daarmee samehangende skeiding tussen christologie en soteriologie onhoudbaar is.

In die *Abba*-verhouding van Jesus is die fundering en moontlikheidsgrond van die kindskap van die gelowiges gegee. In die voor-pase tydperk word vereenselwiging met

³⁶⁴ vgl. GJC, 298.

³⁶⁵ *ibid.*

³⁶⁶ JdC, 274.

die boodskap van Jesus as “navolging”, as partisipasie aan die almag van God (Mk 10:27)³⁶⁷ beskryf. Na pascasê word hierdie vereenselwiging as deelhê aan Christus, as inlywing en deelname aan Sy dood en opstanding verstaan (Rom 8). Hierdie verbondenheid aan Christus, die *unio mystica*, is die uitdrukking van nuwe syn wat as kindskap van die Vader, as syn in en met Christus, as lewe deur en in die Gees beskryf word. Na hierdie nuwe syn as heilsgebeure verwys die doop as die praxis van die triniteitsbelydenis.

Naas die trinitariese struktuur van die openbaringsgebeure, is die trinitariese eksplikasie hiervan in al die oorleweringstrata van die Nuwe Testament terug te vind. By die Sinoptici is die berig van Jesus se doop (Mk 1:9-11; Mt 3: 13-17; Lk 3:21 ev) eenduidig trinitaries gestruktureer: Die Stem uit die hemel openbaar Jesus as die geliefde Seun terwyl die Gees in die gestalte van ‘n duif op Hom neerdaal (Mk 1:10ev). Volgens die boek Handelingte is ook die apostoliese prediking ingebed binne ‘n trinitariese verwysingsraamwerk. (Hand 2:32ev; 7: 55ev). Die belangrikste getuienis binne die sinoptiese tradisie is egter te vind in die doopopdrag (Mt 28:19). Die doop in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees, bied weliswaar geen antwoord op die vraag na die intertrinitariese verhoudinge wat in ‘n triniteitsleer aan die orde sou moes kom nie. Tog is daar duidelike aanduiding dat Vader, Seun en Gees “gelykberegtig” naas mekaar genoem word.

Die Pauliniese briewe wemel van trinitariese formules (Gal 4; Rom 8) waarmee die eenmalige werk van God in die heilsgeskiedenis én Sy voortgaande werk in die kerk aangedui word. In laasgenoemde verband is die vermelding van die eenheid en veelheid van die genadegawes merkwaardig: “Daar is ‘n verskeidenheid van genadegawes, maar dit is dieselfde Gees wat dit gee; daar is ‘n verskeidenheid van bedieninge, maar dit is dieselfde Here wat die opdrag gee; daar is ‘n verskeidenheid van kragtige werkinge (*energémata*), maar dit is dieselde God wat alles in almal tot stand bring” (1 Kor 12:4-6). Een van die bekendste trinitariese formules is die liturgiese slotformule in 2 Kor 13:13: “Die genade van die Here, Jesus Christus, die liefde van God, en die gemeenskap van die Heilige Gees, sal met julle almal wees.” Hierin word die volheid

³⁶⁷ Gerhard Ebeling, *Jesus und Glaube*, in: ders., *Wort und Glaube*, J C B Mohr, Tübingen, 3.Auflage, 1967, 248.

van die heilsgebeure as teenwoordige heilswerklikheid doksologies onder woorde gebring.

Die deutero-Pauliniese geskrifte volg hierdie trinitariese strukturering. In die eerste hoofdeel van die Efesiërbrief³⁶⁸ word die verwerking van die heil as die werk van die Vader geteken (1: 3-11) wat in die volheid van die tyd deur die Seun tot uitvoering gebring word (1:5-13) terwyl die Gees in Sy teenwoordigheid die waarborg van die eskatologiese voltooiing van die heil is (1:13ev). Hierdie struktuur word ook op die kerk oorgedra in die trinitariese begroting van die eenheid van die kerk : Een liggaam, een Gees, ...een Here, een geloof, een doop, een God en Vader van almal. (vgl. Efes 4:4-6)

Wat die Nuwe Testament betref, moet laastens na die Johannese tradisie verwys word. Binne hierdie corpus van geskrifte is daar reeds aanduiding van trinitariese refleksie. Die eerste helfte van die Johannes Evangelie (hoofstukke 1 -12) wentel hoofsaaklik om die verhouding van die Seun tot die Vader. In die afskeidsredes is die koms van die ander parakleet, wat van die Vader kom om Jesus te verheerlik (16:14) en Sy werk herinnerend teenwoordig te stel ter sprake (16:13,14).³⁶⁹

Hierdie tema word in die sogenaamde. hoëpriesterlike gebed van Jesus (Jn 17) opgeneem en verdiep. In die eerste gedeelte kom die eenheid van die Vader en die Seun ter sprake as ‘n eenheid in wedersydse verheerliking (17:1-5). Die sending van die Seun in die wêreld is die openbaring van die ewige Vaderliefde van God wat as verewigende liefde gerig is op mense (17:23; vgl. 3:16). Die Seun verheerlik die Vader deur Hom bekend te maak as die bron van ewige lewe (17:3). In die reslose gehoorsaamheid van

³⁶⁸ Die benutting van ‘n Joodse *berakah*- gebed as basis vir Efesiërs 1-3 het onmiskenbaar “semiotiese” betekenis; kontinuïteit én distansie tussen die Joodse en Christelike geloofsverstaan word daarin gesuggereer. Vgl. J H Roberts, Die brief aan die Efesiërs, NG Kerk Uitgewers, Kaapstad, 1983, 13.

³⁶⁹ Joh. Ev. is nie eenduidig oor die subjek van die sending van die Gees nie. Volgens 14:16 is dit die Vader wat in antwoord op die gebed van Jesus die Gees stuur. In 15:26 stuur Jesus die Gees, wat van die Vader uitgaan. So ook in 16:7 waar Jesus die Gees stuur ná sy “aankoms” by die Vader. Na die oordeel van Schnackenburg is daar saaklik gesproke nie ‘n groot verskil tussen die twee perspektiewe nie, hoewel dit voorkom of die perspektief van hoofstuk 14 oorspronklik kan wees. Vgl. Rudolf Schnackenburg, Herders theologischer Kommentar zum NT; Das Johannes-evangelium 3. Teil, Herder, Freiburg-Basel-Wien; 2.Auflage, 1976, 84.

die Seun (17:6) word die Seun se heerlikheid duidelik as ‘n bestaan in die liefde van die Vader nog voordat die wêreld geskep is (17: 24). Juis hierdie liefde word bekend gemaak as die heil vir die wêreld.

In die tweede deel gaan die lofgebed van Jesus oor in voorbidding, doksologie word epiklese. Die gebed om bewaring van die gelowiges (17: 9.12.15) om aan die waarheid toegewy te bly (17:17) en in die eenheid van die liefde te volhard (17:21.22.23.26.) is ten diepste die bede om die stuur van die ander Parakleet wat as die Gees van waarheid (14: 17) in alle waarheid lei (16:13). So verheerlik die Gees die Seun (16:14) deur die gelowiges in te bring in die ewige gemeenskap van die liefde (17:3). In die lig hiervan is die trinitariese doksologie die soteriologie van die wêreld.³⁷⁰

Die eerste Johannesbrief bevat ook enkele trinitariese groeperinge waaronder 4:2 en 5:6-8. Die sogenaamde comma johanneum (5:7) is hiervan die bekendste maar word algemeen as ‘n latere toevoeging beskou. Belangriker in die verband is die samevattende uitspraak van 1Joh 4:8;16 : ”God is liefde.” Hierdie openbarings-uitspraak is gelyktydig ‘n syms- en ‘n heilsuitspraak.³⁷¹

Omdat God liefde is, kan Hy Hom aan ons as liefde openbaar en mee-deel. So word die heil vir die wêreld begrond en moontlik gemaak deur die lewensoorvloed van God se eie bestaan as die ewige wederkerigheid van die liefde, ons ten goede.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die Nuwe Testament nie net insidentele trinitariese uitsprake bevat nie, maar ‘n inherent-trinitariese dieptestruktuur vertoon. In die trinitariese belydenis is die hoofsaak van die Evangelie saamgevat sodat met goeie reg beweer kan word dat die Christusgeloof en christen-wees hiermee staan en val.

4.1.1 Van Triniteitsbelydenis na Triniteitsleer.

Die vroeg na-apostoliese kerk was deeglik bewus van die “identiteitskeppende” funksie van die trinitariese belydenis.³⁷² Hierdie bewussyn was nie in die eerste plek die vrug

³⁷⁰ GJC, 302.

³⁷¹ a.w., 303.

³⁷² Die verskil tussen trinitariese belydenis en triniteitsleer is ‘n verskil in spraakmodus. Terwyl die belydenis assertories nasê wat in die Skrifuitsprake narratief betuig word,

van spekulatiewe nadenke nie, maar die gevolg van die besinning wat deur die liturgie en doksologie van die kerk opgeroep is. Reeds in die Didache (tussen 100 en 150 AD) en by Justinus (165 AD) is daar melding van die trinitariese doopbelydenis. Irenaeus (ca. 142 AD) wat bekend was met hierdie belydenis, verwys hierbenewens ook na die drie sentrale “leerstukke” van die geloof : God, die Vader, die Skepper, die Woord van God, die Seun wat gemeenskap en vrede met God bewerkstellig, en die Heilige Gees wat die mense vir God herskep.³⁷³

Dieselfde trinitariese struktuur in terug te vind in die oudste epiklese-gebede en doksologieë wat rondom die eucharistie in gebruik was.³⁷⁴ So is die dooppraktyk en eucharistie-viering van die kerk dus die “sitz-im-Leben” van die trinitariese belydenis. In watter mate hierdie belydenis die selfverstaan van die vroeë kerk gestempel het, word duidelik uit die feit dat dit neerslag gevind het in die *regula fidei*. Die geloofsreël was nie identies met die doopbelydenis nie, maar ‘n anti-agnostiese interpretasie daarvan, met die doel om ‘n normatiewe samevatting van die oorgelewerde geloof van die apostels, in afgrensing van “waarheidsbedreigende” strominge, daar te stel. Uit hierdie anti-agnostiese interpretasie het die kerklike teologie tot stand gekom,³⁷⁵ en hoewel die *regula fidei* self nie tegnies as dogma beskou kan word nie, was bovermelde interpretasie die eerste aanloop tot die fiksering van die dogma.³⁷⁶

Van ‘n triniteitsleer of triniteitsdogma is pas sprake as vroeë na die interne kongruensie van geloofsuitsprake aan die orde kom. Hierdie vraagstelling kom op gang in ‘n situasie van interpretasiekonflik, ‘n situasie wat gekenmerk word deur die differensiasie van

praat die triniteitsleer op spekulatiewe wyse. “Die Trinitätslehre sucht .. die trinitarischen Aussagen von Schrift und Tradition miteinander zu vermitteln, ihre immanente Stimmigkeit und Logik aufzuzeigen und sie so für den Glauben als plausibel zu erweisen.” a.w., 307.

³⁷³ a.w., 305; K Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, J C B Mohr, Tübingen, 12. Auflage, 1960, 64.

³⁷⁴ Getuienis hiervan in die Didache, by Justinus en Hippolitus van Rome (160 AD).

³⁷⁵ Die *regula fidei* was nie net vir die vroeë-Christelike denkers nie, maar ook vir die latere, meer “spekulatiewe” teoloë soos Origenes en Augustinus die uitgangspunt en basis van hul triniteitsleer. GJC, 306.

³⁷⁶ K Heussi, a.w., 54.

meerdere verstaanshorisonne.³⁷⁷ Die triniteitsleer was die uitkoms van die jong kerk se worsteling om in die lig van die Christusverkondiging hulle unieke “Godsverstaan” te verwoord. Teenoor die Joodse “moederbodem” waaruit die kerk voortgekom het, wou hulle enersyds bevestig dat hulle geloof op dieselfde en enigste God, die God van Israel, gerig is, en andersyds duidelik maak dat die christelike godsgeloof die enigste legitieme uitdrukking en voortsetting van hierdie historiese godsgeloof verteenwoordig.³⁷⁸ Die missionêre aktiwiteit van die kerk, wat die regstreekse gevolg van die “getransformeerde” godsbegrip was, het doelbewuste kontak met die gedagte-wêreld van die Laat-Hellenisme onvermydelik gemaak. Hierdie konteks het die geloofsverantwoording, ook ten opsigte van probleemstelling en denkinstrumentarium, beslissend beïnvloed.

Die eerste aanduidings van teologiese refleksie oor die trinitariese belydenis van die kerk het binne die geleedere van die Joodse christendom voorgekom. Na analogie van apokaliptiese en Rabbynse voorstellings van twee engelgestaltes langs die troon van God, is ‘n sogenaamde “engeltriniteitsleer” ontwikkel. Hierdie opvatting was egter inherent subordonasianisties en kon nie reg laat geskied aan die “goddelike” waardigheid van Jesus en die Gees nie.

Binne die Jodenchristendom sou die Ebioniete hierdie subordinasie-tendens konsekwent deurvoer en uiteindelik as gevolg van hulle “ontoereikende” christologie as kettere beskou word.³⁷⁹

Trinitaries-teologiese refleksie met meer beduidende gevolg het later binne die geleedere van die Hellenistiese Christendom voorgekom. Dit het uitgeloop op die proses van dogma-formulering as kerklike verweer teen die invloede van die Gnostiek³⁸⁰ en die

³⁷⁷ “Verstaanshorison” is ‘n teoretiese konstrukt wat nie *in abstracto* beskryfbaar is nie. In die interpretatoriese proses verkry die verstaanshorison as verwysingskader reliëf. Omgekeerd maak die horison die proses moontlik. Hierdie wisselwerkende gebeure word die hermeneutiese sirkel genoem.

³⁷⁸ Afgesien van randkerklike verskynsels (Marcionitiese groepe) het die kerk haar nooit van die Tenach gedistansieër nie, wel van die uitleg daarvan.

³⁷⁹ GJC, 223,307.

³⁸⁰ “Gnostiek” is ‘n versamelnaam vir sinkretistiese bewegings wat na die verval van die antieke kosmosdenke ontstaan het. Mitiese, filosofiese en oud-oosterse religieuse

Hellenistiese filosofie.³⁸¹ Die leerbeslissings van die konsilies van Nicea (325) en Konstantinopel (381) is in hierdie verband van blywende betekenis.

Die triniteitsleer ontspring histories gesproke uit die christologie, as verantwoording van die vraag na die verhouding tussen die Vader en die Seun.³⁸² Dit het plaasvind teen die agtergrond van die Ou-Testamentiese klem op die *enigheid* en die Grieks-filosofiese klem op die *eenheid* van God. Hierbenewens het die filosofiese godsbegrip die kenbaarheid van God en daarmee saam die vraag na die verhouding tussen God en wêreld ingrypend geïmplementeër.

Die intertrinitariese verhoudingsvraag is histories gesproke op een van twee wyses beantwoord, óf subordinasianisties óf monargianisties.

Subordinasie word geassosieer met die emanasie-leer, 'n wydverbreide opvatting wat in die kosmologiese spekulasie van die Gnostiek en in die Griekse filosofie voorgekom het. Volgens hierdie opvatting is die oorsprong van die wêreld te verstaan as die gevolg van noodwendige “synsoorvloed” uit die absolute, transendente Oorsprong na telkens laer sinsvlakke sonder dat die eenheid van die Oorsprong in gedrang kom. Trinitaries toegepas is dit voor die hand liggend dat die Seun as eerste emanasie uit die Vader verstaan kon word, uniek, maar ondergeskik aan die Vader. Vir die verhouding tussen God en wêreld beteken emanasie uiteraard ook onderskikking en oneindige distansie. Die vroeë kerkvaders (Irenaeus, Tertullianus en in gekwalifiseerde sin ook Origenes) het die emanasie-gedagte krities geherinterpreteer en benut. Beide Ireneus en Tertullianus voer aan dat emanasie nie vervreemding van die Oorsprong en

begrippe en praktyke uit die misteriekultusse is hierin opgeneem. God is hiervolgens transendent, onbegryplik. Die skepping is 'n noodwendige emanasie, maar word as sleg beskou. Dit loop uit op 'n dualistiese onderskeid tussen die skeppergod (demiurg) en die (goeie) verlossergod K Heussi, a.w., 49.

³⁸¹Die Middel-platonisme het die vroeë Christendom sterk beïnvloed. In hulle oorsprongsdenke word die eenheid van die Ene (to hen) as “arche” in absolute teenstelling met die veelheid van die verganklike ervaringswêreld gedink. Vgl. Herbert Vorgrimmler, *Theologische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf, 1990, 81.

³⁸²Die vraag na die godheid van die Heilige Gees was nie van die begin af aan die orde nie. Die vroeë kerkvaders dink nog binaries eerder as trinitaries. GJC, 261.

synsvermindering kan beteken nie.³⁸³ Teenoor die Gnostici se materialistiese verstaan van die godheid, beklemtoon Irenaeus die suiwer geestelike “aard” van die goddelike, wat tegelyk die waarborg van die eenheid en een-voudigheid van God is. Hierdie eenheid van God begrond, teen die dualistiese skeiding van God en wêreld in, die eenheid van skepping en verlossing. Is dit een en dieselfde God wat in die skepping en verlossing werksaam is, dan veronderstel dit die wesenseenheid van die Seun met die Vader. Immanente en ekonomiese triniteit is volgens hierdie heilshistoriese visie ‘n eenheid. Tertullianus gaan uit van die monargie van die Vader, en verstaan daaronder dat ook die konkrete ordening van die monargie (d.i. die *oiconomia*, die uitoefening van die monargie deur die Seun) van die Vader uitgaan. Hierdeur word die eenheid van God en die onderskeiding in God beide gehandhaaf. Duideliker as enige van sy tydgenote kon Tertullianus van die “unitas in trinitatem” sê dat die drie “non statu sed gradu, nec substantia sed forma, non potestate sed specie” onderskeie is.³⁸⁴ Hierin gaan dit, teenoor die Gnostici, nie om skeiding nie, maar wel, anti-modalities, om die onderskeiding van Persone, nie van substansie nie. Die bekende “una substantia, tres personae”-formule kom van Tertullianus, wat as die grondlegger van die Westerse triniteitsleer beskou kan word. Anders as in die latere ontwikkelinge binne die Westerse tradisie, is die goddelike monargia vir hom nie in die een Goddelike Wese nie, maar in die Vader gefundeer. Nie die Gees, soos by Augustinus nie, maar die Vader is vir Tertullianus die band van eenheid in die triniteit.³⁸⁵

Soos Irenaeus in die Weste, was Origenes een van die belangrikste kampvegters teen die Gnosis in die Ooste. Hoewel hy die emanasie-gedagte vanweë die materialistiese duiding daarvan verwerp, gaan hy formeel dieselfde as die Gnosis te werk deur die hele werklikheid van God, wat hy platonies as eenheid en enigheid (*monas* en *henas*) verstaan, af te lei. Hierdie “uitgang” van die veelheid uit die transendente eenheid is egter nie ‘n noodwendige gebeure nie. Hierin verskil Origenes van die Gnosis. Die skepping is Gods vrye daad, die “gevolg” van ‘n goddelike wilsbesluit. So is ook die

³⁸³ Adversus Praxean II,4; vgl. a.w., 310.

³⁸⁴ *ibid.*

³⁸⁵ a.w., 311.

ewige “voortkoms” van die Seun uit die Vader as die gevolg van die liefde te verstaan. Hiermee weerspreek Origenes die naturalistiese skeppingsopvatting van die Gnosis en vervang dit met ‘n voluntaristiese, “geschiedlike” beskouing. In die gedagte van die “ewige verwekking” van die Seun, het Origenes die gedagte van ‘n ewig-bestanende drieheid in God vir die eerste maal gevestig.³⁸⁶

Ten spyte hiervan, is die Seun vir Origenes steeds ondergeskik aan die Vader,³⁸⁷ en die Gees aan die Seun. Soos by Tertullianus, is daar ook by Origenes subordinasianistiese reste aan te merk wat veroorsaak dat die eenheid van God nie tot sy reg kom nie.

Juis omdat God ondeelbaar een is, kan die Seun en die Gees nie ‘n tweede en ‘n derde godheid wees nie.³⁸⁸ As die een onsigbare Goddelike wese net deur die bemiddeling van ‘n veelheid ondergeskikte “tussenfigure” ontmoetbaar is, soos die subordinasianisme suggereer, is die uiteindelijke konsekwensie politeïsme.

Dit is teen dié (latente) politeïsme dat die Monargianiste heftig beswaar sou maak.. Met Monargianisme word die tweede rigting aangedui waarlangs daar gepoog is om die eenheidsvraag te beantwoord. Histories gesproke was daar twee monargianistiese strominge; dinamistiese Monargianisme,³⁸⁹ ook genoem Adopsianisme, wat eintlik ‘n christologiese visie verteenwoordig het, en modalistiese Monargianisme, ook genoem Sabellianisme, wat die meer invloedryke beweging was.³⁹⁰

Die Modaliste gaan uit van die monargia van God, en beklemtoon deurgaans die betekenis van die Ou Testamentiese Monoteïsme. Hiervolgens is daar is maar een God, wat as Vader, Seun en Gees onder verskillende benaminge (*onomasiai*) en verskyningsgestaltes (*prosopa*), nie as onderskeie persone in God, bekend word. Van ‘n immanente triniteit is daar nie sprake nie, hoogstens van ‘n openbaringstriniteit

³⁸⁶ W Pannenberg, *Systematische Theologie Bd I*, 299.

³⁸⁷ Origenes praat van die Seun by geleentheid as *deuteros theos*. De principiis I,2,13. Vgl. GJC, 225.

³⁸⁸ a.w., 357.

³⁸⁹ Onder die dinamistiese monargianiste tel Theodotos die Leerlooier en Paulus van Samosata. Noëtus, Praxeas en veral Sabellius word as Modaliste gereken. K Heussi, a.w., 70.

³⁹⁰ H Vorgrimmler, a.w., 92.

waarin die trinitariese benaminge aanduiding is van die temporele opeenvolging van verganklike verskyningsmodi.³⁹¹ Die *monas* agter die maskers is onkenbaar en onuitspreekbaar en daarom ook onmededeelbaar.³⁹² Hierdie eenheidsdenke is net “begripsmatig” steekhoudend; inhoudelik is dit nie-trinitariese Monoteïsme³⁹³ wat nie aan die werklikheid van die openbaring en die heil reg kan laat geskied nie.

In antwoord op die vraag hoe die eenheid van God verstaan moet word sonder om die onderskeiding in God te verontagsaam, en die onderskeiding verstaan moet word sonder om die eenheid op te hef, moes die kerk ‘n derde weg, tussen subordinasianisme en modalisme vind.

Die antwoord van die konsilie van Nicea (325), opgeneem en uitgebrei deur die konsilie van Konstantinopel (381), was so ‘n poging. Met die belydenisuitspraak dat die Seun *homoousios* met die Vader is, is die radikale subordinasianisme van Arius as hereties verklaar. Die begrip *homoousios* was egter nie sonder probleme nie. As leenwoord uit die Gnostiek wat vroeër by ‘n sinode van Antiochië (269) veroordeel is, was die term verdag. Daarby was dit oop vir meerdere interpretasie. Dit kon of “wesensgelyk” beteken, wat triteïsties misverstaan kan word, of “wesenseen”, wat modalisties misverstaan kan word. Dat “wesenseen” bedoel is, moes uit die samehang van die belydenis, eerder as uit die woord afgelei word.

Nicea bely een God, die Vader, wat wesensmatig net een en enig kan wees. Uit die *ousia* en *hypostasis* van die Vader kom die Seun “voort” wat wesensmatig dieselfde enige en ondeelbare goddelikheid besit. Hierdie duiding van die term *homoousios* het die implikasie dat Nicea nie (essensialisties) van die een Wese van God en dan daaropvolgend trinitaries van die Vader, Seun en Gees praat nie, maar van die Vader uitgaan. Kasper praat van ‘n genetiese opvatting van die Godheid, wat uit die Vader ontspring en “oorvloei” in die Seun en die Gees. Terwyl Nicea die wesenseenheid beklemtoon, ontbreek die begrippe-apparaat om tegelyk die onderskeid van persone toereikend uit te druk. Hierdie saak sou uitgeklaar word in die tyd tussen die twee

³⁹¹ a.w., 93.

³⁹² J Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 151.

³⁹³ W Pannenberg, a.w., 321.

konsilies . Die Semi-Ariane se voorstel om die modalisties-klinkende *homoousios* na *homoiousios* (“wesensgelyk”) te verander is nie aanvaar nie, omdat dit die deur vir subordinasie sou oopmaak. By die sinode van Alexandrië (362) is ‘n kompromisvoorstel van Athanasius aanvaar dat daar onderskeid gemaak word tussen *ousia* en *hypostasis*, begrippe wat by Nicea nog as sinonieme gebruik is. Noukeuriger onderskeiding van die trinitariese grondbegrippe was in die lig hiervan noodsaaklik. Die Kappadosiese vaders sou in die verband ‘n belangrike rol speel.³⁹⁴ In hierdie proses van presisering is begrippe teen hulle algemene gebruiksbetekenis in, as tegniese terme geyk.

Die konsilie van Konstantinopel (381) het die uitdrukking *mia ousia, treis hypostaseis* as trinitariese formule aanvaar. Dit is deur die Roomse sinode van 382 aanvaar maar in Latyn as *una substantia, tres personae* vertaal. Die Griekse en Latynse begrippe is egter semanties en semioties (emotief) nie ekwivalente nie. *Hypostasis* en *substantia* “beteken” ongeveer dieselfde, maar om van drie *substantiae* te praat, was vir die Westerse verstaan te na aan triteïsme. Aan die ander kant is *prosopon* die Griekse ekwivalent van *persona*. Om van drie *prosopa* te praat was egter vir die Griekse opvatting oop vir modalistiese misverstaan en dus onaanvaarbaar. Nóg die triteïstiese nóg die modalistiese “bedreiging” is by Konstantinopel (381) finaal afgeweer. Wat betref beide trinitariese formulerings (Grieks en Latyn), kon daar eers met die vyfde algemene konsilie (Konstantinopel, 553) eenstemmigheid bereik word.

In die semantiese verskille het dieperliggende teologiese verskille skuilgegaan. Die Westerse formulering het ‘n subtiele verskuiwing van ‘n personale na ‘n essensialistiese benadering duidelik laat word waardeur die meer statiese wesens-denke die dinamiek van ‘n heilshistoriese perspektief “verduister” het. Dit het tot gevolg gehad dat die immanente triniteitsleer verselfstandig is en heilsekonomies al meer aan invloed uitgeboet het.³⁹⁵ Hierdie verskuiwing van aksent het ook in die liturgiese doksologieë

³⁹⁴ Basilius beskou *ousia* as aanduiding van die onbepaald algemene, *hypostasis* as die konkreet-individuele verwerkliking daarvan. Hierdie verwerkliking kom tot stand deur ‘n kompleks van *idiomata*, wat nie as *accidentia* nie, maar as *constitutiva* verstaan word. In hierdie onderskeiding volg Basilius die Stoïsinse filosofie. Vgl. GJC, 315.

³⁹⁵ a.w., 316. Kasper beskou hierdie ontwikkeling in ‘n negatiewe lig en sien die uitdaging vir ‘n triniteitsleer in die herwinning van die personale en heilshistoriese

neerslag gevind. Naas die heilsekonomiese doksologie (verheerliking van die Vader in die Gees deur die Seun) tree daar nou ook die doksologie van die Een Wese van God na vore (“Eer aan die Vader en die Seun en die Heilige Gees”).

Die “verwydering” tussen immanente en ekonomiese triniteitsbeskouings was nie beperk tot die essensialisties-georiënteerde benadering nie,³⁹⁶ dit het ook in die meer personalistiese tradisie voorgekom, weliswaar om ander redes. Binne die denkklimaat van die apofatiese teologie met die klem op die onbegryplikheid van God, is God-in-Sigself onuitspreekbaar. Wat van God kenbaar en ervaarbaar is, is net die uitstraling van die goddelike “energeia”, nie God self nie. Uit die heilsekonomie kan daar daarom geen afleiding oor die trinitariese wese van God gemaak word nie. Ook hier het die triniteit heilsekonomies funksieloos geraak.

Nicea en Konstantinopel het die “basisteorie” van die kerklike triniteitsleer verskaf en daarin tegelyk die kernvrae uitgelig wat telkens weer binne verskillende ontwerpe aan die orde sou kom : die verhouding tussen immanente en openbaringstriniteit, die problematiek van die persoonsbegrip en die vraag na eenheid en intertrinitariese onderskeiding.

4.2 ONTVOUING VAN DIE TRINITEITSLEER.

4.2.1 Die Triniteit as geloofsgeheimenis.

Die Triniteit is ‘n misterie *stricte dictum*, nie die laaste woord aan die grense van ons kenmoontlikhede nie, maar die eerste woord van ons (deur God geskenkte) geloofsverstaan. Misterie as verborgenheid beteken egter nie “onkenbaarheid” nie,

dimensies om sodoende weer die belang van die soteriologiese motief in die triniteitsteologie na vore te bring. Vgl. GJC, 321.

³⁹⁶ Die essensialistiese triniteitsbeskouing word gewoonlik met die Westerse tradisie geassosieer, terwyl denke vanuit die heilsekonomie met die Griekse tradisie verbind word. Daar was wel Westerse teoloë wat ‘n meer personalistiese benadering gehuldig (Hilarius van Poitiers, Wilhelm van St. Thierry, Richard van St. Victor, Alexander van Hales en Bonaventura) en Griekse teoloë wat meer essensialisties gedink het (Athanasius en Johannes Damascenus) Vgl. GJC, 363.

en staan nie teenoor openbaring nie.³⁹⁷ God openbaar Sy verborgenheid, laat Sy teenwoordigheid as die teenwoordigheid-van-die Verborgene in die wêreld en die geskiedenis geld. Dit is die misterie van die heil.

Dat Kasper nie sonder meer van openbaring praat en ‘n triniteitsleer uit “openbaringsgegewens” konstrueer nie, maar van “misterie” praat, hang saam met ‘n herinterpretasie van wat misterie, respektiewelik openbaring is.

In die herdefinisie van die misterie-begrip, grens Kasper sy verstaan af van die Skolastiese verstaan van misterie as ‘n “satzwahrheit”, ‘n proposisionele waarheid, maar dan van bo-natuurlike oorsprong wat alle menslike insig oorstyg. As “bo-natuurlike” informasie., word dit in terme van die *ratio* gedefinieer en dan negatief as (rasioneel) “onkenbaar” getipeer. Dit verhoed egter nie dat hierdie “bo-natuurlike” informasie neerslag vind in geobjektiveerde “keninhoud”, in ‘n veeltal “waarhede” nie. Is openbaring egter personale kommunikasie, dan is die gevolg van die openbaring nie ‘n aantal misteries nie, dan *is* die openbaring misterie sonder meer, misterie-as-gebeure.

Met hierdie misterie-begrip is daar ook afgrensing teenoor die “neuzeitliche” filosofiese triniteitspekulasie waarin die triniteit as die noodwendige uitkoms van die ontplooiings-geskiedenis van die Absolute Gees verstaan word. Hierdie radikale “logisering” (die “durchschau-wollen der Trinitätslehre”) waarin die personale, die dialogiese, die vryheid en die liefde as “noodwendighede” opgeneem word in die ontvouingsproses van die denke, loop uit op die “historisering” van die Logos self, op ‘n geheimenislose gods-geskiedenis wat teruglei in ‘n mitologie van die geskiedenis. “Der Versuch einer totalen Logik endet in Unlogik, in der Selbstaufhebung der Logik in den Mythos hinein.”³⁹⁸

Die afgrensing aan beide fronte, het dieselfde doel naamlik om die aard van die misterie as *mysterium salutis* (teenoor ‘n *mysterium logicum*) te handhaaf, om die onbegryplikheid van God en die “positiwiteit” van die openbaring vas te hou. Dit beteken twee dinge: dat God nie opgaan in Sy openbaring nie, en dat die mens nie

³⁹⁷ a.w.,.151ev. Vgl. TuK, Offenbarung und Geheimnis,.137.

³⁹⁸ J Ratzinger, Einführung in das Christentum, Kösel, München, 1985, 132.

“ondergaan”, nie verslaaf word deur die openbaring nie.

Kasper lig hierdie twee perspektiewe uit as “implikate” van die korrelasie tussen openbaring en geskiedenis. Enersyds ken ons die drie-enige God net deur middel van die geskiedenis, deur middel van menslike woord en daad, wat as eindige gestaltes die realsimbole van Sy Selfmededeling in die liefde is. As vrye en genadige selfmededeling is hierdie openbaring nie denknoodwendig nie, dit bly die misterie van die liefde. Ook in die heilseconomie word die geheimenis van God nie tersyde gestel nie, maar as geheimenis bekend gemaak. God openbaar Sy verborgenheid, laat Sy teenwoordigheid en werksaamheid as Verborgene duidelik word.

Die keerkant van bogenoemde is dat die mens kragtens sy synstruktuur, sy selftransendensie, nie net aangewese is op die misterie nie, maar self misterie is.³⁹⁹ In die nonspesifieke misterie van menssyn, meld die goddelike misterie Sigself as die vervulling van ons menssyn; die openbaring “spesifiseer” hierdie die veelduidige (menslike) geheimenis as *imago Dei*, as beeld en gelykenis van God se geheimenis en Sy vryheid.⁴⁰⁰ Die mens is dus kragtens sy synstruktuur potensieel oop vir die herkenning van die een goddelike misterie naamlik dat God deur Jesus Christus in die Heilige Gees die heil vir die wêreld is.

Tog sê Kasper, ontvou hierdie een goddelike misterie in drie misteries. Die drie-enige wese van God, die menswording in Jesus Christus en die heil vir die wêreld in die Heilige Gees. In hierdie misteries gaan dit om drie onderskeie wyses waarop die een geheimenis van die Selfmededelende liefde werklikheid is : in God Self, in Jesus Christus, aan alle gelowiges.

Dit is opvallend dat Kasper in die herdefinisie van die misterie-begrip deurgaans klem lê op die *een* misterie, en dan tog weer van drie misteries praat. Hoe moet dit verstaan word ?

Na my oordeel het hierdie verskuiwing te maak met die poging om deur middel van die misterie-begrip, die samehang tussen *De Deo uno* en *De Deo trino* so “natuurlik” as moontlik te teken. Fundamenteel gaan dit om die problematiek van die Natuurlike

³⁹⁹ “...der Mensch (ist) aufgrund der Selbsttranszendenz seines Geistes das Wesen des unaufhebbaren Geheimnisses.” GJC, 328.

⁴⁰⁰ *ibid.*

teologie wat deur Kasper se meersinnige gebruik van die begrip “misterie” eerder gekompliseer as opgehelder word.

Kasper se argumentasiegang en gebruik van die begrip “misterie”, kan aan die hand van drie stellings aangedui word :

1. “God is onbegryplik en bly ook in Sy openbaring onbegryplik”. Hierdie onbegryplikheid noem Kasper ook die geheimenis, die misterie van die triniteit. “Misterie” verwys hier in drieërlei opsig na die ondeurgrondelikheid van (i) die absolute eenheid van God, by die reële onderskeid van Persone, (ii) na die absolute gelykheid van trinitariese persone ten spyte van die feit dat die tweede van die eerste, en die derde van die tweede afhanklik is en (iii) die ewigheid van God se syn as Vader, Seun en Heilige Gees ten spyte van die “wording” wat geïmpliseer word in die generasie van die Seun en die spirasie van die Gees.⁴⁰¹ “Misterie” is hier ‘n inhoudelik-teologiese begrip.

2. “God Self is ontmoetbaar in Sy Selfmededeling, wat “realsymbolisch” bemiddel, nie die vryheid van die mens vernietig nie, maar moontlik maak. Die mens is kragtens sy synstruktuur aangelê op en potensieel oop vir die ontmoeting”. In hierdie verband praat Kasper van die *mens* as misterie. “Misterie” is hier ‘n filosofies-antropologiese term wat dui op onbepaalde selftransendensie. Hierin gaan dit oor die moontlikheid van die openbaring.⁴⁰²

3. “Openbaring as ontmoeting gebeur werklik”. Openbaring as aktuele ontmoeting kan ook “misterie” genoem word en dui dan op die vrye en genadige toewending van God, pneumatologies gesproke op die *inhabitatio*. “Misterie” is hier aanduiding van die teenwoordigheid, van die werklikheid van die heil.

Tussen die Goddelike misterie en die mens as misterie, as *imago Dei*, bestaan ‘n analoë

⁴⁰¹ *ibid.* Kasper spreek, in aansluiting by Rahner, sy voorkeur vir die term “verborgenheid” bo “onbegryplikheid” uit (GJC,163) maar gebruik dan tog die term “onbegryplikheid”.

⁴⁰² Openbaring as “ontmoeting” het fundamenteel twee moontlikheidsvoorwaardes. Enersyds is die trinitariese syn van God (dat Hy van ewigheid af “skenkbaar” is) die transendentiaal-teologiese voorwaarde van die openbaring. Andersyds is die synsstruktuur van die mens moontlikheidsvoorwaarde. Vgl. GJC, 277, 279. Die werklikheid van die openbaring kom egter nie *noodwendig* voort uit die moontlikheid van die openbaring nie, omgekeerd is die moontlikheid pas in die lig van die werklikheid van die heil aan te dui. Dit is immers die punt van kritiek teen die spekulatiewe triniteitsleer van die Idealisme.

band, en kragtens hierdie analogie is ‘n diepere verstaan van die trinitariese geheimenis op driërlei wyse bereikbaar : deur (i) die ontginning van skeppingsmatige analogieë as *vestigia trinitatis*, deur (ii) die uitwys van die samehang van “geloofswaarhede” (die *nexus mysteriorum*) - in die geval van die triniteitsleer beteken dit die vraag na die verhouding tussen die immanente en die heilsekonomiese triniteit, en (iii) deur die uitwys van die samehang tussen die trinitariese geloof en die bestemmingsvervulling van die mens, die eenheid dus van die skeppings- en die verlossingsorde.⁴⁰³

Die eerste toenaderingsweg - die *vestigia*-leer - het ‘n lang geskiedenis. Die bekendste en invloedrykste bydrae in die verband stam van Augustinus, wat die hele elfde boek van “De Trinitate” hieraan wy. Uitgaande van die mens as *imago Dei* en met behulp van intrapersonale ternare (*mens-notitia-amor*, ook *memoria-intellegentia-voluntas*) ontwikkel hy die psigologiese triniteitsleer, wat ‘n deurslaggewende rol in die Westerse triniteitsdenke gespeel het.

Kasper het enigsins reserwes oor die moontlikhede van die *vestigia*-leer. Dit kan as geen bewys of demonstrasie van die triniteit dien nie, want dit veronderstel die triniteitsbelydenis. Dit het hoogstens agterna ‘n funksie as “taalhulp” en illustrasie. In die lig hiervan het Kasper begrip vir die kritiek van Barth op die *vestigia*-leer, al deel hy dit nie ongekwalfiseerd nie,⁴⁰⁴ en merk konkluderend op dat nie die mens nie, maar die God-mens Jesus Christus, die eintlike *vestigium trinitatis* is.⁴⁰⁵

Die tweede toegangsweg, die presisering van die vraag na die verhouding van die immanente en ekonomiese triniteit, is een van die grondvrae van die triniteitsleer, waarin die bovermelde temas (God en die geskiedenis, verborgenheid en openbaring) weer,

⁴⁰³Streng gesproke hang net die *vestigia*-leer met die analogie-leer saam. Die vraag na die verhouding immanente en openbaringstriniteit is ‘n interne, teologiese “sachlogische” vraag. Die “verhouding” trinitariese godsgeloof en menslike bestemmingsvervulling is net vanuit die heil “uit te wys”. *Natura* is pas in die lig van die heil as *creatura* erkenbaar; “skepping” is ‘n geloofsuitspraak

⁴⁰⁴Barth se kritiek vloei voort uit sy verstaan van analogie, wat saamhang met sy opvatting van die openbaring. Die vraag is : kom die openbaring binne die verhouding God en wêreld aan die orde kom, of kom die verhouding God en wêreld teen die agtergrond van die openbaring aan die orde; denke van uit die syn, of denke vanuit die heil. Vgl. GJC, 332; JdC, 22.

⁴⁰⁵GJC, 333.

maar nou binne 'n ander samehang, as die vraag na die verhouding tussen God-in-Sigself en God-vir-ons aan die orde kom.

4.2.2 Immanente en Ekonomiese Triniteit.

Die konsiliebesluit van Konstantinopel was die begin van 'n proses in die nadenke oor die triniteit waarin die immanente en heilshistoriese triniteit toenemend van mekaar verwyder geraak het.⁴⁰⁶ Dit was die regstreekse gevolg van die invloed van die statiese wesensdenke van die Griekse filosofie. Die implikasies van 'n statiese godsbegrip het in die aksent op die onveranderlikheid, die onbegryplikheid en apatie van God neerslag gevind. Hierdie toedrag van sake het die vraag na die verhouding tussen God en die geskiedenis problematies gemaak en 'n aantal vrae opgeroep : is God *Self* teenwoordig in die geskiedenis ? Is die openbaring as betroubare kennis van God *Self* te verstaan ? Het die geskiedenis betekenis vir God se eie lewe ?

Dit staan vas dat die realiteit van die heil en die betroubaarheid van die openbaring vir die vroeë kerk ononderhandelbaar was. In die christologiese leerontwikkeling, wat onlosmaaklik ingewef is in die triniteitsnadenke, was dit telkens die soteriologiese motief wat deurslaggewend was. Ebionitiese, Dosetiese en subordinasianistiese opvattinge is as gevaarlike inkortings van die christelike geloof verwerp omdat dit nie reg kon laat geskied aan die belydenis dat God *Self* in Jesus histories teenwoordig is nie. Hierdie uitsig op God en op Jesus impliseer die eenheid van die heilshistoriese en immanente triniteit. Wat in christologiese opsig duidelik was, kon baie moeiliker in trinitariese opsig verwoord word.⁴⁰⁷

In aansluiting by die tese van Rahner dat die ekonomiese triniteit die immanente triniteit is en omgekeerd, voer Kasper drie argumente aan om hierdie aksioma te begrond te wete die aard van die heil, die inkarnasie van die Logos en die reële inwoning

⁴⁰⁶ a.w., 318.

⁴⁰⁷ Afgesien van die beperkinge van menslike taal, is die redes hiervoor waarskynlik die essensialistiese dieptestruktuur van (veral) die Westerse triniteitsdenke, subordinasianistiese reste in (veral) die Oosterse tradisie en 'n onderontwikkelde (substansgeoriënteerde) pneumatologie.

van die Heilige Gees.⁴⁰⁸

Ten opsigte van die aard van die heil is dit uitgesluit dat iets of iemand anders behalwe God Self die Bron van heil kan wees. As die Christusgebeure nie God se Eie handeling was nie, kan daar nie sprake van heil-van-Godswêe wees nie. Die *mysterium salutis* is die *mysterium trinitatis*, en daarom sou die ekonomiese triniteit geen sin hê as dit nie tegelyk die immanente triniteit sou wees nie. As God Homself in Jesus Christus eskatologies-eenmalig meegedeel het, kan daar nie *agter die deus relevatus* ‘n *deus absconditus* wees nie. Die *deus revelatus* is die *deus absconditus*.

Wat die inkarnasie betref, is dit dogma dat die tweede persoon van die triniteit, die Logos, mens geword het. Die Logos is dus die Subjek, die hypostase is waarin die mensheid van Jesus subsisteer. Dit beteken dat Sy mensheid die realsimbool van die Logos is. In die geval van die hypostatiese unie kan die heilshistoriese sending en die ewige “uitgang” uit die Vader nie toereikend onderskei word nie en is immanente en heilshistoriese triniteit ‘n eenheid. Dieselfde geld ook van die inwoning van die Heilige Gees, wat nie anders as God se genadige Selfmededeling te verstaan is nie, God Self in die tyd en in die mense.

Hoewel Kasper hierdie trinitariese aksioma aanvaar, wys hy daarop dat die identiteit nie in ‘n tautologie mag vergly deur die onderskeid op te hef nie. Dit sou die geval wees as die heilshistoriese triniteit net as ‘n “verskyningsgestalte” van die ewige immanente triniteit beskou word, as daar nie erns gemaak word met die feit dat die tweede trinitariese persoon deur die menswording op ‘n nuwe wyse in die geskiedenis eksisteer nie.⁴⁰⁹ Omgekeerd sou die immanente triniteit in die heilshistoriese verswelg kon word as die inhoudelike identifisering só verstaan word dat die ewige triniteit eers in die geskiedenis en deur die geskiedenis gekonstitueer word. In antwoord op hierdie

⁴⁰⁸ a.w., 333.

⁴⁰⁹ vgl. in die verband Jünger se kritiek op Rahner oor die betekenis van die kruis vir die immanente triniteit. “ Kann die Einheit von “immanenter” und “ökonomischer” Trinität ohne die Dialektik von Gesetz und Evangelium gedacht werden ? Entsteht ohne die Berücksichtigung dessen, dass Christus unter dem Gesetz lebte ..nicht trotz aller “heilsgeschichtlichen” Orientierung eine die Geschichte Jesu Christi um ihr Ärgernis bringende und insofern dann nur noch formale Identifizierung von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität ?” Jünger, Das Verhältnis von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität, in: ders., Entsprechungen, 272.

moontlike misverstande, stel Kasper 'n herformulering van die aksioma voor : “In der heilsgeschiedlichen Selbstmitteilung ist die innertrinitarische Selbstmitteilung in einer neuen Weise in der Welt präsent : unter geschichtlichen Worten, Zeichen und Taten, letztlich in der Gestalt des Menschen, Jesus von Nazaret.”⁴¹⁰ Hiermee wil hy die karakter van die heilshistoriese triniteit as vrye, genadige en kenotiese Selfmededeling handhaaf en daarin die immanente geheimenis van God in Sy Selfopenbaring eerbiedig. Die band tussen die immanente en ekonomiese triniteit moet in die lig hiervan *self* deur vryheid en genade gekenmerk word. Dit beteken dat die band nie staties nie, maar as gebeure, “offenbarungsgeschichtlich”, as perichoretiese identiteit verstaan moet word. Kortom : die perichoretiese identiteit van immanente en heilsekonomiese triniteit moet self trinitaries uitgelê word.

Die fundamentaalteologiese implikasie hiervan is ingrypend en stel ons in staat om die aanvanklik gestelde vraag na die moontlikheid en denkbaarheid van 'n christelike godsleer in “geschichtlicher” perspektief te beantwoord. 'n Godsleer is “geschichtlich” denkbaar as die relasie tussen immanente en ekonomiese triniteit, as beweging, as trinitariese “Ereignis” denkbaar is.⁴¹¹

Kasper werk die hermeneutiese dimensie van die bogenoemde relasie, wat hy “offenbarungsgeschichtlich” noem, nie fundamentaalteologies verder uit nie, maar lig die inhoudelike implikasie vir die ekklesiologie en christelike spiritualiteit in enkele sinne toe.

Die openbaring gebeur nie net in die “medium” van woorde of net in “heilgeschichliche” dade nie, maar in woorde en in dade “die beide auf einander bezogen sind.”⁴¹² Nêrens kom die kommunikatiewe karakter van dade en die handelingskarakter van woorde meer pregnant tot uitdrukking as in die sakramentsviering⁴¹³ nie. Soos die vroeë kerk

⁴¹⁰ GJC, 336.

⁴¹¹ Formulerings soos “Gottes Sein ist im Werden resp. Kommen” (Jüngel), “Wiederholung Gottes” (Barth) wil op eie wyse rekenskap gee van hierdie beweging.

⁴¹² GJC, 337.

⁴¹³ Kasper se Rooms-Katolieke sakramentsbeskouing is hierin duidelik. Protestante kan nie nalaat om die prediking as “woordhandeling” en die tug as “daadwoord” in een asem

geweet het, is die doop (en die eucharistie) die “sitz-im-Leben”, die praxis van die triniteitsleer.⁴¹⁴ Hierdie band tussen triniteit, doksologie en liturgie, moet weer as relasionele gebeure, as relasie-stigting, herontdek word, as outentieke, “geschiedlike” godservaring.⁴¹⁵ Die trinitariese doopbelydenis en die eucharistiese doksologie is die geloofsinterpretasie van die sakramenteel-teenwoordiggestelde trinitariese heilswerklikheid dat God deur Christus in die Gees ons heil is. Omgekeerd is hierdie (sakramentele) werklikheid die bevestiging, die verifikasie van die openbaring as lewende, waarheids-konkretiserende⁴¹⁶ woord. Kasper lig egter nie die verhouding tussen die intertrinitariese eenheid en die eenheid van immanente en heilshistoriese triniteit verder toe nie. Is dit *dieselfde* eenheid? Wat sou die implikasies van ‘n patrosentristiese intertrinitariese eenheidsopvatting wees vir die verhouding tussen immanente en heilsekonomiese triniteit? Is die geskiedenis net die “medium” van die openbaring of het dit op een of ander wyse ontologiese betekenis vir die Syn van God?

Pannenberg het die fundamentealteologiese dimensie van die relasie (immanente - heilsekonomiese triniteit) breër uitgewerk en ‘n antwoord voorgestel wat aandag verdien.⁴¹⁷

As aanloop en inleiding tot die vraagkompleks, dui Pannenberg die redes aan wat

saam te noem nie.

⁴¹⁴ “Als trinitarisches ..Geschehnis ist die Taufe der Ort, an welchem die Kirche in die Trinität und die Trinität in die Kirche übergeht. ..Wenn man Taufe sagt, sagt man Ostern, Trinität und Kirche”. Bruno Forte, a.w., 52.

⁴¹⁵ Sakramente is geïnstitusioneerde Godservaringe (Jüngel); die ervaring van nuwe syn (doop) as kommuniale syn (Nagmaal). Kasper wys op die dialektiese struktuur van die ervaring: dit is die *korrelasie* van objektiewe “wedervaring” en subjektiewe beleving, die eenheid van aangesprokene deur die werklikheid en die interpretasie daarvan in woorde, beelde, simbole en begrippe. Hierdie korrelasie is net “geschiedlik” moontlik. GJC, 111.

⁴¹⁶ “Gottes Wahrheit ist konkret; sie tritt nicht als das Absolute und Allgemeine, immer und überall Gleiche, sondern in befreiender Klarheit und gezielter Deutlichkeit hervor. Der Geist der Wahrheit verändert die Welt des Pseudos.” Hans- Joachim Krauss, Reich Gottes: Reich der Freiheit, 339.

⁴¹⁷ W Pannenberg, a.w., 361,362.

sedert Nicea en Konstantinopel daartoe aanleiding gegee het dat die immanente triniteit teenoor die heilsekonomie verselfstandig het. Terugskouend is dit duidelik dat die teenoorstelling van die ewige triniteit en alle historiese verandering, 'n vereensydiging van die triniteitsteologie was met die kwalike gevolg dat die triniteitsnadenke ook van die Bybelse basis losgeraak het, sodat hersiening in hierdie verband noodsaaklik is. Hierdie opgawe is aansienlik ingewikkelder as wat die teologie tot nou toe besef het. Pannenberg verwoord dit so: "Immanente und ökonomische Trinität als Einheit zu denken, setzt die Entwicklung eines Gottesgedankens voraus, welcher nicht nur das Jenseits des göttlichen Wesens und seine Gegenwart in der Welt, sondern *auch* die ewige Selbstidentität Gottes und die Strittigkeit seiner Wahrheit im Prozess der Geschichte, sowie die Entscheidung über seine Wahrheit durch die Vollendung der Geschichte in der Einheit eines einzigen Gedankens zu umgreifen vermag. *Zugleich* muss die Einheit der drei Personen in dem einen Gott auf neue Weise zum Ausdruck gebracht werden. Die Frage der Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Einheit des göttlichen Wesens und die Frage der Einheit der so gedachten immanenten Trinität mit der ökonomischen Trinität hängen *miteinander eng zusammen*: Die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen muss *zugleich* den Grund des Unterschiedes und der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität in sich enthalten."⁴¹⁸ Die vraag is kompleks. Dit gaan nie om die samevoeging van "relasies", die een ná die ander nie, maar om gelyke en gelyktydige relasies, die een in die ander.⁴¹⁹ Die vraag is hoe hierdie ondeurgrondelike geheimenis binne die grense van die taal ter sprake kan kom in die lig van die "spraakprobleem" wat inherent aan die narratief is, naamlik dat gelyktydigheid nie anders as subsekwent verwoord kan word nie. Die eenheid van die immanente en heilshistoriese triniteit (as eenheidsrelasie van relasies) moet subsekwent, maar nie subordinerend nie, gelyktydigheid as gebeure "verhaal" sonder dat dit vergly in skyngelyktydigheid, in modalisme. Pannenberg wys daarop dat nóg die tese van 'n "wisselwerking" tussen wesens- en openbaringstriniteit (Moltmann), nóg die enigheid

⁴¹⁸ *ibid.* My kursiverings.

⁴¹⁹ Dit gaan om die uitdrukking van die integrasie (perichorese) van gelyke en gelyktydige relasies.

van die drie Persone in wedersydse perichorese, hierdie eenheidsgrond bedink. Die perichorese-leer gaan uit van die drie Persone, wie se eenheid in die perichorese *gemanifesteer*, nie *begron*d word nie. In die tradisionele triniteitsleer is die eenheid nie vanuit die perichorese begron

nie, maar in die “herkoms” vanuit die Persoon van die Vader of in die Selfontvouing van die Goddelike Selfbewussyn.⁴²⁰ Beide weë is tans nie meer begaanbaar nie. Die eerste lei tot Subordinasianisme, die tweede tot Modalisme.⁴²¹ Dit is ietwat verwarrend as Pannenberg “wechselwirkung” (Moltmann se beskrywing van die verhouding Wese en openbaring) en perichorese as aanduiding van die intertrinitariese wesenswyse direk na mekaar gebruik.⁴²² Die eenheid van God se Wese en die eenheid van Sy handeling is *dieselfde* eenheid. Daar is immers nie sprake van twee triniteite, twee “eenhede” nie, nie “een” en ‘n “ander” nie, maar *dieselfde* eenheid, anders.

Die vraag na die verhouding van immanente en heilshistoriese triniteit, is die vraag na die verhouding tussen die Wese van God en die handeling van God (ad extra); duideliker geformuleer, die vraag na die verhouding van die *wesenseenheid* (“credo in unum Deum”) en die *handelings*eenheid (“opera ad extra sunt indivisa”) van God. Nou lui die trinitariese “grondaksioma” dat hierdie twee “eenhede” ident is, een is, maar nie in ‘n toutologiese sin van $A=A$ nie.⁴²³ Dit is identiteit in differens. Wat is die

⁴²⁰ In die lig van hierdie opmerking is dit interessant dat Moltmann ten spyte van die klem op die perichoretiese eenheid, tog onderskeid maak tussen “konstitutionsebene” en “relationsebene”. Eenheid word in eersgenoemde “begron

nie” in die herkoms vanuit die Vader, en hier geld die *ordo personarum*. Op “relationsebene” is al drie Persone volkome gelyk. Moltmann het ‘n probleem met die verhouding van die eenheidsbegrippe. Hy praat van “einheit”, “einigkeit” en “gemeinsamkeit” (Trinität und Reich Gottes, 194.) Wat is die verhouding tussen “gemeinsamkeit” “einheit” en “einigkeit”? Is in “gemeinsamkeit” nie triteïstiese ondertone aanwesig nie? (Vgl. R Radlbeck, Personbegriff, 95.) Pannenberg probeer nie wesenseenheid en handelings-eenheid “versoen” nie. Handelingseenheid is uiteindelik wesenseenheid, trinitariese monargie, wat nie verder begron

dbaar is nie. Die gevaar van ‘n aktualistiese wesensbegrip as sou die geskiedenis konstitütiewe betekenis vir die *wording* van die Wese van God hê soos in die Prosesteologie, is dan daar.

⁴²¹ W Pannenberg, a.w., 361.

⁴²² *ibid.*

⁴²³ GJC, 336.

onderskeid ? Wesenseenheid is die “geschichtlike” eenheid van die ewige trinitariese Selfonderskeiding. Hierin gaan dit nie om die trinitariese drieheid uit die een Goddelike wese af te lei nie, maar om die *geopenbaarde* eenheid van die wedersydse verhouding van Vader, Seun en Gees, te bedink. Dit verg ‘n wesensbegrip waaraan die kategorie relasie nie uiterlik is nie,⁴²⁴ en kom tot openbaring in die trinitariese monargie.⁴²⁵

Handelingseenheid is die “geschichtlike gebeurtenis” van God se ewige “Selbstidentität” waarin Hy tegelyk transendent, sowel as in die proses van die heilsgeskiedenis, as teenwoordig gedink kan word, op so ‘n wyse dat die gebeure van die geskiedenis werklik betekenis het vir die identiteit van Sy ewige Wese.⁴²⁶ Hierdie relasionele⁴²⁷ “gebeure”, hierdie handelingseenheid, kom as trinitariese Selfverwerkliking tot openbaring.

Dit is van kritiese belang om op die beklemtoning van Pannenberg te let dat handelingseenheid **nie** die wesenseenheid begrond nie, maar dit veronderstel. Dit sluit egter nie uit dat die handelingseenheid die wesenseenheid “intrinsiek” bepaal nie. Dit gebeur wel in die bevestiging van die (ewig-geldende, nie-wordende) Selfidentiteit van God aan die einde van die geskiedenis. Die Godheid van God, en dus ook die eenheid van God, is, los van die universele geskiedenis, die voltooide geskiedenis, nie uit te spreek as Sy Selfidentiteit wat reeds van alle ewigheid af “is” nie.

Die eenheid van immanente en heilsekonomiese triniteit, is handelingseenheid, ‘n “gebeure” wat Pannenberg “Selbstverwirklichung Gottes im Geschehen seiner Offenbarung” noem.⁴²⁸ Die begrip “selfverwerkliking” (*causa sui*) het ‘n lang

⁴²⁴ W Pannenberg, a.w., 363.

⁴²⁵ vgl. J Moltmann, Einführung : Einige Fragen der Trinitätslehre heute, in: ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes, Chr. Kaiser, München, 1991, 21.

⁴²⁶ W Pannenberg, a.w., 362.

⁴²⁷ “Wenn der Begriff des Wesens als solcher schon relational bestimmt ist, lässt er sich enger mit den Beziehungen zwischen den drei Personen verknüpfen als das bisher möglich zu sein schien. Andererseits schließt die relationale Struktur des Wesensbegriffs aber auch die Beziehungen Gottes zur Welt ein. Diese Beziehungen sind schon trinitätstheologisch durch den Grundsatz der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität in die Gotteslehre einbezogen worden.” a.w., 398.

⁴²⁸ a.w., 423; ders., Systematische Theologie Bd II, 437.

geskiedenis as godsprekikaat. As klassieke filosofies-teologiese term wat eerste deur Plotinos, daarna ook deur Spinoza en Hegel gebruik is, dui dit op die onderskeidend besondere van die Absolute. By Hegel is die term “causa sui” die formule van die ontologiese godsbewys. Die Absolute is as selfdenkende Gees, die oorsaak van die eie Dasein. Logies gesproke is dit kontradiktories. Dit plaas die handeling van ‘n subjek voor die bestaan van die subjek. Dit maak egter nie die teologiese gebruik van die term onmoontlik nie. As die subjek en die resultaat identies is, kan dit selfidentiteit, selfrelasie as gebeure aandui, wat inhou dat die subjek nooit word wat hy nie altyd was nie.⁴²⁹ In hierdie sin kan “selfverwerkliking” nie met betrekking tot mense gebruik word nie en is dit duidelik ‘n godsprekikaat. In die nuwere teologie gebruik Hermann Schell (1889) die term “causa sui” as aanduiding van die intertrinitariese voortgang van die Seun en die Gees uit die persoon van die Vader.⁴³⁰

Die teologiese “betekenisvoorwaardes” vir die gebruik van die term, naamlik dat die subjek en die resultaat identies moet wees, laat nie toe dat “causa sui” as wesensbeskrywing vir die eenheid van God se Ewige intertrinitariese bestaan gebruik kan word nie. In die intertrinitariese Selfonderskeiding van God, “verwek” die Vader in die Seun nie Homself nie, maar ‘n Ander. Daar die Vader nooit sonder die Seun is nie, kan die Idealistiese opvatting van “Selfontvouing” nie gebruik word sonder om potensialiteit en wording in te sluit nie.⁴³¹ *Causa sui* is wel bruikbaar as beskrywing van die verhouding tussen God se intertrinitariese Lewe en Sy heilsekonomiese handeling, wat nie ‘n “addendum” by die Godheid van God is nie, maar Sy teenwoordigheid in die wêreld uitdruk. “... hier ist jene Gleichheit von Subjekt und Resultat gegeben, die der Begriff zu denken fordert.”⁴³² Selfverwerkliking van God in Sy openbaring-as-gebeure, bring dan dieselfde onder woorde as wat Karl Barth met “Wiederholung Gottes”

⁴²⁹“ Das Selbst, das verwirklicht werden soll, also Resultat der Selbstverwirklichung sein wird, ist zugleich als Subjekt dieses Aktes zu denken und muss darum als schon an Seinem Anfang wirklich gedacht werden.” W Pannenberg, Systematische Theologie Bd II, 437.

⁴³⁰ *ibid.* Vgl. GJC, 192.

⁴³¹ W Pannenberg, Systematische Theologie Bd I, 423.

⁴³² *ibid.*

bedoel, maar sonder die na-liggende assosiasie van ‘n “abbild”- verhouding.⁴³³ Ongeag of “selfverwerkliking” of “selfherhaling” gebruik word, dit gaan om handelingseenheid as trinitariese gebeure waarin immanente en heilshistoriese triniteit ‘n eenheid is, eenheid wat tussen die uiterstes van statiese syn en wording verwoord moet word.⁴³⁴ Dit is een en dieselfde goddelike werklikheid wat in die ewige gemeenskap van die triniteit en in “hulle” heilshistoriese handeling in die wêreld ter sprake is. Die gedagte van “causa sui” moet in die lig hiervan aangepas word sodat nie ‘n “enkelvoudige” subjek die oorsprong en die resultaat van hierdie gebeure is nie, maar die drie-enige subjektiwiteit van Vader Seun en Heilige Gees.⁴³⁵

Die trinitariese persone gaan enersyds hul heilshistoriese handeling vooraf, andersyds is hul “Gottheit ... auch Resultat dieses Prozesses ..”.⁴³⁶ Pannenberg kwalifiseer die voorafgaande uitspraak egter deur te sê dat die handeling van die trinitariese persone nie onmiddelik op hulleself gerig is nie, maar op die ander, met ander woorde, intertrinitaries kan daar nie van “resultaat” sprake wees nie. Verstaan ons Pannenberg reg, sê hy dat die *godheid* van God konkreet is in die wedersydse “hingabe”.

⁴³³ Jüngel beskryf dieselfde “toedrag” - nie met substantiewe nie, maar in ‘n volsin: “Gott entspricht Sich, mit uns.”

⁴³⁴ Jüngel se uitspraak “Gottes Sein ist im Werden” is vir misverstand vatbaar. Hy moet kwalifiseer dat daar nie sprake is van ‘n “wordende God” nie, maar dat “werden” die ontologiese lokaliteit van God se Syn aandui. Vgl. E Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, J C B Mohr, Tübingen, 3. Auflage, 1976, vii.

⁴³⁵ W Pannenberg, *Systematische Theologie Bd II*, 438.

⁴³⁶ *ibid.* Hierdie formulering is problematies en kan beswaarlik anders as “wording” verstaan word. Dit is een ding om te sê dat die Godheid van die triniteit die resultaat van die heilsekonomiese handeling is, ‘n ander ding om te sê dat die heilsekonomiese handeling die *bevestiging* van die Selfidentiteit van God is. In Bd I, 423 formuleer Pannenberg anders : “Hier (d.i. in die proses van selfverwerkliking) ist in der Tat die Gleichheit von Ausgangspunkt und Resultat gegeben, die die Formel (d.i. “causa sui”) erfordert, im Gegensatz auch zur pantheistischen Deutung des idealistischen Gedankens einer Selbstentfaltung des Absoluten im Weltprozess, wonach Gott erst durch den Weltprozess zur Vollendung seiner selbst käme. Und dennoch ist der trinitarische Gott schon vor seiner Beziehung zur Welt in sich selber vollendet, wie es wiederum Voraussetzung des Gedankes der *causa sui* ist. In der Anwendung auf das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität bringt der Gedanke darum gerade keine Theogonie sondern die innere Dynamik der Selbstidentität des trinitarischen Gottes in seinem Verhältnis zur Schöpfung zum Ausdruck.”

Selfidentiteit is trinitariese Selfonderskeiding. Selfverwerkliking is die verifikasie van die Selfidentiteit, van die godheid *van God*, nie die konstituering daarvan nie.

In die voorafgaande bespreking van die begrip “selfverwerkliking” is gewys op die paradokskarakter van die term. Dit is waar van meer teologiese grondbegrippe. Enersyds is dit aanduiding van ons verleentheid en uitdrukking van ons “taalnoed” en armoede om enigsins toereikend te probeer praat oor wat buite die grense van ons taal, buite die grens van ons wêreld lê. In die geskiedenis (“ereignis”) van die openbaring, kom God binne die grense van ons wêreld en binne die grense van die taal, sonder om deur definisies van Sy vryheid ontnem te word. Binne die grense van die taal is Hy die Bron van menslike vryheid tot die woord, vryheid as geloofstaal, teen die onmag in. Geloofstaal, ook in die modus van teologiese begripsvorming, is daarom tegelyk uitdrukking van onmag en vryheid wat in ‘n “taalgeskiedenis” met vele samehangende fasette neerslag gevind het : in die semantiese yking van begrippe tot tegniese terme,⁴³⁷ dikwels teen hulle filosofiese en alledaagse gebruik in, in die ontginning van spreekmoontlikhede op die basis van die analogie en deur die metaforiese verruiming van die taal.

Spesifiek die triniteitsleer het ‘n uitsonderlike en gekompliseerde “taalgeskiedenis”. In die vraag na die verhouding van die immanente en heilsekonomiese triniteit, is die probleem van relasionaliteit en gelyktydigheid as fundamentealteologiese en hermeneutiese probleem, as “spraakprobleem” uitgewys. In die lig hiervan is die “taalgeskiedenis” van die triniteitsleer na te gaan in die ondersoek na die klassieke trinitariese grondbegrippe.

4.2.3 Taal en Triniteit: Klassieke Trinitariese Grondbegrippe.

Perspektiwiteit en subsekwensie is eie aan die aard van menslike taalgebruik, ook aan teologiese taalgebruik. Waar jy “staan” is bepalend vir wat jy sien en hoe jy daarvoor praat. As die teologie daarby die ondeurgrondelike Geheimenis van die wêreld ter sprake bring, is die saak- en spraakprobleem in een onontwykbaar daar. Die vraag is enersyds hoe *God* ter sprake kom, maar ook andersyds hoe *God ter sprake* kom. Om

⁴³⁷ Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* Bd III, 536.

synskategorieë as deel van die geskape syn, al waaroor ons beskik, vir die toereikende beskrywing van die interne relasies van die Ongeskape Syn te gebruik, is uiteraard die menslik-onmoontlike. Die motivering om in die lig hiervan nogtans te praat, kan nie ontspring aan die inherente moontlikhede van die taal nie. Dit kom⁴³⁸ van elders, as provokasie van Godsweë, wat in Sy koms na ons ook “aankom” binne die grense van ons taal. In die lig van hierdie provokasie, is ons spreke oor God, is teologie net as antwoord, in die modus van die homologie moontlik.

Ons het reeds daarop gewys dat die vroeg-christelike trinitariese belydenis en die formulering van die *regula fidei* wat hieruit voortgevloeit het, die historiese oorsprong van die teologie was. Die kernwoordeskat vir die kritiese geloofsverantwoording, *ousia* (resp. *substantia*) en *hypostasis* (resp. *persona*) was dus van meet af homologies gestempel. Die “hulpwoordeskat” wat gebruik is om die uitdrukkings te presiseer, het egter daartoe meegewerk dat die teologiese nadenke toenemend van die homologiese situasie, die ervaring en die Bybelse spreekwyse verwyder geraak het. Kasper beklemtoon dat hierdie “situering” herwin moet word.⁴³⁹ Dit hou in dat die heilsekonomiese begrip *missio* die uitgangspunt en grondkategorie van die triniteitsleer moet wees. Anders as die Skolastiek, wat die synsorde volg en met die intertrinitariese *processio* begin, volg Kasper die kenorde, wat beteken dat die twee implisiete momente van die *missio*, die moontlikheidsvoorwaarde en doel, in vergelyking met die Skolastiek in omgekeerde volgorde onder oog kom. Die *missio* het die teenwoordigstelling van die Seun en die Gees in die wêreld en in die geskiedenis ten doel as die teenwoordigheid van die alomteenwoordige God Self, maar nou op nuwe en personale wyse. Dit veronderstel die Seun se ewige afhanklikheid van die Vader, en die Gees se ewige afhanklikheid van die Vader en die Seun.⁴⁴⁰ Die *missio* veronderstel die *processio* van

⁴³⁸ “ Bringt ..nicht erst das Denken Gott zum Reden, sondern ist es von ihm schon immer angesprochen, dann kann es sein Angespochensein nur in einem Gottesgedanken explizieren, der Gott auch materialiter als den *von sich aus Redenden* denkt.” E Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, J C B Mohr, Tübingen, 4. Auflage, 1982, 211.

⁴³⁹ GJC, 338.

⁴⁴⁰ Kasper se formulering gee die Westerse tradisie se verstaan weer en weerspieel sy opvatting van ‘n implisiete Christologie en veronderstel ook die *filioque*. Die vraag is

die Seun en die Gees uit die Vader as ewige intertrinitariese gebeure, as *processio immanens*, wat enige gedagte van subsekwensie uitsluit.⁴⁴¹

Hierdie intertrinitariese *processiones* begrond vier intertrinitariese relasies : die verhouding van die Vader tot die Seun as aktiewe verwekking (*generare*) of Vaderskap, die verhouding van die Seun tot die Vader as passiewe verwekking (*generari*) of Seunskap, die verhouding van die Vader en die Seun tot die Gees as aktiewe ademing (*spirare*), en die verhouding van die Gees tot die Vader en die Seun as passiewe ademing (*spirari*). Van hierdie vier relasies is drie reël verskillend van mekaar; Vaderskap, Seunskap en die passiewe ademing. (Die aktiewe ademing (*spirare*) val met die Vader- en Seunskap saam) Hierdie drie relasies is die een *substantia* van God, nie saamgetel nie, maar samevallend. Om duidelik te maak dat dit nie oor drie substansie gaan nie, noem Thomas dit subsistente relasies, drie relasies waarin die Syn van God subsisteer.⁴⁴² Hierdie drie subsistente relasies noem die tradisionele triniteitsleer “persone”, die “Urbild und Urgrund des dialogalen und relationalen Zueinanders und Miteinanders von Vater, Sohn und Geist in der Heilsgeschichte.”⁴⁴³

Pannenberg wys daarop dat die tradisionele triniteitsleer die onderlinge verhouding van die intertrinitariese relasies net as oorsprongsrelasies ter sprake bring.⁴⁴⁴ Dit het ‘n inkorting tot gevolg wat meebring dat die Gees net in passiewe terme beskryf word. Die personaliteit van die Gees kan binne so ‘n verstaansraamwerk nog vermeld, maar nie toereikend verreken word nie.⁴⁴⁵ Juis Kasper se klem op die personaliteit en vryheid van die Gees, op die feit dat die Gees nie net Gawe is nie, maar ook Gewer, plaas die

of die formulering reg laat geskied aan die ascensus-christologie, wat juis vanuit ‘n heilsekonomiese uitgangspunt baie gewig behoort te dra. Vgl. W Pannenberg, Systematische Theologie Bd I, 345.

⁴⁴¹ Die skerp onderskeiding tussen *missio* en *processio* mag “sprachlogisch” klop, ‘n Eksegetiese basis daarvoor ontbreek egter. Vgl. Pannenberg, a.w., 332.

⁴⁴² “Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.”

⁴⁴³ GJC, 340.

⁴⁴⁴ a.w., 348.

⁴⁴⁵ vgl. J Moltmann, Der Geist des Lebens, 281.

tradisionele beskouing implisiet onder druk.⁴⁴⁶ By die behandeling van die goddelike eenheid as Selfidentiteit in Selfonderskeiding, sal dié aksent op die personaliteit van die Gees weer ter sprake kom.⁴⁴⁷

Nou is dit van belang om enersyds te let op die insig dat persoon en relasie binne trinitariese verband saamval, andersyds dat God se een Wese die drie relasies “is”. Hierdie relasies is ‘n eenheid, maar ook reëel-onderskeie van mekaar. Die intertrinitariese onderskeiding slaan dus nie op die een goddelike Wese nie, maar op die intertrinitariese relasies. Hierdie onderskeidings moet nie as toegeskryfde onderskeid (*distinctio rationis*) nie, maar as virtuele onderskeid (*distinctio virtualis*) cum fundamento in re verstaan word. Die tradisionele triniteitsleer verwoord op die basis van die oorsprongsverhoudings, hierdie onderskeidings in die formulering van die *proprietas personales* : ten opsigte van die Vader is dit *aggenesia*, paternitas en spiratio, ten opsigte van die Seun, *gennesia*, filiatio en spiratio, en ten opsigte van die Gees, die processio.

Die insig dat personaliteit en relasionaliteit ten nouste saamhang, was dus reeds teenwoordig in die tradisionele triniteitsleer en sou sedertdien in die soeke na ‘n “toepaslike” trinitariese persoonsbegrip, op die voorgrond bly.

Die impak van hierdie soekproses het nie net tot die triniteitsteologie beperk gebly nie, maar vormgewend ingespeel in die geskiedenis van die ontologiese nadenke. Die “neueitlike” sinsverstaan is histories gesproke nie begrypbaar los van die vroeë triniteitsteologiese nadenke nie.⁴⁴⁸ Die buitelyne van hierdie soekproses moet nou aan die hand van die geskiedenis van die persoonsbegrip uitgelig word.

⁴⁴⁶Moltmann wys daarop dat die verheerliking van die Vader en die Seun deur die Gees die personale “Akt” is waardeur die Subjeksyn van die Gees teenoor beide ander trinitariese persone die duidelikste tot uitdrukking kom en dat hierdie doksologiese aktiwiteit as intertrinitariese verhouding “geag” moet word. Vgl. Trinität und Reich Gottes, 140ev.; Pannenberg, a.w., 348, 358.

⁴⁴⁷ Hoofstuk 5.8

⁴⁴⁸ vgl. W Pannenberg; Person und Subjekt, in: ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, 85; ders., Gottesgedanke und Menschliche Freiheit, 114.

4.2.4 Die Trinitariese Persoonsbegrip.

Die term “persona” (*prosopon*) is oorspronklik ‘n teater-term wat “masker” beteken, en in die Westerse teologie eerste deur die Modaliste as trinitariese term benut is. Vir die Griekse teologie was die term, juis vanwee die modalistiese ondertone, verdag. Die Griekse gebruiksekwivalent vir “persona”, *hypostasis*, dui teenoor persona, nie op ‘n verskyningswyse nie, maar op die individuele konkretisering van die algemene (menslike) natuur.⁴⁴⁹ Ten einde as trinitariese term bruikbaar te wees, moes die term “persona” ontologies verdiep word om onuitruilbare eenmaligheid aan te dui.⁴⁵⁰ Dit het in die klassiek geworde persoonsdefinisie van Boethius gebeur : “persona est rationalis naturae individua substantia”. Hiervolgens word die persoon gekenmerk deur intellektualiteit en ondeelbare substansialiteit, deur individualiteit. Hierdie definisie is substansgeoriënteerd, verstaan personaliteit as individualiteit, wat inhou dat relasie as aksidens beskou word, en dus nie enige wesenlike invloed op die selfstand het nie. ‘n Mens sou dit ekstrinsieke relasionaliteit kon noem.

Augustinus sou hierdie substansdenke van Boethius aanvul deur ‘n relasionele persoonsbegrip wat dit moontlik maak om te verwoord dat die drie goddelike persone dieselfde individuele, ondeelbare, goddelike natuur besit, maar op verskillende wyse. Daar die intertrinitariese onderskeid relasioneel van aard is, word die syn van die persoon daardeur bepaal. Ons sou kon praat van intrinsieke relasionaliteit. Volgens hierdie opvatting het die relasie konstitütiewe betekenis vir die persoonsyn, sonder dat die substansiële verstaan van individualiteit daardeur verdring word.⁴⁵¹ Teenoor Boethius se selfstand-en-relasie dus selfstand-in-relasie.

Kasper verwys in die behandeling van die geskiedenis van die persoonsbegrip nie na Augustinus nie, maar stel onmiddelik na Boethius se klassieke definisie, Richard van St Victor se beskrywing van die persoon as “naturae rationalis incommunicabilis existentia” aan die orde. Volgens Kasper se interpretasie is Richard se bedoeling

⁴⁴⁹ J Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 188.

⁴⁵⁰ *ibid.*

⁴⁵¹ *ibid.*

weselik dieselfde as Boethius s'n. "Incommunicabilitas" wil duideliker uitdrukking gee aan wat individualiteit beteken.⁴⁵² Dit val op dat Kasper niks oor die "existentia"-motief in die formulering van Richard sê nie, veral in die lig van die feit dat die motief die verhouding tussen selfstand en relasie op besondere wyse belig. Binne die konteks van Richard se liefdestriniteit, waarin hy die "relatio"-begrip van Augustinus opneem en verdiep, eksisteer elke goddelike persoon in en vanuit die ander. Hier is nie sprake van subsisteer-in-relasie nie, maar van eksisteer, van selfstand in en vanuit die ander.⁴⁵³ By Richard het ons die eerste keer te maak met 'n relasionele persoonsbegrip waarin die persoonsopvatting nie substansialisties gefundeer is nie. Kasper vervolg deur op te merk dat Thomas van Aquino grondliggend dieselfde as Richard bedoel.⁴⁵⁴

In haar ondersoek na die trinitariese persoonsbegrip by Kasper, het Radlbeck aangetoon dat Kasper die verskille tussen die persoonsbegrippe nie toereikend uitlig nie en sintese-moontlikhede aandui waar daar eintlik breuke is.⁴⁵⁵ In die geval van Thomas, wat trinitariese persoonsyn as "relatio subsistens" tipeer, lê die klem nie op "relatio" nie, maar op "subsistens" wat meebring dat Thomas, in lyn met Boethius, in die essensialistiese tradisie staan. Radlbeck haal in die verband Greshake aan: "...während Thomas eindeutig der essentialistischen Schule zuzurechnen sei und bei ihm "trinitätstheologisch die eine essentia divina die verschiedenen relationes subsistentes gleichsam überlagere, gehöre Richard, der das Personsein des Vaters, des Sohnes und des Geistes in ihrer Liebesbeziehung zueinander verankere, der stärker am Denken der Schrift orientierten personalistischen Schule an."⁴⁵⁶ Met die personalistiese interpretasie van Thomas, is dit vir Kasper moontlik om te beweer dat

⁴⁵² GJC, 342.

⁴⁵³ Moltmann, a.w., 190.

⁴⁵⁴ a.w., 342.

⁴⁵⁵ Regina Radlbeck, Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, Eichstätter Studien, N.F. Bd. 27, Friedrich Pustet, Regensburg, 1989, 139,173.

⁴⁵⁶ G Greshake, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, in: G Pöltner (hrsg.), Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 83; aangehaal by Radlbeck, a.w., 139.

die Westerse tradisie, soos dit by Thomas neerslag gevind het, nie so ver verwyderd is van die Oosterse tradisie nie.⁴⁵⁷ Hierdie sintese-tendens word voortgesit in sy eie hantering van die persoonsbegrip. Terwyl hy saaklik die relasionele persoonsbegrip van Richard benut, hou hy ook vas aan essensialistiese uitdrukkingswyses wat hulle oorsprong by Augustinus en Thomas het.⁴⁵⁸ Kasper se persoonstiperinge “absolute persoon”, “relasionele persoon” en “synswyse” is in die lig van hierdie sintese-poging te beoordeel. Voordat ons daaraan aandag gee, moet die ontwikkeling van die persoonsbegrip tot in die “neueit” aangestip word.

Die klassieke en middeleeuse persoonsbegrip is nog ontologies gekonsipieer. Met die aanbreek van die “neueit” en spesifiek in die aksent op die menslike subjektiwiteit, verskuif die perspektief ingrypend, van ‘n ontologiese na ‘n psigologiese invalshoek. Sedert Locke word persoonsyn gekarakteriseer deur selfbewyssyn, verstaan as individuele persoonlikheid en vrye aktsentrum, wat denkend sigself met ‘n eie oordeel kan bedien. “Persoon” is binne hierdie verwysingskader outonome subjek wat, so voeg Kant by, toerekeningsvatbaar vir sy dade is. Hiermee is ‘n morele perspektief by die psigologiese gevoeg, wat in dié samehang die gevolg het dat persoon as selfbewuste subjek die ander persoon net nog as konkurrent kan sien.⁴⁵⁹

Teen hierdie agtergrond het die oud-kerklike en middeleeuse persoonsbegrip wat in die tradisionele triniteitsleer veronderstel word, onnadenkbaar geword.

Die vraag wat hierdeur opgewerp word, is of daar nie in die lig van hierdie ontwikkeling liever van die begrip “persoon” as trinitariese term afgesien moet word nie.

Kasper meen dat die term “persoon” nie net ou en eerbiedwaardige erfgoed in die kerklike tradisie verteenwoordig nie, maar van onontbeerlike fundamenteel-teologiese belang is. Die term “persoon”, wat net in analoë sin op God van toepassing gemaak kan word, is in terme van ons denkinstrumentarium die hoogste uitdrukkings- moontlikheid waaroor ons beskik.

⁴⁵⁷ GJC, 343.

⁴⁵⁸ Radlbeck, a.w., 189 “Dass dieser Synthesever such nicht konsequent durchgeführt werden kan, ergibt sich schon allein daraus, dass die Personkonzeption des Viktoriners einen ganz anderen Ansatzpunkt besitzt als die der beiden anderen Theologen.”

⁴⁵⁹ GJC, 347,349.

Die kategorie “persoon” as teologiese term, wat wil sê dat God onvergelyklik meer “personaal” as mense is,⁴⁶⁰ dui in die eerste plek daarop dat God geen objek nie, maar Subjek is wat in onafleibare vryheid praat en handel. Die kategorie “persoon” waarborg in dié verband die onobjektiveerbaarheid en verborgenheid van God in die openbaring van Sy Naam. Die bepaling van God as persoon, hou paradoksaal daaraan vas dat God nie definieërbaar en in begrippe vas te vang is nie. As persoon is God onuitruilbaar eenmalig.

Die kategorie “persoon” insisteer in die tweede plek daarop dat God geen predikaat van die mens of enige wêreldlike ervaring is nie. God kan nie gediensig gemaak word aan die ideologisering van enige idees, bewegings of belange nie, trouens, die Bybelse boodskap oor God het ‘n eminent ideologie-kritiese funksie in die ontmaskering van allerlei verabsoluttering van eindige groothede wat die egte vryheid van die mens net maar kan bedreig. God as persoon is die waarborg van die transendensie van die menslike persoon, wat inhou dat die mens waarde en waardigheid in sigself het en daarom op geen wyse gemediatiseer of gefunksionaliseer mag word nie. Juis in die erkenning van die “Herrschaft Gottes” word die vryheid van die mens gefundeer en in stand gehou. Bovermelde hou in dat nie God se “bedeutsamkeit” vir ons die belangrikste is nie, maar die erkenning van Sy Godheid in die aanbidding en lof aan Hom. In hierdie sin bring die persoonsbegrip die heerlijkheid en heiligheid van God tot uitdrukking.

Die kategorie “persoon” as teologiese term beklemtoon derdens die eenmalige Subjeksyn van God en impliseer daarmee dat Hy die alles-bepalende werklikheid is. Word God as alles-bepalende werklikheid as personaal “beskrywe”, hou dit in dat die hele werklikheid personaal-bepaald is. Hierdie insig beteken ‘n revolusie in die sinsverstaan. Nie substansialiteit nie, maar relasionaliteit is die mees fundamentele en hoogste uitspraak wat oor die syn gemaak kan word. As God se Naam “für-uns-und-mit-uns-sein”⁴⁶¹ beteken en Hy Homself as die God van die verbond en die dialoog openbaar, dan begrond God se vrye toewending tot die wêreld en tot ons, alle

⁴⁶⁰ In die lig hiervan is dit onsinnig om van God as “überpersonal” te praat.

⁴⁶¹ GJC, 197.

wêreldlike substansialiteit. Van hieruit is die sin van die syn nie as self-standige substansie, maar as sigself-mededelende liefde te verstaan.

Positief beteken dit dat die menslike persoon as persoon absoluut aangeneem en geliefd is. In die liefde is die uiteindelijke sin van die totale werklikheid op antisipatoriese wyse reeds aanwesig en die aankoms van die *basilea*, sy dit hoe fragmentaries, reeds realiteit.

In die kategorie “persoon” as teologiese term, word ontologie en eskatologie, soteriologie en doksologie, in hulle wedersydse aangewesenheid op mekaar, uitgelê.

In die lig van bogenoemde is dit verstaanbaar dat Kasper die “neuzeitlike” persoonsbegrip nie as onversoenbaar met die klassieke triniteitsleer beskou nie.

Onder die opskrif “die Rede von drei Personen”, wat ‘n onderafdeling van sy bespreking van die klassieke trinitariese grondbegrippe is, lig hy hierdie oortuiging toe deur met twee voorstelle, dié van Barth en Rahner, wat beide kritiese teenoor die term “persoon” staan, in gesprek te tree.⁴⁶²

Beide Barth en Rahner gaan nie meer uit van die *una substantia- tres personae* formule nie, maar van die subjektiwiteit van God: as Subjek van Sy Selfopenbaring (Barth) en as Subjek van Sy Selfmededeling (Rahner). Daarom praat beide liever nie van persoon nie, maar van “Seinsweise” (Barth) of van “drei distinkten Subsistenzweisen” (Rahner). Die vermyding van die term “persoon” los egter nie die probleem op nie, maar verdoesel die feit dat beide van ‘n “neuzeitlike” subjek- en persoonsbegrip uitgaan, met die gevolglike negatiewe instelling ten opsigte van die drie persone.⁴⁶³ In Barth se triniteitsleer, waarin die onophefbare Subjektiviteit van God in Sy openbaring die oorheersende grondmotief is, is die “neuzeitlike” temas van subjektiwiteit en outonomie terug te vind. Die drie synswyses waarin die Subjektiviteit werklikheid is, is eintlik die “Selbstkonstitution” van die Absolute Subjek. Hierin is die tipiese van die Idealistiese denkpatroon herkenbaar, wat Barth, ten spyte van inhoudelike verskille, met Hegel verbind en wat die gevaar van ‘n modalistiese misverstaan meebring.⁴⁶⁴

⁴⁶² a.w; 35, 366.

⁴⁶³ "Weil Barth und Rahner den neuzeitlichen Subjekt- bzw. Personbegriff übernehmen, kommen sie zu ihren mehr oder weniger negativen Folgerungen bezüglich der drei Personen" GJC, 351.

⁴⁶⁴ *ibid.*

Kasper se reaksie op Rahner is tweeledig. In die eerste reaksie is hy wesenlik positiewer oor Rahner as oor Barth se voorstel. Die “innertheologiese” betekenis van die Rahner-ontwerp is vir hom verdienstelik, hoewel hy reserwes oor die kerugmatiese bruikbaarheid daarvan het. Hy is daarvan oortuig dat Rahner hom genoegsaam teenoor die Modalisme afgegrens het en vir sy formulering voorgangers in Bonaventura en Thomas het. Kasper deel Rahner se (“neuzeitliche”) persoonstipering as bewussyns- en aktsentrum en beaam die implikasie van die tradisionele triniteitsleer dat die eenheid van God se syn ook die eenheid van bewussyn moet beteken. Daar kan nie van drie bewussyne in God sprake wees nie. Rahner konkludeer egter volgens Kasper te vinnig dat dit beteken dat daar nie drie bewussyns- en aktsentra kan wees nie. Hierdie konklusie is na Kasper se oordeel te wyte aan neo-skolastiese “reste” by Rahner en verantwoordelik vir die afwysing van die moderne persoonsbegrip, hoewel Kasper meen dat selfs vanuit (neo-skolastieke) perspektief, Rahner se konklusie nie noodwendig is nie.⁴⁶⁵ Met beroep op Lonergan, wat vanuit dieselfde agtergrond as Rahner werk, voer Kasper aan dat die oorspronklike Skolastiek wesenlik operas as die apologeties-gestemde neo-skolastiek is en dat die ruimte bestaan om analoog aan die tradisionele formulering van een Syn wat op drie-voudige wyse subsisteer, te praat van een Goddelike bewussyn wat in die Vader, die Seun en die Heilige Gees telkens op onderskeie wyse subsisteer.

Op grond van die feit dat syn en bewussyn ten opsigte van God saamval, kan die drievoudige principium quod, die draers van die een bewussyn (principium quo), nie van sigself onbewus wees nie. Dit geld ook kragtens die aard van die relasies tussen hulle, wat deur die geestelike akte van kenne en liefde tot stand kom, en as geestelike relasie wesensmatig nie ‘n onbewuste relasie kan wees nie. Kasper vertaal hierdie insig in “neuzeitliche” terme as hy konkludeer: “Wir haben es in der Trinität mit drei Subjekten zu tun, die sich gegenseitig bewusst sind kraft eines und desselben Bewusstseins, das

⁴⁶⁵Pannenberg (Systematische Theologie Bd. I, 347 n.187) wys egter daarop dat Rahner presies sê wat Kasper voorstel. Rahner sê: “...es gibt keine drei Bewusstseine, sondern das eine Bewusstsein subsistiert in dreifacher Weise; es gibt nur ein reales Bewusstsein in Gott, das vom Vater, Sohn, Geist in je eignen Weise gehabt wird” (Myst. Sal. 2,387)

vonden drie Subjekten in jeweils unterschiedlicher Weise “besessen” wird.”⁴⁶⁶ Hiermee het Kasper aangetoon dat die probleem waarmee die “neuzeitliche” verstaan van die persoon as selfstandige bewussyns-, wil- en aktsentrum die triniteitsleer konfronteer, juis in terme van die klassieke triniteitsteologie, spesifiek die klassieke subsistensgedagte van Thomas, beantwoordbaar is.⁴⁶⁷

Kasper volstaan egter nie met hierdie antwoord nie, maar reageer ‘n tweede keer, nou krities en distansiërend teenoor Rahner. Terwyl hy in die eerste reaksie Rahner se verstaan van “persoon” as selfstandige bewussyns-, wil- en aktsentrum deel en bloot die alternatiewe terminologie bevraagteken, is hy in die tweede reaksie krities oor die persoonsbegrip. Kasper voer aan dat die persoonsbegrip wat Rahner voorstaan, nie die totale “neuzeitliche” visie op persoonsyn reflekteer nie, maar ekstreme individualisme verteenwoordig “ wo jeder ein sich selbst besitzendes, über sich selbst verfügendes und von anderen sich abgrenzendes Aktzentrum ist.”⁴⁶⁸

Kasper verwys na die personalistiese tradisie (Feuerbach, Buber, Ebner en Rosenzweig) as korrekatief op dié individualistiese opvatting. Hiervolgens eksisteer die persoon net in relasie, personaliteit is net in inter-personaliteit, subjektiwiteit net in intersubjektiwiteit konkreet. Hierdie dialogies-personale persoonsbegrip, wat Kasper as “neuzeitlich” maar ook as “modern” tipeer, beskou hy as ‘n uitnemende aanknopingspunt vir die triniteitsleer. Analoog aan die dialogies-personale eksistensie van mense, kan gesê word dat die goddelike persone nie net *in* dialoog is nie, maar *dialoog* is. Gelykbeduidend met hierdie opmerking kan Kasper ook van God as “reine relationalität” praat.

Hierdie opmerking kan die onderskeiding in God verreken, die eenheid bly egter onder ‘n vraagteken. Kasper probeer hierdie vraag ondervang deur te postuleer : “ In Gott und zwischen den göttlichen Personen ist nicht trotz, sondern wegen ihrer unendlich größeren Einheit zugleich unendlich mehr Interrelationalität und Interpersonalität als

⁴⁶⁶ GJC, 352.

⁴⁶⁷ vgl. Radlbeck, a.w., 143.

⁴⁶⁸ GJC, 352.

im zwischenpersonalen Verhältnis von Menschen.”⁴⁶⁹ Hierdie analogie tussen menslike persoonlikheid en God se intertrinitariese bestaan, het egter ook “terugwerkende” betekenis. Hoewel die uitspraak dat persone relasies is, op God se drie-enige bestaan dui, het dit deurslaggewende betekenis vir die mens as beeld en gelykenis van God. Menssyn is nòg in-sigself-syn (substans), nòg outonome, individuele vir-sigself-syn (subjek), maar syn vanuit God en aangewese op God, en tegelyk vanuit ander mense en met die oog op hulle. Hierdie dubbele “aangeweseheid” is konkreet in die liefde, wat as die sin van die syn aan die lig tree. Hiermee gee Kasper uitsluitel dat die triniteitsleer wel binne die verstaans-voorwaardes van die “neuzeit” denkbaar is, tweedens dat die relasioneel-personale triniteitsleer ‘n legitieme interpretasie van die klassieke triniteitsleer is, en derdens dat die triniteitsleer die antwoord op die sinvraag van die mens is. Die gemeenskaplike kern waarom hierdie drie “antwoorde” wentel, is die relasionele persoonsbegrip.

Nou het Radlbeck uitgewys dat die argumentasiegang van Kasper nie vry van innerlike spanninge is nie.⁴⁷⁰ Dit word duidelik as sy twee reaksies op Rahner met mekaar vergelyk word. In die eerste reaksie vereenselwig hy hom met Rahner se “neuzeitlike” persoonsbeskrywing as bewussyns-, wil- en aktsentrum. Dit val op dat hy in die verband die terme “persoon” en “subjek” as wissel terme gebruik. Binne die konteks van die eerste reaksie moet “persoon” egter in terme van die klassieke definisie as subsisterende relasionaliteit verstaan word. In die tweede reaksie wys Kasper die subjekbegrip as ekstreme individualisme van die hand, omdat dit nie reg kan laat geskied aan die relasionele dimensie van persoonsyn nie. Met beroep op die dialogies-personale tradisie beklemtoon Kasper dat persoonlikheid net as interpersonaliteit konkreet is. Binne hierdie konteks moet “persoon” in terme van die moderne definisie as eksisterende relasionaliteit verstaan word. Kasper poog om hierdie twee visies op relasionaliteit in een relasionele persoonsbegrip onder dak te bring. Ten einde dit te bereik moet hy die verskille, ook met betrekking tot die herkoms van die onderskeie visies, minimaliseer.

⁴⁶⁹ a.w., 354.

⁴⁷⁰ a.w., 147 ev.

Subsisterende relasionaliteit veronderstel ‘n essensialistiese triniteitsbeskouing as verwysingsraamwerk soos dit in die klassieke Westerse tradisie van Boethius, Thomas en onder nuwe voorteken ook by Barth en Rahner aan te tref is. Hierteenoor veronderstel eksisterende relasionaliteit ‘n personale triniteitsbeskouing soos by Richard van St Victor. Hierdie benadering wat sy vertrekpunt in die heilse ekonomie het, gaan dus uit van die drievoudige personaliteit van God en moet die eenheid verantwoord. Die essensialistiese vertrekpunt moet omgekeerd die drieheid verantwoord. Radlbeck is van mening dat Kasper se ontoereikende profilering van die verskillende triniteitskonsepsies, regstreeks die oorsaak is dat hy ongenoegsaam onderskei tussen die konsepsies se antropologiese pendante. Hy bly in gebreke om duidelik te maak dat persoon as subjek en persoon as interpersonaliteit nie dieselfde relasionaliteitsbegrip impliseer nie en teenstellende variante is.⁴⁷¹

Metodies gesproke, is die grondliggende probleem die poging om gelyktydig opponerende vertrekpunte te akkomodeer, inhoudelik gesproke wentel dit om die vraag na die verhouding tussen persoon en relasie.⁴⁷²

Ons het reeds daarop gewys dat hierdie verhoudingsvraag nie “konteksloos” aan die orde kan kom nie. Binne ‘n essensialistiese konteks *is* persone subsistente relasies. ‘n Mens kan egter nie sê persoon *is* relasie as relasie persoonsyn konstitueer nie. Om die persoonsbegrip te reduceer tot die relasiebegrip is in wese modalisties. Dit hou die verdere reduksiemoontlikheid in dat “persoon” net ‘n “konkret und real seiende Relation Gottes zu sich selbst” kan beteken.⁴⁷³

⁴⁷¹ “...Kasper (hat) sich entschlossen, schon im Hinblick auf die klassische Fassung des trinitarischen Personbegriffs das Erbe beider Schulen anzutreten, und da er sowohl die essensialistisch geprägte Definition des Aquinaten wie auch die relationale des Viktoriners unter sein relationales Konzept von Person fasst, bietet dieser - zwar innerlich spannungsreiche - Personbegriff dann auch Ansätze, die Konzepte beider Schulen neuzeitlichen Personverständnisses in sich aufzunehmen.” Radlbeck, a.w., 148, 192ev.

⁴⁷² "Persoon" is reeds ‘n komplekse begrip waarin selfstand en relasie “gekonfigureer” word. Om van persoon en relasie te praat beteken dus eintlik verdubbeling van die relasionele dimensie.

⁴⁷³ Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 189. Die aanhaling is ‘n sitaat van O Weber (Grundlagen der Dogmatik Bd.1, 418.) Moltmann antwoord hierop :”Wäre es so, dann wäre Gott in den drei Personen dreimal er selbst, und die Personen wären nichts als die

Binne ‘n personale, heilsekonomiese konteks soos in die Oosterse tradisie, *manifesteer* die relasies net die persone, sodat persoonsyn relasie voorafgaan. In dié geval is die onderskeiding van persone op die voorgrond, hulle eenheid egter problematies.⁴⁷⁴

Kasper se “spanningsryke” relasionele persoonsbegrip, slaag nie daarin om gelyktydig die aporië wat eie is aan beide vertrekpunte, te vermy nie.⁴⁷⁵

Hierdie toedrag word ook duidelik uit Kasper se gebruik van die term “absolute persoon”. Radlbeck het aangetoon dat die term inhoudelik en struktureel van kardinale belang is vir Kasper se ontwerp van ‘n triniteitsleer. Dit moet vervolgens aandag geniet. Die term “absolute persoon” kom in *Der Gott Jesu Christi* binne vier kontekste voor, die eerste keer as ‘n byna terloopse opmerking dat die Skolastiese sintese met die gedagte van die personaliteit van God die Bybelse denkwysie oor God akkomodeer en saakgetrou weergee. In die oorblywende drie kontekste - rondom die vraag na die wesensbestemming van God binne die verstaansraamwerk van die “neuzeitliche” vryheidsfilosofie (pp.192ev), in die sistematiese ontvouding van die triniteitsleer (pp.363ev) en in verband met die vraag na die sin van die triniteitsleer (pp. 370 ev), werk Kasper die betekenis van die term breedvoeriger uit.

Oor die agtergrond van die begrip “absolute persoon” moet enkele opmerkings gemaak word. In die Duitse Idealistiese filosofie van die 19e eeu en in die teologie wat daardeur beïnvloed is, speel die term ‘n belangrike rol. By Schelling byvoorbeeld, oor wie Kasper

dreimalige Selbstwiederholung Gottes.”Vgl. GJC, 343.

⁴⁷⁴ Radlbeck, a.w., 153, 179, 197.

⁴⁷⁵ Moltmann stel voor om personaliteit en relasionaliteit in genetiese samehang gelykoorspronklik te dink. Hiervolgens reflekteer die substansbegrip die verhouding van die persoon tot die gemeensame goddelike natuur, die relasie-begrip daarteenoor die verhouding van die persone teenoor mekaar. Die persone *subsisteer* dan (d.i. op “konstitutionsebene”) in die een goddelike natuur, maar *eksisteer* (d.i. op “relationsebene”) in hulle verhouding tot mekaar (a.w., 189, 192, 200). Hiermee word die eenheid egter ‘n probleem. Pannenberg vra in die verband: “Wie könnte ..die Einheit im “ewigen Kreislauf des göttlichen Lebens” und in der “perichoretischen Einigkeit” der drei Personen gewahrt bleiben, wenn hier (d.i. op “relationsebene”) die Monarchie des Vaters als “Quelle der Gottheit” keine Geltung mehr (so 192) hätte ? a.w., 353.

sy “habilitationsschrift” geskryf het,⁴⁷⁶ is dit ‘n prominente tema. Kasper verwys in die verband egter nêrens na Schelling nie, maar wel na J E Kuhn, ‘n 19e eeuse dogmatikus uit die Katholischer Tübingerschule. Die term is die eerste keer by Kasper ter sprake in ‘n passasie waarin hy die werk van Kuhn voorhou as voorbeeld van die aansluitingsmoontlikhede wat daar tussen die klassieke metafisiese wesensbestemming van God en ‘n “wesensbeskrywing” binne die denkraamwerk van die “neuzeitliche” vryheidsfilosofie bestaan.

By Kuhn figureer die begrip “absolute persoon” binne die konteks van sy poging om die moontlikheid van ‘n natuurlike godskennis te probeer begrond. In sy argument gaan hy uit van die dualiteit van gees en materie. Volgens Kuhn word die Hoogste Syn gekenmerk deur Sy vryheid teenoor alle materialiteit en moet gevolglik as volkome, as Absolute Gees, respektiewelik Absolute Subjektiviteit begryp word. “Da alles wirkliche und lebendige Sein unter einer ‘bewegung aus den Grund zur Existenz’, aus der Potentialität in die Aktualität stehe, verlange das Geistwesen notwendig danach, sich ‘aus der Substantialität in die Subjectivität seines Seins’ zu erheben.”⁴⁷⁷ Hierdie (aktualiserende) beweging vind plaas in ooreenstemming met die wese van die Gees as verstand en wil, sodat gekonkretiseerde subjektiviteit denkende verstand en vrye wil impliseer. Waar mense, as eindige “geesteswesens” God as die Syn “schlechthin” en daarmee as Absolute Gees erken, word daar na analogie van ons eie wese, aan God eienskappe van die gees - kennis, wil, selfbewussyn en selfbeskikking, kortom, die karakter van “persoonlikheid” toegeskryf, maar nou as absolute persoonlikheid. Hier is die filosofiese godskennis egter aan die grens van sy eie moontlikhede en stuit op ‘n aporie. “Persoon” word nie net deur “geistigheid” gekarakteriseer nie, maar moet as konkrete, reale persoon altyd as “gegenüber” van ander persone ter sprake kom. Hiermee word die filosofiese teïsme voor die alternatief van òf panteïsme òf politeïsme gestel. Beide panteïsme en politeïsme weerspreek egter die grondintensie van die Absolute. Volgens Kuhn is die enigste legitieme uitweg uit dié dilemma die christelike

⁴⁷⁶ Das Absolute in der Geschichte.

⁴⁷⁷ J E Kuhn, Katholische Dogmatik Ib., Die dogmatische Lehre von der Erkenntniss, den Eigenschaften und der Einheit Gottes, Tübingen, 1862, aangehaal by Radlbeck, a.w., 155.

leer van die Drie-enige God.⁴⁷⁸ Kuhn beklemtoon die noodsaak van ‘n dialekties-opgestelde Godsbegrip : “ Der philosophische Gottesbegriff (...) bestimmt Gott als das Eine und Einpersönliche absolute Wesen; der theologische Begriff hat mit ihm die Bestimmung der Einheit des göttlichen Wesens (...) gemein. Concret wird jener durch die andere Bestimmung, dass das Eine Wesen als persönlich, als absolute Person gedacht werden müsse. Soweit ist der philosophische Begriff wahr und in dem theologischen als Moment enthalten. (...Er ist) in den theologischen, wie die niedere in der höhern Einheit aufgenommen (... und so) findet eine Berührung, eine Einheit beider statt; aber diess ist offenbar keine Vermischung, keine absolute Identität, sondern eine Einheit in der Differenz.”⁴⁷⁹

In Kasper se verduideliking van die toedrag dat die klassieke wesensbestemming van God selfs binne die verstaanshorison van vryheid steeds ‘n bepaalde geldigheid behou, gryp hy ook terug op die werk van Kuhn. Kuhn ontvang die krediet dat hy die Skottiese wesensbepaling van God as oneindig (oneindigheid) en die Thomaniëse wesensbepaling van God as Gees, as intellektualiteit betekenisvol kon kombineer.⁴⁸⁰ Hy benut hierdie “kombinasie” om die noodsaaklikheid van die absolute persoonsbegrip aan te toon. Die individualiteit (as onuitruilbare en onoordraagbare eenmaligheid) en rasionaliteit (as gerigtheid op die totale werklikheid en só uitdrukking van intensionele oneindigheid) van die menslike persoon, staan reeds binne die spanning van die eenmalig-konkrete individu (“einzeln”) en dié se onbegrensde openheid teenoor die hele werklikheid. Hierteenoor is God reëel oneindig, wat inhou dat Sy absolute “geistigheid” as absolute vryheid van wil en as bewuste “an-und-für-sich- sein”, as volkome selfbewussyn gerealiseer word. Is die mens as eindige persoon op intensionele wyse die subsistens van die syn, “esse subsistens intentionale”,⁴⁸¹ dan is sy uiteindelijke vervulling nie in die

⁴⁷⁸“Wo die christliche Trinitätslehre der aporetischen Situation abhelfe, in die die theistische Idee der absoluten Person Gottes gerate, werde offenbar, dass das Bekenntnis zum Gott der Offenbarung “nichts anderes als concreter Monotheismus” sei.” Radlbeck, a.w., 157.

⁴⁷⁹ *ibid.*

⁴⁸⁰ GJC, 192.

⁴⁸¹ a.w., 195

intensioneel-oneindige te vind nie, maar alleen in die reël-oneindige, in die Absolute Persoon. Die begrip van die menslike persoon as “die je einmalige Da des Seins” voer so noodwendig tot die begrip van die absolute, goddelike persoon.

In Kasper se heropname van Kuhn se argumente, moet twee sake in gedagte gehou word. Eerstens is die persoonsbegrip wat Kasper benut, soos in die geval van Kuhn, sterk individualisties gekleur. Individualiteit is hier gelyk aan ontiese eenmaligheid “in geistiger Offenheit auf die Gesamtwirklichkeit”. Uitgaande van die “geistigkeit “ van die menslike persoon word daar langs die weg van die analogie, uitgekóm by God as Absolute Persoon. Tweedens maak Kasper, anders as Kuhn, nie duidelik dat die begrip “absolute persoon” alleenlik op die filosofiese gods-kennis van toepassing is en net binne die dialektiese eenheid met die teologiese gods-begrip op waarheid kan aanspraak maak.⁴⁸²

Binne die konteks van die “neuzeitliche” wesensbepaling van God, word dié filosofiese begrip van God as absolute persoon aanmerklik deur Kasper verander. Hy merk aan dat die personale wesensbestemming van God die voordeel het dat dit lewendiger en meer konkreet as die abstrak-metafisiese wesensbepaling van die tradisie is en so nader kom aan die Bybelse beeld van God die Vader. Dit is veral so omdat personaliteit relasionaliteit impliseer. “Die menschliche Person ist konkret gar nichts anders lebensfähig, als dass sie von anderen Personen angenommen und bejaht wird, dass sie Liebe empfängt und zugleich Liebe schenkt; sie findet ihre Erfüllung, indem sie sich in Liebe entäussert, um so ihre intentionale Unendlichkeit zu verwirklichen. Im Horizont der Person erscheint der Sinn des Seins als Liebe.”⁴⁸³ Hierdie verstaan van persoonsyn is van grondliggende betekenis vir die regte verstaan van die personaliteit van God wat Kasper dan as volg omskrywe : ”Die Personalität Gottes besagt .. dass Gott das subsistierende Sein ist, das Freiheit in der Liebe ist.”⁴⁸⁴

Hiermee het Kasper twee gedagtes bygevoeg wat by Kuhn ontbreek. Eerstens verwys “absolute persoon” nie meer na die *essentia divina* nie, maar na die Persoon van God

⁴⁸² Radlbeck, a.w., 167.

⁴⁸³ GJC, 196.

⁴⁸⁴ *ibid.*

die Vader en tweedens word die filosofiese begrip van die absolute persoon, wat by Kuhn gestempel is deur 'n individualistiese opvatting van persoonsyn, verruim deur die opmerking van relasionaliteit. Ten einde hierdie “korreksie” aan te bring, gryp Kasper terug na die persoonsyn van die mens, wat nou egter nie langer vanuit die perspektief van individualiteit en eenmaligheid nie, maar vanuit die perspektief van relasionaliteit, van interpersonaliteit besien word. Radlbeck merk op dat 'n mens in ooreenstemming met die analogie-leer, 'n gevolgtrekking *via supereminetiae* oor die relasionaliteit, die interpersonaliteit van die absolute persoon van God verwag. Dié bly egter uit.

In plaas van die gevolgtrekking, stel Kasper 'n aantal retoriese vrae: Hoe verwerklik die absolute goddelike persoon Sy reale oneindigheid? Op wie is die liefde, wat God Self is, gerig? In afgrensing teenoor Hegel beklemtoon Kasper dat noodwendige aangewesenheid op die wêreld (sodat God nie sonder die wêreld God kan wees nie) nie te rym is met die vrye Subjeksyn van God nie. Die wesensbestemming van God as volkome vryheid in die liefde, verlang daarna om nie net van die Vader nie, maar ook van Sy wesensgelyke Seun te praat.⁴⁸⁵

Kasper verduidelik egter nie hoe die verhouding van die Vader as absolute persoon in relasie tot die Seun en die Gees te bedink is nie.⁴⁸⁶

Die bespreking van die ontvouing van die triniteitsleer, spesifiek die vraag na eenheid en drieheid, is die volgende konteks waarbinne die absolute persoonsbegrip figureer.⁴⁸⁷ Kasper se uitgangspunt in dié verband is nie die Westerse (essensialistiese) tradisie waarin die drieheid as “wesensvoltrekking” van God langs die weg van die ken- en wilsakte verstaan word nie. Hier sluit hy hom aan by die Oosterse tradisie deur uit te gaan van God die Vader “der das in der Liebe bestehende Wesen Gottes ursprünglich

⁴⁸⁵ Radlbeck voeg by “- und dann wohl auch vom Geist zu reden” a.w., 161. Dit staan egter nie op p.198 van *Der Gott Jesu Christi* nie. Kasper se bespreking van die gemeenskap van Vader en Seun in die lig van Johannes 17, waar die Gees se deelname “implisiet” en “indirek” genoem word, dui o.i op meer as net 'n oorsig op p.198. Dit hang saam met 'n onderontwikkelde pneumatologie.

⁴⁸⁶ “Vergeblich sucht mann... nach einem Hinweis darauf, mit welchem Termini die personale Existenz des Sohnes und des Geistes im Unterschied zu der absoluten Person des Vaters bezeichnet werden kann.” Radlbeck, a.w., 162.

⁴⁸⁷ GJC, 363-5.

besitz.”⁴⁸⁸ Waar die wese van God nie meer abstrak as volkome vryheid, maar konkreet as vryheid in die liefde verstaan word, praat Kasper nie net van die personaliteit van die Vader nie, maar ook van interpersonaliteit. Liefde as konkrete wesensopenbaring van God is nie anders as personaal en interpersonaal te dink nie. Wil ‘n mens die boodskap van die Bybel, van God as absolute persoon en volkome vryheid in die liefde konsekwent deurdink, dan blyk die trinitariese belydenis vir die gelowige denke plausibel te wees. Binne hierdie konteks word die begrip absolute persoon van meet af trinitaries gebruik. Hier het Kasper nie meer die analogie-”schluss” nodig om vanuit ontiese eenmaligheid en intensionele oneindigheid die noodwendige “dasein” van die absolute persoon aan te dui en dan in ‘n tweede denkbeweging die begrip openbaringsteologies te vul nie. Tog is die aanduiding daar dat die begrip “absolute persoon” nie as “inherent” relasioneel aan die orde kom nie, maar uit ‘n individualistiese bodem opkom. Dit word duidelik uit Kasper se opmerking dat die Vader “das eine in der Liebe bestehende Wesen Gottes ursprünglich *besitzt*.”⁴⁸⁹ Dit impliseer ‘n persoonsopvatting wat “in bezug auf andere Personen notwendig exklusiv ist.”⁴⁹⁰

Die begrip “absolute subjektiwiteit van God”, wat klaarblyklik ‘n wisselterm vir “absolute personaliteit” is, kom ten slotte binne die konteks van Kasper se eie sistematiese ontwerp van ‘n triniteitsleer ter sprake. Aan die hand van Johannes 17, en spesifiek rondom die vraag na die sin van die triniteitsleer, merk Kasper op dat die absolute subjektiwiteit van God nie die subjektiwiteit van die mens bedreig nie, maar die verlossing, bevryding en voleinding daarvan beteken. Absolute subjektiwiteit word in dié verband gekenmerk deur volkome vryheid. Net as volkome vryheid, kan dit die vervulling van menslike vryheid wees.

Dit val op dat waar Kasper van die absolute subjektiwiteit van God praat, die trinitaries-teologiese onderskeidings op die agtergrond verdwyn, so ook die verwysing na relasionaliteit en interpersonaliteit. God as absolute subjek word ook nie meer met die Vader geïdentifiseer nie. In hierdie verband dui alles daarop dat “absolute

⁴⁸⁸ a.w., 364.

⁴⁸⁹ a.w., 364.

⁴⁹⁰ Radlbeck, a.w., 164.

subjektiwiteit” as abstrakte, filosofiese term verstaan moet word, wat teologies gesproke tuishoort in die essensialistiese tradisie.

Die laaste persoonstipering wat aan die orde moet kom, is die begrip “wyse”. Die term figureer in Kasper se bespreking van die blywende geheimenis van die triniteit. Die kerklike tradisie staan afwysend teenoor die begrip “wyse” omdat die klem deur die gebruik van die term so op die trinitariese eenheid val, dat die inter-trinitariese onderskeidingsmodalities uit die blikveld raak. Die kritiese vraag is of Kasper die begrip “wyse” so gebruik dat die werklike, personale selfstand toereikend verreken word. Alleen dan sal dit geregverdig wees om “weise” en die relasionele persoonsbegrip met mekaar te identifiseer, soos Kasper wel doen.

Inderdaad figureer die term “wyse” binne die konteks waarin Kasper die inter-trinitariese eenheid as *communio*-eenheid bespreek. “Die vollkommene *communio* im einen Wesen Gottes schliesst (...) Unterschiede in der Weise des Besitzes dieses Wesens ein. Im Vater ist die Liebe als reiner Ursprung, der sich verströmt, im Sohn als reines weitergeben und als reine Vermittlung, im Geist als Freude des reinen Empfangens. Diese drei Weisen, in denen das eine Wesen Gottes, die Liebe, subsistiert, sind irgendwie notwendig, weil Liebe gar nicht anders gedacht werden kann; insofern hat das trinitarische Bekenntnis für den Glauben eine innere Plausibilität.”⁴⁹¹ Die vraag is of die só gedagte *communio*-eenheid inter-trinitariese persoonlikeit genoegsaam tot uitdrukking bring. Die Vader word onpersoonlik as Oorsprong, die Seun onpersoonlik as “reines weitergeben” en die Gees onpersoonlik - en passief - as die vreugde van “reine” ontvangs beskryf. Verder word hierdie “beweging” van die liefde kragtens die “Logik der Liebe” as inherent noodwendig verstaan. Dit is duidelik dat die eenheid van die wese van God in die voorafgaande só op die voorgrond staan, dat daar nie ruimte vir die individuele en personale selfstand is nie. Die grondstruktuur is duidelik essensialisties.

Die bovermelde verduideliking word egter in dieselfde passasie met ‘n tweede denkbeweging aan die hand van Johannes 17, deur die perspektief van relasionaliteit “aangevul”. “Jede der drei Weisen, in denen die eine Liebe Gottes subsistiert, ist nur

⁴⁹¹ GJC, 375.

in Relation zu den beiden anderen denkbar.”⁴⁹² Kasper vervolg deur nie meer abstrak oor die een wese van God nie, maar konkreet van die gemeenskap van Vader, Seun en Heilige Gees as gemeenskap van volkome liefde te praat. Anders as in die voorafgaande, waar die liefde as noodwendige implikaat van die liefdes*begrip* ter sprake was, is die liefde nou as onafleibare interpersonale “ereignis” ter sprake. Die verskuifde klem na relasionaliteit en interpersonaliteit word onderstreep in die opmerking dat die een wese van God nie die trinitariese persone voorafgaan nie, maar dat die een liefde van God die liefde van die Vader vir die Seun in die Gees is.

Kasper koppel nou hierdie personale gedagtegang terug aan die voorafgaande essensialistiese denktrant deur te konkludeer: “Die drei trinitarischen Personen sind also reine Relationalität; sie sind Relationen, in denen das eine Wesen Gottes in je unaustauschbar verschiedener Weise subsistiert. Sie sind subsistente Relationen.”⁴⁹³

Kasper maak daarop aanspraak dat hy hiermee die Augustinies-Thomaniese tradisie en dié van Richard van St Victor met mekaar versoen het deur die gedagtes van Richard te konkretiseer. Daarmee het hy ook, volgens sy verstaan, die Griekse en Latynse tradisies op hoër niveau met mekaar versoen.

Ons het daarop gewys dat die “brug” tussen die essensialistiese en personale tradisies volgens Kasper die liefde is. Die onderskeid tussen liefde as begrip en liefde as “ereignis” word egter glad nie bedink nie. Juis hierdie onderskeid verhinder ‘n sintese soos wat Kasper beweer moontlik is. Radlbeck het ook bedenkinge en haar kritiese vraag teenoor Kasper in die verband is geregverdig. “Die Liebe als Modell für die Einheit Gottes zu verwenden, ist im Fall der Passage, die in Anlehnung an das Konzept des Viktoriners von einer vollendeten Personen-gemeinschaft in Gott spricht, sicher adäquat. Doch kann es angehen, wenn sie als abstraktes Wesen, als die eine essentia divina gedacht wird, die in drei verschiedenen Weisen subsistiert, wie dies im ersten Argumentationsschritt geschieht? Ist es überhaupt möglich, Liebe essentialistisch zu denken?”⁴⁹⁴ Die gelykstelling van die begrip “wyse” en die relasionele persoonsbegrip,

⁴⁹² *ibid.*

⁴⁹³ a.w., 376.

⁴⁹⁴ Radlbeck, a.w., 173.

neem 'n onophefbare polariteit onder een dak, en die aanduidings is daar dat Kasper, ten minste binne die onderhawige konteks, nie ontkom aan die “suigkrag” van die essensialistiese tradisie nie.⁴⁹⁵

Hoe hanteer Kasper hierdie toedrag, veral in die lig van die feit dat hy homself elders duidelik distansieër van die Westerse essensialistiese aanpak ? Kasper dra die essensialistiese “reste” oor na die Vaderleer. So ontkom hy aan die gevaar van die Modalisme, maar stel homself potensieël bloot aan die gevaar van die subordinasianistiese Monargianisme.⁴⁹⁶

Radlbeck is van mening dat Kasper sonder die “terugkoppeling” van Richard aan Thomas die aporieë van sy ontwerp kon vermy. “Richards Schlüsselbegriff “existentia” erlaubt es ... auszusagen , dass eine Person das Sein zugleich in sich selbst und von anderswoher hat und ist so imstande, eine dialektische Personkonzeption mitzutragen, während der Begriff einer relational verfassten absoluten Person, den Kasper entwickelt, lediglich antithetische Aussagen präsentiert, ohne eine echte Synthese zwischen westlichem und östlichem Denken erbringen zu können.”⁴⁹⁷ Sy voeg daaraan toe dat konsekwente aansluiting by die voorarbeid van Richard, die begrip “wyse” as trinitariese persoonsbegripsvariant oorbodig sou maak.

Radlbeck se voorstel is net gedeeltelik positief te beoordeel. Die sintese-poging het meer strukturele spanning tot gevolg as wat dit probleemoplossend van aard is. Meer konsekwente aansluiting by Richard van St Victor is egter nie die antwoord op al die probleme wat Kasper se ontwerp oplewer nie. Richard se condilictus-leer weerspieel 'n onderontwikkelde pneumatologie wat verhinder dat die eenheidsvraag toereikend, d.i. trinitaries beantwoord kan word. Daar is aanduidings dat Kasper se ontwerp in die verband dieselfde ontoereikendheid weerspieël. In die bespreking rondom die

⁴⁹⁵ Radlbeck verwys na Kasper se opmerking dat God die Vader die een Wese van God op die wyse “besit” dat Hy dit kan skenk aan die Seun en vra dan: " ...ist nicht (...) die Tatsache, dass der Autor in dem fraglichen ersten Schritt seiner Argumentation mit der Vokabel “Besitz” arbeiten muss, ein untrügliches Indiz dafür, dass er die in der Liebe bestehende Einheit Gottes in ungerechtfertiger Weise unter essentialistischem Blickwinkel betrachtet ? “ ibid.

⁴⁹⁶ vgl. Radlbeck, a.w., 200.

⁴⁹⁷ a.w., 203.

personaliteit van die Gees, kom ons weer daarop terug.⁴⁹⁸

4.3 SISTEMATIESE VERSTAAN VAN DIE TRINTEITSLEER.

4.3.1 Eenheid in Drieheid.

Kasper kontekstualiseer die vraag na die eenheid van God binne die ruimste moontlike perspektief as die vraag na die eenheid van die werklikheid. In ooreenstemming sy vertrekpunt vanuit die Natuurlike teologie, behandel hy die eenheidsproblematiek aanvanklik as 'n filosofiese tema. Vanuit hierdie perspektief is eenheid die moontlikheidsvoorwaarde vir die transendentalia, goedheid, waarheid en skoonheid, en dus vir sin, orde, identiteit en integriteit. So gesien, is die vraag na eenheid die oervraag na die sin van die werklikheid.

Die vraag na eenheid, kom pas by die bewuswording van veelheid na vore. Word die verhouding eenheid-veelheid polêr verstaan as eenheid *en* veelheid, is een van twee uiterstes onontkombaar; óf monisme (panteïsme) óf dualisme. Hierdie ekstreme konsekwensies is net te vermy as eenheid eenheid *in* veelheid en veelheid veelheid *in* eenheid is.

Die Bybelse boodskap van die eenheid en enigheid van God is na Kasper se oordeel 'n opname, en 'n antwoord van hierdie oervraag van die mensheid. Die een God (van Jesus Christus) is die eenheidsgrond van die heilsgeskiedenis in skeppings- en verlossingsorde en daarom die moontlikheidsgrond van heil en heelheid vir die mensheid, heil wat daarin bestaan dat mense deel kry aan die eenheid van God.⁴⁹⁹ Die triniteitsleer is die christelike vorm en konkretisering van dié Monoteïsme en as sodanig die christelike antwoord op die heilsvraag van die mens.

Trou aan sy metodiese aanpak om 'n gegewe vraagkompleks binne die gang van die geskiedenis aan die orde te stel, skets Kasper die teologiese pendant van die filosofiese

⁴⁹⁸Vgl. Hoofstuk 5.8 en 5.9

⁴⁹⁹ "Der Glaube an den einen Gott, der durch den einen Herrn Jesus Christus das Heil wirkt und es im einen Geist in vielen Geistgaben vermittelt, ist darum das Heil des Menschen, in dem er seine Identität und Integrität findet, weil er in die Einheit von Vater, Sohn und Geist hineingenommen wird." GJC, 355.

eenheidsvraag, die Monargianisme, kortliks in dogma-historiese perspektief. Die intensie en die impasse van die Monargianisme is struktureel gesproke dieselfde as die filosofiese eenheidsproblematiek. Tussen die monistiese variant, die Modalisme, wat as uiterste konsekwensie uitloop op panteïsme, en die dualistiese variant, subordinasianisme, wat uitloop op politeïsme, moes die kerk 'n begaanbare weg soek om die aard en integriteit van die christelike verkondiging as heilsverkondiging, as heil van Godswêë, te handhaaf.

In die polemie teen die Monargianisme het dit duidelik geword dat 'n heilshistoriese fundering onontbeerlik is. Dit is reeds by Tertullianus te vind, weliswaar gepaard met 'n implisiete subordinasie-tendens.

Naas genoemde fundering, moes die metafisiese implikasies van die eenheid van God bedink word. Irenaeus, Tertullianus en Origenes wys reeds daarop dat die eenheid van God eenvoud (*simplicitas*) en “geistigheid” (*spiritualitas*) impliseer. Juis hierdie insig is die basis van Athanasius se kritiek teen die subordinasianisme van die Ariane. Omdat God ondeelbaar een is, kan die Seun en die Gees nie “deelgode” of 'n tweede en derde god wees nie. Die Kappadosiese vaders, Basilius, Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa argumenteer soortgelyk deur onderskeid te maak tussen numeriese en wesensmatige eenheid. Basilius beklemtoon dat wesenseenheid met eenvoudige “geistigheid” te maak het. Met hierdie argument is veelheid as teenpool van eenheid, sy dit subordinasie of triteïsme, deur Basilius weerlê. Ook Gregorius van Nazianze gaan in sy uiteensetting teen die emanasie-leer van Plotinos uit van die metafisiese implikasie van eenheid. As veelheid noodwendig emaneer uit eenheid sodat goddelike eenheid noodwendig op die wêreld aangewese is, is die transendensie en vryheid van God nie meer te handhaaf nie. Om die *eenheid* van God as die eenheid van *God* te dink, moet die samehang van eenheid en veelheid in God self wees. Hierdie gevolgtrekking lei tot die gedagte van die immanente drieheid in die goddelike eenheid. In die christelike belydenis wat praat van een wese in drie persone word die monargie van God gehandhaaf en die wesenseenheid gepresiseer as drie-enige, personale eenheid. So gesien is die trinitariese belydenis konkrete monoteïsme.

Met die opkoms van die “neuzeitliche” subjektiwiteitsfilosofie is hierdie konkrete monoteïsme verdring deur die gedagte van 'n persoonlike God wat as Absolute Subjek

respektiewelik Subjektiviteit gedink word. In hierdie abstrakte Teïsme word God as “jenseitige” konkurrent van die mens gedink, ‘n geobjektiveerde projeksie van die “neuzeitliche” menslike subjek, wat daarop uitloop dat God en wêreld teenoor mekaar te staan kom. Die gevolg hiervan is dat God óf op deïstiese wyse beperk óf op ateïstiese wyse geëlimineer word. Hierteenoor wil die kerk in die trinitariese belydenis konkreet oor die een en enige God as die drie-enige God praat sonder om die eenheid of die drieheid prys te gee. Hierdie “handhawing” is nie abstrak as spekulatiewe oefening moontlik nie, maar net in die konkreet- inhoudelike uitleg van die trinitariese belydenis dat God as Vrye en Genadige Oorvloed van die liefde eenheid in drieheid en drieheid in eenheid is. Net omdat God in Sigself liefde is, kan Hy die Bron van liefde vir ons wees. Die liefde as wesensaanduiding van God, is die geheim van die eenheid in die drieheid.

Met die oog op sy voorstel rondom die eenheidsproblematiek, skets Kasper ‘n kort struktuur-vergelyking van die Westerse- en Oosterse triniteitskonsepsies. Die Oosterse liniêre triniteitskonsep gaan uit van die monargie van die Vader wat as oorspronglose Oorsprong ook die Grond van die eenheid 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.⁵⁰⁰ Die uitgangspunt van die Westerse konsep is die een Goddelike Wese, wat in drie onderskeibare subsistenswyses of persone bestaan. Hierdie intertrinitariese 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 egter vatbaar vir die gevaar dat die lewe van God as ‘n na-binne-gekeerde gebeure verstaan kan word.

Juis dié eenheidsopvatting van die Westerse tradisie, wat bepalend gestempel word deur

⁵⁰⁰ a.w., 361.

die essensialistiese dieptestruktuur daarvan, is die hooforsaak van die impasse waarin dié tradisie, as dit konsekwent deurgedink word, verval. In die psigologiese triniteitsleer van Augustinus, byvoorbeeld, word uitgegaan van die wesenseenheid.

Die drieheid in die eenheid word as die “vrug” van ‘n ewige ken- en wilsakte verstaan. Binne hierdie opvatting is dit ‘n wesenlike gevaar dat die trinitariese persone kan vervlugtig tot ideële momente in die selfverwesenliking van God. Hierdie modalistiese bedreiging kan net vermy word as in gedagte gehou word dat die Absolute Gees (sic!) net as persoon subsisteer⁵⁰¹ en dat die mens as persoon net sy heil in die Absolute persoon van God kan vind. In die lig hiervan konkludeer Kasper : ” *So muss die Trinitätslehre vom Vater ausgehen und ihn als Ursprung, Quelle und innere Einheitsgrund der Trinität verstehen.* Wir müssen ausgehen vom Vater als dem grundlosen Grund einer sich selbst verströmenden Liebe, die Sohn und Geist freisetzt und zugleich in der einen Liebe mit sich eint. Gottes souveräne Freiheit in der Liebe als Ausgangs- und Einheitspunkt der Trinität nehmen heisst also, anders als die vorherrschende lateinische Tradition, nicht vom Wesen Gottes, sondern vom Vater, der das in der Liebe bestehende Wesen Gottes ursprünglich *besitzt*, ausgehen.”⁵⁰² Kasper voeg hieraan toe dat die liefde nie anders as personaal en interpersonaal gedink kan word nie. Derhalwe eksisteer die persoon nie anders as in selfmededeling aan ander en in erkenning deur ander persone nie. Op grond hiervan, dit is kragtens die aard van die liefde, kan die eenheid en enigheid van God, as God personaal gedink word, nie as eensaamheid verstaan word nie. So is die Bybelse boodskap van God as Absolute Persoon en Volkome vryheid in die liefde, kortom, die trinitariese belydenis, vir die gelowige denke ‘n haalbare moontlikheid.

⁵⁰¹"Dieser Tendenz, die letztlich in den Modalismus führt, kann man nur entgehen, wenn man bedenkt, dass der Geist, zumal der absolute Geist, konkret nur als Person subsistiert und dass gerade an diesem personalen Verständnis Gottes für den Menschen alles hängt. Denn als Person kann der Mensch sein Heil nur in der absoluten Person Gottes finden. Das personale Wesen Gottes, nach dem der Mensch sucht, ist aber nach der Schrift und nach der frühen christlichen Tradition der Vater". a.w., 364. Dit is nie duidelik na wie Kasper met die term “absolute Gees” verwys nie. Uit die samehang lyk dit of ‘n verwysing na die Vader is, uit die terminologie wil dit egter voorkom of dit ‘n beskrywing van die *essentia divina* is. Vgl. Radlbeck, a.w., 166.

⁵⁰² *ibid.* Kursivering van Kasper.

4.3.2 Drieheid in Eenheid.

In die bespreking van die trinitariese eenheid het Kasper opgemerk dat eenheid ‘n “vernünftige” en ‘n openbaringswerklikheid is.⁵⁰³ Hierteenoor is die drieheid misterie, openbaringswerklikheid sonder meer. Om hierdie geheimenis as geheimenis te verstaan, moet daar nie van die een Wese van God in die immanente wesensvoltrekking daarvan uitgegaan word nie, maar van die openbaring van die Vader deur die Seun in die Gees.⁵⁰⁴ In die verband keer Kasper terug na ‘n kritiese bespreking van Barth en Rahner, twee van die mees prominente moderne teoloë, beide voorstanders van ‘n monosubjektiewe triniteitsleer, wat poog om die heilsekonomie vanuit die immanente triniteit te verstaan.⁵⁰⁵ In die onmiddellike konteks handel die gesprek oor die vraag na die drieheid in die eenheid, maar die dieper intensie van die uiteensetting moet in die oog gehou word. Kasper wil naamlik die funksieverlies van die triniteitsleer in die kerklike verkondiging, spiritualiteit en werklikheidsbeleving teëwerk en sodoende die plausibiliteit van die triniteitsleer as antwoord op die oervraag van die mensdom, én op die moderne ateïsme uitwys.

‘n Monosubjektiewe triniteitsleer is in hierdie verband nie probleemoplossend van aard nie en moet daarom weerlê word.

Barth se aksent op God as Subjek van Sy Selfopenbaring en Rahner s’n op God as Subjek van Sy Selfmededeling, staan ten spyte van die struktureel-vergelykbare uitgangspunt, kontrapuntal teenoor mekaar. Terwyl Barth se klem op die subjektiwiteit van God dreig om die subjektiwiteit van die mens in gedrang te bring, is die teenoorstaande moontlikheid by Rahner ‘n gevaar : die menslike subjektiwiteit is só

⁵⁰³“Gegen alle falsch gestellten Fragen muss man deutlich machen, dass es in der Trinitätslehre nicht darum geht, entweder die Offenbarung der Dreiheit oder die vernünftige wie die geoffenbarte Einheit zu leugnen.” a.w., 360.

⁵⁰⁴ Let op die formulering wat die volle trinitariese “spreiding” in die oog het teenoor die formulering by die eenheidsproblematiek, dat van die Vader as “Quelle und innere Einheitsgrund” uitgegaan moet word. a.w., 364.

⁵⁰⁵ a.w., 366ev.

op die voorgrond dat die “Du Gottes” enigszins verduister word.⁵⁰⁶ Kasper skenk nie ewe veel aandag aan beide gespreksgenote nie. Ten opsigte van Barth se ontwerp maak Kasper enkele opmerkings, verwys na die Idealistiese agtergronde en die gepaardgaande struktureel-bepaalde geneigdheid tot Modalisme en konsentreer dan verder op die gesprek met Rahner, sy Katolieke kollega.

Rahner is ‘n moderne teoloog. Die antropologiese wending van die “neuzet” het hy agter die rug. Uitgaande van die subjektiwiteit van die mens, wil Rahner die triniteit as heilsgeheimenis verstaan. Binne hierdie konteks dui heil op die toedrag waarin ‘n mens se (kreatuurlike) aangewesenheid op die Absolute Geheimenis tegemoet gekom en vervul word deur die Selfmededeling van hierdie Geheimenis as vrye en genadige daad. Die mens *is* die “ereignis” van God se vrye, onverskuldigde en vergewende, absolute Selfmededeling, wat as Sy absolute nabyheid, die onbegryplike en blywende geheimenis is. Uit die begrip “Selfmededeling” kom Rahner langs die weg van transendentale refleksie tot die uitspraak dat die triniteitsleer die moontlikheidsvoorwaarde vir selfmededeling, die transendentale fundering (“Urgrund”) van die heilsgeskiedenis is. Die triniteitsleer word so vanuit die genadeleer, die soteriologie ontwikkel.

In hierdie selfmededeling as gebeure onderskei Rahner twee momente te wete die christologiese en die pneumatologiese, wat eintlik as keerkante van die een selfmededeling polêr op mekaar aangelê is as herkoms en toekoms, geskiedenis en transendensie, aanbod en aanname, waarheid (as openbaring van die eie personale wese) en liefde (as vrye aanbod en vrye aanname van personale selfmededeling).⁵⁰⁷ Dit is egter net selfmededeling as dit om God *Self* gaan. In die lig hiervan sê Rahner dat die immanente triniteit die heilsokonomiese triniteit is en omgekeerd. Wesenlik het Rahner die Westerse (Augustiniese) triniteitsontwerp nuut begrond, nie langs die weg van die analogia entis nie, maar deur die transendentiaal-spekulatiewe ontginning van die vraag na die moontlikheidsvoorwaardes van die heilsgeskiedenis. Rahner onderskei, soos die psigologiese triniteitsleer, ook twee “immanente” momente as logiese voorwaarde vir die Absolute Selfmededeling te wete kenne (“erkennen”) en liefde, wat dui op twee

⁵⁰⁶ a.w., 368.

⁵⁰⁷ vgl. a.w., 367; K Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 123ev.

reël-onderskeie subsistenswyses van die Sigself-meedelende God, God die Vader. Samevattend formuleer Rahner die sin van die triniteitsleer deur te sê dat “Gott selbst als das bleibend heilige Geheimnis, als die unfassbare Grund des transzendierenden Daseins des Menschen, nicht nur der Gott unendlicher Ferne ist, sondern der Gott absoluter Nähe in wahrer Selbstmitteilung sein will und so in der geistigen Tiefe unserer Existenz wie auch in der Konkretheit unserer Leibhaftigen Geschichte gegeben ist.”⁵⁰⁸ Met hierdie ontwerp slaag Rahner daarin om die verengde “neuzetlike” subjektiwiteit van die mens te “verreken”. Hy slaag egter nie daarin om die subjektiwiteit van God trinitaries te bedink nie. Die radikale afwysing van die persoonsbegrip in die triniteitsleer is hiervan die oorsaak en andersyds ook die gevolg.

Ons het vroeër daarop gewys dat Kasper die kerugmatiese nut van Rahner se ontwerp heel ontoereikend vind. Die grondliggende rede hiervoor is die feit dat Rahner se triniteitsleer sy doksologiese karakter ingeboet het.⁵⁰⁹ Die formele teologies-organisatoriese funksie van die triniteitsleer as strukturerende prinsipe van die dogmatiek in die geheel, is afgestaan aan die antropologie terwyl die triniteitsleer materialiter gesproke vervlugtig tot ‘n moment van die genadeleer. Die grondprobleem van die triniteitsleer by Rahner is dat alles op die “gegenüber” en eenheid van God en mens afgestem is, sodat daar eintlik geen ruimte oorbly vir die “gegenüber” en eenheid van die trinitariese persone nie. Hulle vervlugtig tot momente in die heilsekonomiese Selfmededeling van God aan die mens, maar is nie subjekte van die immanente Selfmededeling nie. Hoewel Rahner duideliker as die Skolastici die onuitruilbare funksie van die “subsistenswyses” onderskei, kan hy nie enige propriëteite daaruit aflei en sò die uniekheid en onderskeid tussen die hypostases duidelik maak nie. Hierdie tekortkominge in die immanente triniteit werk terug op die verstaan van die heilsekonomiese triniteit. As die hypostases in God nie subjekte is nie, kan hulle ook nie in heilsekonomiese sin as subjekte handelend optree nie. Hierdie toedrag word duidelik geïllustreer in Rahner se visie op die hypostatiese unie. Jesus se selfbewussyn moet, volgens Rahner, as ‘n eg menslike, kreatuurlike selfbewussyn verstaan word as ‘n mens nie in ‘n nuwe vorm van

⁵⁰⁸ Rahner, Grundkurs des Glaubens, 142.

⁵⁰⁹“Distinkte Subsistenzweisen” kann man nicht anrufen, anbeten und verherrlichen. Das letztlich namenlose Geheimnis Gottes bei Rahner kann man nur anschweigen.” GJC, 368.

monofusitisme wil verval nie. Hy bly egter in gebreke om duidelik te maak dat die menslike “ek” van Jesus in die hypostase van die Logos subsisteer sodat Hy nie net as mens eenmalig en onoortreflik daar is nie, maar in persoon die Seun van God is. So gesien is die hypostatische unie die eenmalige en onherhaalbare wyse van God se Selfmededeling, die innerlike moment en voorwaarde vir die algemene begenadiging van die “geistige kreatuur”, in beginsel dus gerig op alle mense.

In die bespreking oor eenheid en drieheid, was Kasper oorwegend histories besig om die tradisie-ontwikkeling in breë lyne aan te toon en in die geval van Barth en Rahner ‘n bondige struktuurbeskrywing van hulle ontwerpe aan te bied. Aanduiding van sy eie sistematiese verstaan van die onderhawige problematiek is beperk tot kritiese opmerkings rondom die konsekwensies van spesifieke posisie-keuses. Hierdie opmerkings word onder die opskrif “einen eigenen systematischen Ansatz in der Trinitätslehre” as slot van “Der Gott Jesu Christi” saamgevat.⁵¹⁰ Die hele boek is eintlik voorarbeid met die oog op die antwoord wat hier aangebied word.

4.4 KASPER SE ONTWERP VIR ‘N TRINITEITSLEER.

Die geskiedenis van die triniteitsleer is die gekompliseerde verhaal van die intellektuele worsteling om met die beskikbare denkinstrumentarium en teen die agtergrond van voortdurend veranderende verstaanshorisonne, die boodskap van die Skrif in kontinuïteit met die geloofsgetuïenis van die kerk van die eeue uit te lê. In die geval van die triniteitsleer is die opgawe wat huidig nog geld, om die eenheid-in-drieheid, drieheid-in-eenheid gelykoorsprongklik tussen die pole van Modalisme en subordinasie respektiewelik Triteïsme te handhaaf. In *Der Gott Jesu Christi* het Kasper die grondlyne van hierdie geskiedenis uitgelig om dan in die laaste veertien bladsye sy eie sistematiese visie deur te gee.

Dit is sy grondoortuiging dat by al die kennis van die vrae en antwoorde wat in die tradisie aan die orde gekom het, niks anders as die getuïenis van die Skrif as die

⁵¹⁰ a.w., 369ev.

“Urkunde des Glaubens” die primêre uitgangspunt kan wees nie.⁵¹¹ Hierdie uitgangspunt neem hy in die Johannese afskeidsgebed van Jesus (Joh 17) wat na sy oordeel die triniteitsleer *in nuce* bevat. Kasper sistematiseer die stof vanuit vyf perspektiewe te wete die sin, inhoud, blywende geheimenis en sistematiese plek en funksie van die triniteitsleer ten opsigte van die dogmatiek in die geheel. In ‘n slotwoord word die trinitariese belydenis as enigste geldige en toereikende antwoord op die moderne Ateïsme voorgedou.

4.4.1 Die sin van die Triniteitsleer.

Die Johannese afskeidsgebed vat die “Gesamtsinn” van die heilswerk van Jesus Christus in trinitariese vorm saam. In wat Kasper tipeer as ‘n eskatologiese oomblik, word die kruis en verhoging van Christus as die eskatologiese openbaring van God in die fokussentrum geplaas. Hierdie eskatologiese oomblik word gekenmerk as tyd van verheerliking. Die verheerliking van die Vader deur die Seun in Sy gehoorsaamheid, is die keerkant van die verheerliking van die Seun deur die Vader. In die verheerliking van die Seun kom die eie heerlikheid van die Vader tot openbaring as dieselfde heerlikheid wat die Seun van ewigheid af by die Vader gehad het. In hierdie *doksa* gaan dit om die Ewige Wese van God, om die “Gottsein Gottes”. Aan hierdie ewige doksologie kry die gelowiges deel deur die Gees as die ander Parakleet. Die Gees “ist und wirkt die konkrete Vergegenwärtigung der ewigen Doxologie von Vater und Sohn in der Kirche und in der Welt. Er ist die eschatologische Verwirklichung der Herrlichkeit Gottes, ihr Dasein im Raum der Geschichte. Das ist nur möglich, weil er selber vom Vater ausgeht (15:26) und weil er als Geist der Wahrheit die Offenbarkeit und der Glanz (Doxa) der ewigen Herrlichkeit Gottes selbst ist.”⁵¹²

Die skopus van die triniteitsleer is daarom eintlik nie ‘n leer oor God nie, maar die doksologie, die eskatologiese verheerliking van God. Die triniteitsleer is die grammatika van hierdie doksologie. Hierdie eskatologiese doksologie, is tegelyk die

⁵¹¹ *ibid.*

⁵¹² a.w., 370.

heil en lewe van die wêreld. Hier lê die sin van die triniteitsleer, in die spanningseenheid van doksologie en soteriologie. Die alternatiewe tussen Barth en Rahner is so te verbind aan mekaar.

Die doksologiese erkenning van die absolute Subjektiviteit van God, beteken nie die onderdrukking van die subjektiviteit van die mens nie, maar is die verlossing, bevryding en voleinding daarvan. So is die trinitariese belydenis die finale konkrete bepaling van die onbepaalde openheid van die mens en die spesifisering van die “ontematies-teenwoordige” godsidee wat alle denke en handeling voorafgaan.⁵¹³ Dit is die allesoortreffende antwoord op die vraag wat die mens nie net het nie, maar is. Daarmee word die sin van ‘n mens se lewe en van die wêreld uitgespel as ‘n bestaan met die oog op die verheerliking van God. Die sin van die koms en boodskap van Jesus as aankoms van die Heerskap van God, word in die triniteitsleer antisipatories vervul sodat dié leer met reg as die normatiewe eksplikasie van die *basilea*-boodskap van Jesus geld en daarom die summarium van die christelike geloof is.

4.4.2 Inhoud van die Triniteitsleer.

Die verheerliking van God en die oorlewing van die wêreld is daarin geleë dat hulle Hom as die Enigste en Ware God ken (17:3). Eenheid en enigheid (*monos kai alethinos*) is hier wesenspredikate wat op die Godheid van God dui. In die Nuwe Testament word hierdie wesenspredikate, in onderskeid teenoor die filosofiese en Ou Testamentiese visie op die eenheid en enigheid van God, inhoudelik verbind aan die Een wat Hy gestuur het. In die lig hiervan is die erkenning van die eenheid en enigheid van God net moontlik in die erkenning van die eenheid van die Vader en die Seun. Hierdie eenheid van Vader en Seun is ‘n leef- en liefdesruimte waaraan die gelowiges deelkry en waarin hulle bestaan op grond van die werk van die Heilige Gees (17: 22,23) Die koms van die Gees is tegelyk die wederkoms van Jesus, en die “bly” van die Gees, die *praesentia Christi* by die gelowiges.

So is die openbaring van die triniteit die openbaring van die diepste verborge wese van die eenheid en enigheid van God, wat die eenheid van die kerk, en daardeur ook die

⁵¹³ a.w., 371.

eenheid van die wêreld, begrond. Die triniteitsleer is die konkrete gestalte van die christelike Monoteïsme, in dié sin dat die wese van die eenheid en enigheid uitspreekbaar word : “ die Einheit Gottes wird als Gemeinschaft von Vater und Sohn, indirekt und implizit auch als Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist, als Einheit in der Liebe bestimmt.”⁵¹⁴

As die goddelike eenheid *communio*-eenheid is, moet God se Syn as “mitsein” verstaan word. Daar dit nie kan beteken dat Hy van die wêreld of van mense afhanklik is nie, moet God in Sigself stromende oorvloed van die liefde, in Sigself “mitsein” wees.⁵¹⁵

In God is hierdie *communio*-eenheid persoonsgemeenskap, maar tegelyk wesensgemeenskap, wesenseenheid. So is die triniteitsleer konkrete Monoteïsme.

Hierdie eenheid het grondliggende betekenis en gevolge vir ons werklikheidsverstaan. *Communio*-eenheid is krities opgestel teen alle vorme van totalitêre eenheidssug en sisteemdwang, maar ook teen die individualistiese drang wat onderlinge verbondenheid minag. Liefde-as-gemeenskap is ‘n “derde weg” tussen tirannie en anargie waarin “anderssyn” nie onderdruk of uitgegrens word nie, maar leefruimte as ‘n daad van wedersydse mede-deling ontvang en gegee word. Liefde-as-gemeenskap is ten diepste gemeenskap-as-vryheid, persoonsgemeenskap waarin die uniekheid en waardigheid van die menslike persoon nooit gefunksionaliseer word nie, maar as heilige saak met respek bejeën word. Binne die ruimte van vryheid-as-gemeenskap word die “eigensein” en “eigenrecht” nie opgehef nie, maar in gee en ontvang tot vervulling gebring.

So ‘n leefstyl en werklikheidsverstaan het radikale implikasies vir die christelike spiritualiteit. Met uitgesproke voorkeur vir ‘n kontemplatiewe lewensinstelling, is daar blywende sensitiwiteit vir die “spore” van die liefde, spesifiek soos dit onoortreflik in die kruis van Christus konkreet gestalte gevind het. God se Selfgawe in Christus is so die grond en blywende maatstaf vir christelike nadenke en aksie, wat kragtens die wese van die liefde universeel en inklusief, “kommunitär” en ekklesiaal neerslag moet vind.

⁵¹⁴ a.w., 372.

⁵¹⁵ " Er muss (...) In der Einheit und Einfachheit seines Wesens Gemeinschaft in der Liebe sein, die keine bedürftige, sondern nur aus der Überfülle seines Seins schenkende Liebe sein kann." a.w., 373.

4.4.3 Die geheimenis van die Triniteit.

Menslike *communio*-eenheid is as persoonsgemeenskap wesensverskillende gemeenskap. *Communio*-eenheid in God is daarteenoor wesenseenheid. Die analogie wat bestaan tussen dié gestaltes van eenheid-in-gemeenskap moet, aldus Kasper, in die lig van die vierde Lateraanse konsilie se visie op die analogie, as ooreenkoms te midde van nog grotere onderskeid verstaan word. In en agter hierdie analogie skuil die ondeurgrondelike en blywende geheimenis van die goddelike eenheid in die gelyktydige intertrinitaries-personale verskeidenheid.

Juis die diskussie rondom die trinitariese persoonsbegrip lewer blyke van die aporieë waarin die teologiese denke verstrik raak in die poging om eenheid en drieheid gelyktydig en personaal te dink.

Kasper is van oortuiging dat ‘n aanpak vanuit die heilseconomie, op die basis van die Skrifgetuienis, spesifiek Johannes 17, ‘n aanduiding vir verdere nadenke in die verband bied. Kasper onderskei drie relasies wat in Johannes 17 ter sprake is : die Vader as die Oorspronglose Oorsprong van die liefde, wat as die skenkende en die sturende God Homself as die Geheim van die lewe bekend maak en meedeel, en die Seun wat ‘n lewe-in-ontvangs vanuit die Vader leef as ‘n lewe van selflose beskikbaarheid en gehoorsaamheid. Lewe, heerlikheid en volmag wat Hy van die Vader ontvang het, gee Hy selfontledigend deur aan die mense, op wie God se liefde gerig is. So is die Seun die Middelaar, “reine Vermittlung, reines Weitergeben” in persoon.⁵¹⁶ In die Gees, ontvang die gelowiges die gawe van die Vader deur die Seun om aan hulle gemeenskap deel te hê. Ons beklemtoon in die verband Kasper se omskrywing van die derde relasie : “Der Geist ist gar nichts aus sich selbst, er ist reine Empfangen, reines Geschenk und *reine Gabe*; darin ist er reine Erfüllung, ewige Freude und Seligkeit, reine Vollendung ohne Ende. Da er Ausdruck der Ekstasis der Liebe in Gott ist, ist in und durch ihn Gott von Ewigkeit her über sich selbst hinaus, reiner Überschwang. Als das Gabesein in Gott ist der Geist die eschatologische Gabe Gottes an die Welt, deren endgültige Heiligung und

⁵¹⁶ a.w., 375.

Vollendung.”⁵¹⁷ Hierdie relasies is die drie wyses waarop die een Wese van God as liefde subsisteer en is elk as relasie net in terme van beide ander denkbaar. Die Vader as Sigsself-skenkende kan nooit sonder die Seun as die Ontvangende en Skenkende wees nie. “Der Sohn ist also als verdankte Existenz, selbst reiner Dank, ewige Eucharistie, reines gehorsames Entsprechen auf das Wort und Willen des Vaters.”⁵¹⁸ In terme van die liefde is dit egter noodwendig⁵¹⁹ dat die twee-eenheid van die Vader en die Seun ontledigend “aus reiner Gnade einen Dritten *hereinnimmt*.”⁵²⁰ Op grond hiervan konkludeer Kasper : “Die drei trinitarischen Personen sind also reine Relationalität; sie sind Relationen in denen das eine Wesen Gottes in je unaustauschbar verschiedener Weise subsitiert. Sie sind subsistente Relationen.”⁵²¹ Kasper maak daarop aanspraak dat hy met hierdie argument die Augustinies-Thomaniese persoonsbegrip as subsistente relasies nuut begrond het deur die gedagtes van Richard van St Victor te konkretiseer en tegelyk ‘n sistematiese ontwerp gevind het waarin die Griekse en Latynse aanpak op ‘n hoër niveau tot ‘n eenheid versoenbaar is. Inhoudelik begin hy soos die Griekse tradisie, by die Vader as Bron en Eenheidsgrond van die triniteit. Daar die Vader as Sigsself-skenkende liefde verstaan word, kan die *processiones* van die Seun en die Gees na die “teo-logika” van die Latynse teologie verstaan word. Op hierdie aanspraak van Kasper kom ons in die kritiese beoordeling weer terug. Intussen moet die implikasies van hierdie voorstel, soos Kasper dit verstaan, nagegaan

⁵¹⁷ *ibid.* Kursivering van Kasper. Ons wys daarop dat die Gees hier uitsluitlik in “passiewe” terme geteken word. Dit staan in skerp kontras met die klem op die personaliteit en relatiewe selfstandigheid van die Gees, op die Gees as *Gewer* waarvoor Kasper hom emfaties uitlaat op pp. 259ev.

⁵¹⁸ *ibid.*

⁵¹⁹ Kasper wil die geheimeniskarakter van die liefde handhaaf deur te sê dat die noodwendigheid van die liefde gelyk aan vryheid is. Die Idealistiese erfenis met name die spekulatiewe ontvouding van die liefdes*begrip* is hier onmiskenbaar aanwesig. Vgl. die opmerking oor Schelling se tese teenoor die Ontoteologie. a.w., 147.

⁵²⁰ *ibid.* My kursivering. ‘n Mens ontkom nie aan die indruk dat hierdie formulering die pneumatologie as ‘n “addendum” laat voorkom nie. Dit word verder aangemerkt dat die Skrif nêrens God se verhouding teenoor Homself as “genade” beskryf nie.

⁵²¹ a.w., 376.

word.

Kasper is van mening dat die probleemoplossende bydrae van die ontwerp geleë is in die moontlikheid om tegelyk reg te laat geskied aan die soteriologiese en doksologiese sin van die triniteitsleer. Dit kom enersyds daarin tot uitdrukking dat dit die *intellectus fidei* ten goede kom daarin dat dit nie weglei van die geloof nie, maar juis dieper in die geloofsgeheimenis wil inlei om dit as die ondeurgrondelike misterie van die ooredende liefde te verstaan. Hierdie geloofsverstaan open nuwe perspektiewe op 'n verdiepte werklikheidsverstaan en bied 'n norm en 'n voorbeeld vir christelike spiritualiteit. Na die analogie van die goddelike *communio*-eenheid, moet gesê word dat die laaste werklikheid nie op-sigself staande substans nie, maar "persoon" is wat in die relasionaliteit van gee en ontvang tot vervulling kom. Binne die struktuur van wedersydse aangewesenheid op mekaar, lê die triniteitsleer die sin van die syn as die liefde in sy gemeenskapstigende aard, as vrede en vryheid uit. Trou aan die aard van die liefde en van vryheid, is so 'n "trinitariese ontologie" nie induktief as dwingende noodwendigheid bewysbaar nie. Dit behou die karakter van vrye uitnodiging in die belofte van groeiende integriteit, ook in die aangesig van 'n gefragmenteerde werklikheidservaring. "Sie kann ... die Wirklichkeitserfahrungen einbeziehen und 'stehen lassen', die in keinem System aufgehen: Schuld, Einsamkeit, Trauer der Endlichkeit, Scheitern. Sie ist letztlich eine Deutung auf Hoffnung hin, eine Antizipation der eschatologischen Doxologie unter dem Schleier der Geschichte."⁵²²

Uit die inspirasie van die christelike hoop, wat nie in mag gefundeer is nie, maar paradoksaal voortvloei en gevoed word deur die Ewige kenose, wat die moontlikheidsvoorwaarde van 'n kenotiese bestaan in die tyd is, word 'n lewe van deemoed en diens die konkrete gestalte van die navolging van Jesus en prakties die getuienis van deelhê, van partisipasie aan Sy dood en opstanding. Hierdie partisipasie wat real-simbolies in die doop "gebeur", word juis deur die triniteitsleer, wat histories en saaklik in die allernouste verband met die doop staan, as "trinitariese gebeure" uitgelê. Dit vra aandag vir die heilswerklikheid dat God-by-ons God Self is, sodat ons

⁵²² a.w., 377.

naby Hom onself kan wees.⁵²³

4.4.4 Sistematiese plek en funksie van die Triniteitsleer.

Die triniteitsleer is die hoofsaak van die christelike heilsmisterie en tegelyk die grammatika, die innerlike moontlikheidsvoorwaarde van die heilsgeskiedenis. Net omdat God in Sigsself Volkome vryheid in die liefde is, kan Hy dit na “buite” wees. Net omdat God by ander Homself is, kan Hy Homself in die geskiedenis deur die Seun bekend maak en so Sy heerlikheid as dieselfde heerlikheid wat van Christus uitstraal (2 Kor 4:6), openbaar. Omdat God in Sigsself Gawe is, kan Hy Homself in die Heilige Gees gee. “ ..als das innerste Wesen Gottes, ist der Geist zugleich das Äusserste, die Möglichkeitsbedingung der Schöpfung und der Erlösung.”⁵²⁴ Soos die Gees die weg “uit God” is, is die Gees die Weg waarop alles ook weer na Hom terugkeer. “Durch den Geist endet die Soteriologie wieder in Doxologie; in sie wird am Ende der Zeit, wenn Gott “alles in allem” sein wird, einmal die gesamte Wirklichkeit einbezogen sein (1 Kor 15:28).”⁵²⁵

Die tipering van die triniteitsleer as hoofsaak en grammatika van die heilsmisterie, het deurslaggewende betekenis vir die totale aanpak van ‘n dogmatiese ontwerp in inhoudelik-teologiese en wetenskapsorganisasoriese sin. Kasper profileer sy visie in die verband deur dit teen drie klassieke voorstelle, dié van Thomas, Barth en Schleiermacher af te grens.

Thomas plaas die traktaat *De Deo uno* na die teologiese kenleer en voor die traktaat *De Deo trino*. Die immanente triniteit is dus die uitgangspunt en het voorrang bo die heilsekonomie. Dit het die gevolg dat Gods handeling in die geskiedenis *sub ratione dei* behandel word en impliseer ‘n keuse vir die essensialistiese vertrekpunt van die

⁵²³ “Der Heilige Geist ist bei sich, indem er Vater und Sohn im anderen bei sich selbst sein lässt.” Bernd Jochen Hilberath, Pneumatologie, in: Theodor Schneider, Handbuch der Dogmatik Bd. I, 536. Wat hier in intertrinitariese sin uitgewys word, moet ook in heilsekonomiese sin verstaan word.

⁵²⁴ GJC, 378.

⁵²⁵ *ibid.*

Westerse triniteitskonsepsie soos dit veral deur Augustinus beslag gekry het. Binne hierdie raamwerk is die triniteitsleer egter so te sê funksieloos vir die heilsgeskiedenis.⁵²⁶ By Barth met sy christologiese konsentrasie, is die “solus Christus”- uitgangspunt nie net ‘n inhoudelik-teologiese aksent nie, maar ‘n struktuur-ordenende formeel-teologiese prinsipe. Sy kritiese standpuntinname teen die Natuurlike teologie en dus teen die tradisionele prolegomena, hou in dat die christologie en die triniteitsleer as “das zuerst und vor allem zu sagende “ in die teologiese hermeneutiek aan die orde kom as aanwysing van hoe daar reg oor God gepraat moet word. Hierdie keuse van Barth impliseer dat die onderskeid tussen *De Deo uno* en *De Deo trino* laat vaar word. Die triniteitsleer word in die dogmatiese hermeneutiek getransponeer en tot grammatika van alle ander dogmatiese uitsprake gemaak. Kasper is van oordeel dat so ‘n radikaal christologies-begronde a-teïstiese teologie die werklike ateïsme “fideïsties” kan weerspreek, maar nie argumentatief kan weêrlê nie.⁵²⁷

Die derde voorstel is dié van Schleiermacher. In sy ontwerp kom die triniteitsleer heel aan die einde van die dogmatiek as sluitende samevatting aan die orde. Hier het die triniteitsleer uiteindelik nie meer ‘n struktuur-bepalende funksie nie. Die “Grundsatz” word gedegradeer tot “Zusatz” met gevolg dat die triniteitsleer nie langer die grammatika van die hele teologie kan wees nie.

Kasper se eie voorstel lê struktureel die naaste aan dié van Barth. Hy is van oordeel dat *De Deo trino* as inleidende traktaat aan die begin van die dogmatiek onontbeerlik is, nie as uitputtende temabehandeling nie, maar as vooruitoriëntering oor ‘n tema wat nog kom. In die triniteitsleer word die een tema in die vele temas van die dogmatiek self tematies. Terwyl die inhoudelike fokus van die triniteitsleer die hele geloofsbelydenis is, is die “formalobjekt” God as die “Grund und Ziel” van al hierdie belydenisuitsprake.⁵²⁸

⁵²⁶ a.w., 379.

⁵²⁷ “Die Folge einer solchen radikal christologisch begründeten a-theistischen Theologie ist, dass die Abgrenzung gegenüber dem wirklichen Atheismus im Glauben emphatisch behauptet, aber denkerisch kaum hinreichend geleistet werden kann.” a.w., 379. Vergelyk ook Pannenberg se kritiek dat die Dialektiese teologie se verwerping van die Natuurlike teologie fakties daarop neerkom dat die Ateïsme as ‘n vorm van natuurlike teologie figureer. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 30.

⁵²⁸ a.w., 380.

Al die ander traktate kan eers materialiter aan die orde kom as die “formalobjekt” waaronder dit staan, ter sprake was. Om hierdie rede moet die triniteitsleer voor al die ander traktate wees. Vir die interne struktuur van die godsleer het dit dié implikasie dat die verhouding tussen die traktate *De Deo uno* en *De Deo trino* nuut bedink moet word. In hierdie verband is die aangewese weg om nader aan die Bybelse spraakgebruik te beweeg. In die Nuwe Testament is “*ho theos*” altyd ‘n verwysing na God die Vader. In die lig hiervan is dit onaanvaarbaar om eers algemeen oor die Wese van God en dan oor die drie Persone te praat. Daarom stel Kasper voor dat die Griekse tradisie gevolg word deur van die Vader as “Ursprung und Quelle der Trinität” uit te gaan en aan te toon dat die Vader die een wese van God op dié wyse “besit”, dat Hy dit skenk aan die Seun en die Gees. Die abstrakte leer van die wese van God, moet gevolglik in die leer van die konkrete wesensopenbaring van God, dus in die triniteitsleer geïntegreer word.⁵²⁹ Uitgaande van die Vader, moet God se Wese as liefde begryp word. Op voetspoor van Richard van St Victor, kan die triniteitsleer, duideliker as wat dit binne die Oosterse tradisie moontlik is, vanuit die eie “oorsprong” as die geheimenis van volkome liefde in selfmededeling en selfontlediging verstaan word. So ‘n heilsekonomiese aanpak beteken egter nie dat die legitieme intensie van die traktaat *De Deo uno* negeer hoef te word nie. Trouens, ‘n heilsekonomiese aanpak veronderstel die natuurlike, of beter, kreatuurlike vraag na God.⁵³⁰ Op die diepste vraag wat die mens nie net het nie, maar kragtens sy kreatuurlikheid is, wil die trinitariese Selfopenbaring van God die allesoortreffende antwoord wees as eskatologiese finalisering (in die dubbele sin van die woord) van die non-spesifieke openheid van die mens. So is die

⁵²⁹ Die keerkant hiervan is dat die traktaat *De Deo uno*, na Kasper se voorstel, as leerstuk van God die Vader ontwikkel moet word. a.w., 187.

⁵³⁰ In die lig van hierdie opmerking moet die vraag gevra word of die *problematiek* van die natuurlike teologie nie ná die godsleer, in die skeppingsleer en antropologie tuishoort nie. “Das unabweisbare Problem der natürlichen Theologie auf einem anderen Weg als dem der natürlichen Theologie wahrzunehmen bedeutet ..von der Ereignis der Offenbarung Gottes her, die ja als solche bereits in der Weise der Erfahrung sich ereignet und nicht etwa erst durch Erfahrung ergänzt werden muss, eine neue Möglichkeit von Erfahrung freizulegen...” E Jünger, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg*, in: ders., *Entsprechungen : Gott-Wahrheit-Mensch*, 176.

triniteitsleer konkrete Monoteïsme.

4.4.5 Die Triniteitsleer : Antwoord op die Ateïsme.

Ons het vroeër daarop gewys dat die moderne tyd gekenmerk word deur die aksent op menslike outonomie en vryheid wat kulmineer in 'n geslote wêreldbeeld en werklikheidsverstaan en wat grondliggend ateïsties van aard is. Binne die verstaansvoorwaardes wat deur dié mentaliteit en lewensinstelling gekultiveer word, word die christelike godsgeloof radikaal bevraagteken. Die invloed van die Aufklärung het 'n sekere mutasie-proses in die christelike godsbegrip tot gevolg gehad met die Teïsme⁵³¹ as uitkoms. Vanweë die struktuurverwantskap tussen die Teïsme en die Ateïsme, kan 'n vae, algemene vorm van Teïsme nie die antwoord op die Ateïsme wees nie. Die enigste toereikende antwoord is die verkondiging van die Lewende God van die geskiedenis wat Homself in Jesus Christus deur die Heilige Gees konkreet en beslissend as Hoop vir die wêreld bekend gemaak het.

Kasper beklemtoon dat Teïsme en Monoteïsme net tot skade met mekaar verwar of gelykgestel word, soos hy meen in die nuwere Evangeliese teologie gebeur. 'n Teologiese posisie "jenseits Theismus und Atheismus", waarin die problematiek van die Natuurlike teologie vermy en die Ateïsme vanuit 'n radikale "geloofsstandpunt" tegemoet gegaan word, openbaar die inherente swakheid dat die konfrontasie met die Ateïsme nie ook "denkerisch" deurgevoer kan word nie.⁵³² Omdat die Monoteïsme die antwoord op die natuurlike vraag na die eenheid en sin van die werklikheid is, is die triniteitsleer as konkrete Monoteïsme die antwoord op die implisiete godsvraag van die mens. "Der Gott Jesu Christi, der Gott also, der sich durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu erkennen gibt, ist die letzte, eschatologisch-endgültige Bestimmung der unbestimmten Offenheit des Menschen; er ist demnach auch die christliche Antwort auf

⁵³¹ "Im Grunde handelt es sich bei diese Konzeption um die vulgäre Form eines halbaufgeklärten Christentums bzw. um dessen religiöse Restbestände in einer säkularisierten Gesellschaft. Theologisch müsste man genau genommen von der Häresie des Theismus sprechen". GJC, 359.

⁵³² Hierdie opmerking is uiteraard net geldig as 'n mens Kasper se perspektief op die moontlikheid van die natuurlike teologie deel.

die Situation des modernen Atheismus.”⁵³³ Die kerklike verkondiging wat nie die triniteitsleer as inhoud het nie, maar gevoed en gestempel word die trinitariese werklikheid, word juis deur diepgaande teologiese refleksie herinner en “bemagtig” om aan beide die teologale fondament en die antropologiese fokus, die soteriologie en die doksologie reg te laat geskied. “Ad maiorem Dei gloriam” staan nie teenoor “ad maiorem hominis salutem” nie, maar maak dit moontlik.⁵³⁴ Die teologie se antropologiese relevansie kan net tot gelding kom deur teologie te bly en nie antropologie te word nie.

Die uitroep van die dood van God, het intussen omgeslaan in die boodskap wat die dood van die mens aankondig. Net die trinitariese belydenis wat met die “Gottsein Gottes”, Sy vryheid in die liefde erns maak as ‘n vryheid wat deur die Heilige Gees in die liefde aan mense geskenk word, kan in ‘n situasie van hoogste bedreiging, die weg aanwys uit die eensaamheid, tot redding van die menslikheid van die mens in die ewige gemeenskap van die liefde, wat God Self is.

⁵³³ a.w., 382.

⁵³⁴ *ibid.*