

Triniteit en Vryheid

'n Hermeneuties-Dogmatiese analise en evaluasie van die Godsleer van
Walter Kasper.

Proefskrif ingedien deur Johan Andries Kritzinger
ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad

DOCTOR DIVINITATIS

in die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria

Promotor : Prof. Dr. C. J. Wethmar

Oktober 2003.

Trinity and Freedom

'n Hermeneutic-Dogmatic analysis and evaluation of the Theology of

Walter Kasper

Dissertation submitted by Johan Andries Kritzinger

in partial fulfilment of the requirements for the degree

DOCTOR DIVINITATIS

in the Faculty of Theology, University of Pretoria

Promoter : Prof. Dr. C. J. Wethmar

October 2003

DANKWOORD

By die voltooiing van hierdie studie spreek ek graag my dankbaarheid uit vir die lewensmoontlikhede en geleenthede wat ek ontvang het. Die Here se onverskuldigde goedheid bly vir my 'n bron van voortdurende verwondering. Die geleentheid om te kon studeer en die verrykende kontak met soveel mense het 'n onuitwisbare indruk op my gelaat. Ek dink in die verband aan my pa wat reeds oorlede is, aan my onderwysers en aan my leermeesters aan die Universiteite van Potchefstroom, Pretoria en Tübingen.

Graag bedank ek my promotor Prof C J Wethmar vir sy bekwame en simpatieke leiding. Hy was vir my meer as 'n studieleier. Aan die personeel van die biblioteek aan die Universiteit van Pretoria, veral aan Thea Heckroodt, 'n woord van hartlike dank vir vriendelike hulpvaardigheid.

Aan die kerkraad en gemeente van die Nederduitse Gereformeerde Kerk Orkney, en aan al my kollegas met wie ek die afgelope twintig jaar kon saamwerk, 'n woord van dank en groot waardering.

Graag bedank ek my familie en vriende vir hulle volgehoue belangstelling en ondersteuning. Die weelde van ons hegte onderlinge verbondenheid is vir my nie vanselfsprekend nie. Ek waardeer dit opreg. In die verband sonder ek graag my ma, Trudie Kritzinger en my skoonouers Kootjie en Susan Badenhorst uit. Ek vermeld ook in die besonder my dank teenoor my broer en skoonsuster Koos en Ilse Kritzinger.

Dit ontbreek my aan woorde om my vrou en kinders enigsins toereikend te bedank vir hulle liefde, begrip en ondersteuning. Die lewe saam met julle is 'n vreugde.

Ek dra hierdie studie graag op aan my vrou Santjie en aan ons kinders Linde, Danie, Jacobus en Trudie.

OPSOMMING:

Dié studie behels 'n ondersoek na die moontlikheidsvoorwaardes vir 'n godsleer teen die agtergrond van die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd. Dit word gedoen by wyse van 'n hermeneuties-dogmatiese analise en evaluasie van die godsleer van Walter Kasper. As werkshiptese geld dat Kasper nie daarin slaag om geldige inhoudelik-dogmatiese waarnemingsstruktureel te verreken in sy trinitariese ontwerp nie.

Die moderne tyd word gekenmerk deur die verval van die klassieke Westerse metafisika ten gunste van 'n dinamiese histories-relasionele sinsbeskouing.

Laasgenoemde kom na die oppervlak in 'n wending na die subjektiwiteit en radikale outonomie. Die konsekwensie hiervan is 'n sekularistiese leef-en denkhouding, ateiïstiese "selbstbehauptung" binne die horison van vryheid. Die vraag is hóé oor God gedink moet word binne hierdie horison.

Die statiese aard van die klassieke substansontologie het die konseptuele gestaltegewing van die tradisionele Westerse godsleer sodanig beïnvloed dat dit van die heilshistoriese spreekwyse van die Skrif en die liturgies-doksologiese konteks verwyderd geraak het. Dit het uitgeloop op die verselfstandiging van die immanente triniteit teenoor die heilsekonomiese triniteit en op die skeiding van die godsleertraktate de Deo uno en de Deo trino. Laasgenoemde skeiding impliseer twee denkvorme, 'n natuurlik-teologiese en 'n heils-historiese denkvorm naas mekaar. Kasper handhaaf hierdie denkvorme naas mekaar, maar verruim die analogie as natuurlik-teologiese denkvorm in die lig van 'n relasionele ontologie deur dit histories en gebeurtenismatig te dink. Analogia entis (denkvorm) moet as analogia libertatis (eksistensievorm) verstaan word. Hierdie verruiming maak die traktate de Deo uno en de Deo trino formeel integreerbaar. Inhoudelik beteken dit die afskeid van 'n essensialistiese triniteitsbeskouing ten gunste van 'n persoonal-historiese benadering in die ontwikkeling van de Deo uno as leerstuk oor God die Vader.

Uitgaande van die antropologiese dieptestruktuur - die ontomatiese aangewesenheid op absolute vryheid, kom Kasper tot die wesensbeskrywing van God die Vader as Absolute Persoon, as Volkome Vryheid in die liefde.

In ooreenstemming met die klem op die historiese, propageer Kasper die gelykberegting van assensus- en desensuschristologie en stel 'n herbegroning van die Nuwe Testamentiese Seunchristologie voor langs die weg van 'n indirekte christologie. Laasgenoemde impliseer 'n triniteitsopvatting. Die implisiete relasionaliteit van die goddelike wesensbeskrywing -Volkome Vryheid in die liefde- word deur die indirekte christologie inhoudelik gevul as die eenheidsverhouding van Vader en Seun, wat kragtens die aard van die liefde ook indirek en implisiet, as gemeenskap van die Vader, Seun en Gees te verstaan is. Van hierdie eenheid is die Vader die grond en oorsprong. Hiermee distansieër Kasper hom van die tradisionele Westerse essensialistiese triniteitsopvatting ten gunste van die Ortodokse standpunt hoewel hy steeds die filioque aanvaar en die intertrinitariese processiones in terme van die Westerse "teo-logika" verstaan.

Kasper maak daarop aanspraak dat hierdie voorstel, as konkretisering van Thomas aan die hand van die gedagtes van Richard van St Victor, die essensialistiese en personale triniteitstradisies op hoër niveau met mekaar versoen.

Hierdie aanspraak word deur ernstige besware gedruk. Eerstens word die trinitariese relasies bloot as oorsprongsrelasies verstaan wat resulteer in 'n eensydige klem op oorsprongseenheid. Tweedens is 'n onderontwikkelde pneumatologie die regstreekse gevolg van hierdie patrosentristiese aksent. Ten spyte van die klem op communio-eenheid en op die personaliteit van die Heilige Gees, vind hierdie aksente niestruktureel neerslag nie. Derdens vind gelykberegting van assensus- en desensuschristologie nie plaas nie.

Ons voorstel in dié verband is 'n trinitariese pneumatologie wat vanuit die intertrinitariese persoonskonkretisering en heilsekonomiese persoonstigting geëkspliseer word. Hiermee word die personaliteit van die Gees gekonkretiseer en die intertrinitariese eenheid sowel as die eenheid van immanente en ekonomiese triniteit as dieselfde eenheid, maar binne verskillende konfigurasies, uitspreekbaar.

SUMMARY

This study contains an investigation of the conditions of plausibility for the doctrine of God within the frame of reference of the modern era. This is done by means of a hermeneutic-dogmatic analysis and evaluation of the theology of Walter Kasper. The hypothesis is that Kasper does not succeed to accommodate legitimate material-dogmatic observations in his proposed structure for a doctrine on the trinity.

The modern era is characterised by the demise of classical Western metaphysics and the emergence of an ontology of relation, accentuating the historicity of reality. This became clear in the turn towards subjectivity and radical autonomy, and resulted as ultimate consequence in an atheistic way of life and mode of thought.

The static nature of the classical substance-orientated ontology, influenced the conceptual modelling of classical Western theology profoundly negative. With regard to the doctrine of God, thinking in terms of salvation history and within the context of ecclesiastic practice, liturgy and doxology, receded to the background, making room for highly abstract philosophical speculation. This resulted in the separation of the immanent and economic trinity and led to two separate tracts, *de Deo uno* and *de Deo trino*. This state of affairs has the implication that two modes of thought are operative, namely a more speculative, natural-theological and a salvation historical orientated mode of thought. Kasper maintains that this two modes of thought should be upheld on the condition that the analogy, as the method of natural theology, is broadened by the perspective of the historicity and event character of reality. *Analogia entis* (mode of thought) must be understood as *analogia libertatis* (mode of being). This "additional" perspective enables the formal integration of the mentioned tracts, *de Deo uno* and *de Deo trino*. In a material sense, this means turning the back on the traditional essentialistic concept of the trinity in favour of a personal, salvation-historical approach by developing *de Deo uno* as doctrine concerning God the Father.

Taking the fundamental anthropological structure of unthematic directedness towards absolute freedom as point of departure, Kasper arrives at a "description" of God's essence as Absolute Person, as Absolute Freedom to love.

In accordance with his emphasis on history, Kasper propagates the equal importance of *assensus-* and *desensus-christology*. He proposes a refounding of the New Testament Son of God-christology by means of an indirect christology, that implies a trinitarian context. The implicit relationality suggested in Kasper's description of God's essence - Absolute Freedom to love - is made explicit in the relation of unity between Father and Son, a relation that implies the unity of Father, Son and Holy Spirit in an indirect way. According to Kasper, God the Father must be understood as source and ground of this divine unity. Kasper hereby distances himself from the traditional essentialistic concept of the trinity in favour of the Orthodox point of view, although he upholds the *filioque* and understands the intertrinitarian processions in terms of the Western "theo-logic".

Kasper maintains that these proposal is a concrete explication of Thomas by means of the insights of Richard of St Victor, encompassing the synthesis of the essentialistic and personal trinitarian traditions on a higher niveau.

This claim of Kasper must be contradicted. In the first instance, due to the fact that the trinitarian relations are merely viewed in terms of origin, his concept of trinitarian unity is one-dimensional. It is a patrocetric orientated unity of origin. An underdeveloped pneumatology is, secondly, the direct result of the above mentioned patrocetricity. Although Kasper highlights the *communio* nature of trinitarian unity and the personality of the Holy Spirit, these accents are not accounted for in the structure of his proposal. Thirdly, *assensus-* and *desensus-christology* does not receive equal attention. *Assensus-christology* is neglected.

Our proposal in this regard is a trinitarian pneumatology, explicated from the departure point of the immanent trinitarian concretion of persons and the economic trinitarian creation of personhood. In this way, the intertrinitarian unity as well as the unity of immanent and economic trinity, becomes explicable as the same unity but in different configurations. At the same time, the personality of the Holy Spirit is not only mentioned, but accounted for.

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1	Triniteitsteologie: Aktualiteit en aksente	2
1.2	Walter Kasper : Oeuvre en konteks	7

HOOFSTUK 2

VRAAGHORISON : DIE PROBLEMATISERING VAN DIE GODSVRAAG IN DIE MODERNE TYD

2.1	Oriëntasie : Grondlyne van die moderne tyd	16
2.1.1	Historiese bewussyn : historisiteit en historisme	17
2.1.2	Ateïsme : tussen teologiese absolutisme en teodisee	19
2.1.3	Post-modernisme, taal en pluralisme	23
2.2	Spreke oor God binne die konteks van die Moderne	28
2.2.1	Godsvraag en antropologiese grondstruktuur	29
2.2.2	Denke oor God en sekularisering	30
2.3	Ateïsme en Teologie	32
2.3.1	Verwantskap en verwydering	32
2.3.2	Outonomie versus heteronomie	33
2.4	Teologie en Ateïsme	38
2.4.1	Apologetiese distansiëring	38
2.4.2	Dialogiese toenadering	39
2.4.3	“Jenseits von Theismus und Atheismus”: Dialektiese identifikasie ?	40
2.5	Natuurlike Teologie as toegang tot die Godsleer	42
2.5.1	Natuurlike teologie tussen rasionalisme en fideïsme	45
2.5.2	Geloof, rasionaliteit en ervaring	46
2.5.3	Taal en Geheimenis	48
2.5.4	Metaforiek en analogie : van denkvorm na eksistensvorm	49
2.5.5	Godsvraag en godsbewys	53
2.5.6	Antropologie en Kenleer	55

2.6	Geloof en Godskennis	60
2.6.1	Natuurlike teologie en die rasionaliteit van die geloof	61
2.6.2	Openbaring, verborgenheid en antropologiese dieptestruktuur	62
2.6.3	Natuurlike teologie en die korrelasie openbaring en geloof	65

HOOFSTUK 3

ORLEWERING : OPENBARING EN GESKIEDENIS

3.1	Die boodskap aangaande die God van Jesus	67
3.1.1	Die Vaderskap van God : Konfessie én Kultuurgeskiedenis ?	69
3.1.2	God as Vader : Ou Testament, Nuwe Testament en Sistematiese Teologie	72
3.1.3	Die Vaderskap van God : Voor-trinitaries en Trinitaries ?	74
3.1.4	Voor-trinitariese wesensbeskrywing van God ?	77
3.2	Jesus Christus, die Seun van God	83
3.2.1	Substansontologie en christologie	83
3.2.2	Historiese kritiek en homologie	85
3.2.3	Opstanding, personale identiteit en teologiese logika	88
3.2.4	Ascensus- en descensus christologie	90
3.2.5	Christologie en pneumatologie	92
3.2.6	Historie, homologie en die rasionaliteit van die geloof	93
3.2.7	Jesus Self en uitsprake óór Jesus : reg en grense van die historiese vraagstelling	95
3.2.8	Indirekte christologie : herbegroning van 'n Seunchristologie	98
3.2.9	Histories-relasionele christologie en die aard van die dogma	100
3.2.10	Indirekte christologie, implisiete triniteitsleer	102
3.2.11	Christologie en antropologie	106
3.3	Die Heilige Gees : Heer en Lewendmaker	108
3.3.1	Fenomenologie van die Gees?	110
3.3.2	Pneuma en Triniteit	114
3.3.3	Christus en die Gees : Twee verskillende tradisies	115
3.3.4	Ortodoks en Rooms-Katoliek : twee triniteitskonsepte	118
3.3.5	Die Heilige Gees : Gewer en Gawe?	121
3.3.6	Die Heilige Gees : personaliteit en inhabitatio	123

HOOFSTUK 4

INTERPRETASIE : DIE TRINITARIESE GEHEIMENIS VAN GOD

4.1	Grondlegging van die Triniteitsleer	126
4.1.1	Van Triniteitsbelydenis na Triniteitsleer	134
4.2	Ontvouing van die Triniteitsleer	142
4.2.1	Triniteit as Geloofsgeheimenis	142
4.2.2	Immanente en Ekonomiese Triniteit	147
4.2.3	Taal en Triniteit : Klassieke Trinitariese Grondbegrippe	157
4.2.4	Die Trinitariese Persoonsbegrip	160
4.3	Sistematiese verstaan van die Triniteitsleer	178
4.3.1	Eenheid in Drieheid	178
4.3.2	Drieheid in Eenheid	182
4.4	Kasper se ontwerp vir 'n Triniteitsleer	186
4.4.1	Die Sin van die Triniteitsleer	186
4.4.2	Die Inhoud van die Triniteitsleer	188
4.4.3	Die Geheimenis van die Triniteitsleer	189
4.4.4	Die Sistematiese plek en funksie van die Triniteitsleer	192
4.4.5	Die Triniteitsleer : Antwoord op die Ateïsme	195

HOOFSTUK 5

KRITIESE BEOORDELING

5.1	Tradisie, Interpretasie en die aard van die dogma	198
5.2	De Deo uno as leerstuk van God die Vader ?	199
5.3	Natuurlike Teologie en die trinitariese persoonsbegrip	200
5.4	Trinitariese eenheid en patrosentrisme	202
5.5	Trinitariese relasies : oorsprongsverhoudinge en passiewe pneumatologie	203
5.6	Ascensus-christologie en passiewe pneumatologie	205
5.7	“Condilectus” en passiewe pneumatologie : Kasper en Richard van St Victor	207
5.8	Inversie van die condilectus-leer en personaliteit van die Gees	210
5.9	Trinitariese pneumatologie : personaliteit van die Gees en trinitariese eenheid	211
	Opsomming / Summary	223
	Afkortings	227
	Bibliografie	228

INLEIDING

Teologie is menslike spreke oor God. Nie die enigste of selfs belangrikste manier van praat oor God nie, maar wel 'n taalaktiwiteit wat in die modus van verantwoording wil aandag vra vir die werklikheid wat ter sprake kom in die woord "God".

Die vraag na God is die grondvraag van die teologie, die een vraag waarin alle ander teologiese vrae hulle samehang vind. Daar was 'n tyd toe die religieuse diepte-dimensie van die werklikheid vir alle praktiese doeleindes as universeel-geldige gegewe aanvaar is, 'n tyd toe die verwysing van die woord "God" as algemeen bekend veronderstel is. Hierdie veronderstelling word sedert die Aufklärung radikaal bevraagteken. Die werklikheidsverstaan en lewensinstelling wat as vrug van die Aufklärung binne die Westerse geestesgeskiedenis neerslag gevind het, die sogenaamde antropologiese wending, het die verwysing na enige werklikheid wat nie saamval met die voorhande, wêreldse werklikheid nie, onnadenkbaar gemaak. Uiteraard is die teologie daardeur nie onaangeraak gelaat nie. Die veranderde verstaansvoorwaardes het 'n kritiese teologie - ook as selfkritiese teologie- noodsaaklik gemaak. Van hieruit het 'n hele aantal "nuwe" probleemsamehange op die voorgrond getree waaronder die aard en herkoms van teologiese denkmodelle, die grond en verifikasie van teologiese uitsprake, ten diepste die vraag na die oorsprong van die noodsaak om hoegenaamd oor God te praat.

Onder die titel "Triniteit en Vryheid" neem hierdie studie die vraag na die moontlikheid en die wyse van spreke oor God binne die verstaansvoorwaardes van die "neuezeit"¹ in behandeling. Aan die hand van 'n hermeneuties-dogmatiese analise en evaluering van die godsleer van Walter Kasper, word die problematiek van die godspraak teen die agtergrond van die veranderde verstaanshorison, aangedui met die begrip "vryheid", aan die orde gestel.

Hiermee word gepoog om Kasper se bydrae tot die godsleer te profileer deur dit enersyds teen die agtergrond van sy teologiese werk in die algemeen te plaas. Andersyds

¹ Die term "neuezeit" is 'n tegniese aanduiding van die tyd sedert die Aufklärung en word enersyds in 'n inklusiewe sin gebruik om ook die moderne tyd (na-Idealistiese tyd) in te sluit. Soms word "neuezeit" afgrensend teenoor "moderne tyd" benut. Die term word hier in eersgenoemde sin gebruik.

word die kontemporêre teologiese ontwikkeling in Protestantse en Katolieke geledere, in die evaluering van Kasper se trinitariese ontwerp verreken. Vanuit die kritiese gesprek met Kasper, formuleer ons ten slotte ‘n voorstel wat ten opsigte van die struktuur van ‘n trinitariese ontwerp, na ons oordeel probleemoplossend van aard is. By wyse van ‘n woord vooraf moet die aktualiteit van die veld van ondersoek, naamlik die triniteitsteologie, enige biografiese inligting oor Walter Kasper, sowel as die keuse om sy werk in hierdie studie as uitgangspunt te neem, toegelig word.

1.1 Triniteitsteologie : Aktualiteit en Aksente.

Wat die triniteitsteologie betref, is daar sprake van ‘n renaissance wat sedert die twintigerjare van die twintigste eeu aan te merk is.² Belangriker as die konstatering van hierdie toedrag, is die vraag na die aanleidende oorsake wat hierdie hernieude interesse teweeg gebring het. Hierdie oorsake is inderdaad meervoudig en ook onderling verwant aan mekaar.

As eerste oorsaak moet die anti-metafisiese tendens, spesifiek die distansiëring van die filosofiese teïsme,³ genoem word.⁴ Die insig dat die werklikheid ‘n dinamiese en gebeurtenismatige karakter vertoon, het tot gevolg gehad dat ‘n statiese en abstrakte spreekwyse nie meer dié werklikheidservaring toereikend kon verwoord nie. Dit spreek vanself dat die vraag na ‘n “nadenkbare” spreekwyse oor God, die nadenke oor die verhouding tussen God en werklikheid fundamenteel sou beïnvloed. In hierdie verband was die werk van die teoloë Karl Barth (1886-1968) en Karl Rahner (1904-1984)

² Christoph Schwöbel, *The Renaissance of Trinitarian Theology : Reasons, Problems, Tasks*, in : Christoph Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today, Essays on Divine Being and Act*, T & T Clark, Edinburgh, 1995.

³ “Since the Enlightenment discussions of the Trinity have become subordinated to preoccupation with the unitary being of God. Philosophical theism - the belief in the existence of a supreme and beneficent Being- was widely taken over by Christian theologians”. Ingolf U Dalferth, *The Eschatological Roots of the Doctrine of the Trinity*, in : Christoph Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today*, 149.

⁴ “Anti-theism .. i.e. the rejection of Enlightenment theism, its consequences and its antithesis (atheism), has been one of the major motifs for trinitarian theology today.” *ibid.*

letterlik epogmakend. Afgesien van die verskille in hulle onderskeie benaderings, is daar ‘n gemeenskaplike intensie aan te merk : om vanuit God se toewending tot die mens oor Sy wese na te dink.⁵ Het ons in hierdie toewending met God Self te maak - Barth praat van God se “Selbstoffenbarung”, Rahner van Sy “Selbstmitteilung”, dan het die geskiedenis betekenis vir die Syn van God.⁶ Die klem op die geskiedenis sou die teologie as onderneming in die geheel raak en op verskeie fronte na vore kom, onder andere in die hernieude aksente op getuieis van die Skrif, die konkrete konteks van die christelike geloofsoorlewering en die homologiese karakter daarvan.

Die herwaardering van die christologie en die antropologie vanuit die perspektief van die gebeurtenismatige karakter van die werklikheid, het “terugwerkend” as stimulus gedien om die samehang van die genoemde perspektiewe grondiger te verreken deur te let op die integreerende funksie van die triniteitsleer, nie net in wetenskapsorganisasoriese sin nie, maar ook in dié sin dat die identiteitsbeskrywende narratief van die drie-enige God ‘n identiteitsbeskrywing van die gemeenskap van gelowiges impliseer.⁷ Die insig wat deur hierdie toedrag belig is, naamlik dat identiteit *relasionaliteit* veronderstel, het die “hersiening” van al die sogenaamde dogmatiese *loci* onvermydelik gemaak. Wat die godsleer betref, is dit die tradisionele eienskappe-leer met dié se problematiese onderskeid tussen mededeelbare en onmededeelbare

⁵ Ulrike Link-Wieczorek, s.v.Trinitätslehre, EKL Bd. 4, 3.Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, 946.

⁶ “Ihre (Barth en Rahner - AK) Pointe besteht darin, dass unter Voraussetzung des Verständnisses der Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes die Rede über die Heilsgeschichte indirekte Trinitätslehre und die Trinitätslehre indirekte Heilsgeschichte ist.” Chr. Schwöbel, Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, ZDT 14(1998) No.2, 135.

⁷ Vgl. Schwöbel se opmerking : “...die Trinitätslehre (fungiert) als *Integral* des Wirklichkeitsverständnisses des christliche Glaubens, indem sie dazu anleitet, seine unterschiedlichen Aussagen in ihrem Zusammenhang zu explizieren, indem sie die unterschiedlichen Aussagen über das Handeln Gottes in der differenzierten Einheit des trinitarischen Handelns Gottes zueinander in Beziehung setzt, die selbst im trinitarischen Wesen Gottes begründet ist. Die Aussagen über Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender der Welt, und die ihnen korrelierten Aussagen über die Welt und die Menschen als Schöpfung ..lassen sich im Rahmen der Trinitätslehre so in ihrem Zusammenhang bestimmen.” a.art., 150.

eenskappe en die daarmee samehangende beskouing van die onveranderlikheid, apatie en aseïteit van God, wat om herinterpretasie sou vra.⁸ Dit geld ook van die verhouding tussen die godsleer-traktate *De Deo uno* en *De Deo trino* en die vraag na die verhouding tussen die immanente en ekonomiese triniteit.⁹

Die ekumeniese kontak tussen die Westerse kerke en die Oosters-Ortodokse tradisie moet as tweede belangrike oorsaak van die triniteitsteologiese renaissance aangemerkt word.¹⁰

Die skeiding van weë tussen die twee tradisies in die elfde eeu, het op die oppervlak gewentel om die eensydige invoeging van die *filioque* in die Konstantinopolitanum deur die Westerse kerk. Grondliggende verskille ten opsigte van triniteitsbeskouing, liturgie en spiritualiteit het agter die bogenoemde kontroverses skuilgegaan. Vir die Oosterse triniteitsverstaan, is die (tradisionele) Westerse vertrekpunt vanuit die *essentia divina*, die regstreekse oorsaak van die christomonistiese reduksie en die onderwaardering van die persoonlikheid van die Heilige Gees wat die Westerse triniteitsopvatting, in navolging van die Augustiniese triniteitsmodel, kenmerk.¹¹ Hierdie kritiek vanuit Ortodokse geleerde is intussen deur etlike toonaangewende Westerse teoloë aanvaar en kom tot uitdrukking in die kritiese distansiering van 'n monosubjektiewe of inter-personale triniteitsleer deur die "ruimteskepping" vir die onderskeie trinitariese persone in 'n intra-personale triniteitsleer.¹² Samehangend hiermee is 'n herwaardering en opname van die

⁸ "Can impassibility be seen as a constitutive divine attribute if trinitarian discourse permits and requires the statement that one of the Trinity suffered and died on the cross? Does the God of the Christian Gospel remain transcendent over against the perishing of all worldly being, and if so, can this image of God be reconciled with the view that the summary concept of God is love?" Chr. Schwöbel, *Trinitarian Theology Today*, 9. Vgl. ook Geoffrey Wainright, *The Ecumenical rediscovery of the Trinity*, American Theological Society, Presidential Address, 1997, 19.

⁹ Herbert Vorgrimmler, *Gotteslehre II*, in: W Beinert, *Texte zur Theologie*, Abteilung Dogmatik, Styria Verlag, Graz -Wien- Köln, 1989, 15,16.

¹⁰ Chr. Schwöbel, a.w., 3ev.

¹¹ Chr. Schwöbel, a.w., 5.

¹² Die werk van W Pannenberg, J Moltmann en W Kasper is in dié verband te noem. Vgl. Ulrike Link-Wieczorek, a.art., 977.

werk van die Kappadosiese vaders, spesifiek hulle insig in die (relasionele) ontologie van persoonsyn, aan te merk.¹³ Hierdie aksentverskuiwing is egter ook toe te skryf aan die heilshistoriese oriëntasie en bewustelike nader beweeg aan die Bybelse spreekwyse oor God. “Bei allen unterschieden in der Durchführung des Redens vom Gott als Vater, Sohn und Geist, geht heutige christlicher Theologie (vor allem : E Jüngel, J Moltmann, W Pannenberg, L Boff, P Schooneberg, W Kasper, H Küng) über die Konfessionsgrenzen hinweg von dem Grundsatz aus, ‘dass der Ansatz der christlichen Trinitätslehre die biblisch bezeugte Heilsgeschichte sein muss : die Geschichte des Vaters, Sohnes und Geistes’ mit den Menschen.”¹⁴

‘n Derde aanleidende oorsaak is die herontdekking van die eskatologiese dimensie van die teologie.¹⁵ Dalferth is van oordeel dat hierdie aspek die mees fundamentele rede vir die noodsaak van ‘n trinitariese spreekwyse oor God is. “ .. only a trinitarian account of God is true to the foundational experience of the christian faith : the eschatological reality of the risen Christ.”¹⁶ Hierdie uitspraak demonstreer die integreerende funksie van die triniteitsleer: christologiese oriëntasie, pneumatologiese konkretisering en homologiese kontekstualisering , word in wedersydse relasionaliteit as nie-objektiveerbare gebeure uitgewys. Die implikasie hiervan is dat die triniteitsleer nie ‘n spekulatiewe teorie oor die “binne-lewe” van God wil wees nie, maar as denkende geloofsverantwoording verstaan wil word, wat as aktiwiteit self deel van dié eskatologiese werklikheid is.¹⁷

¹³ Chr. Schwöbel, a.w., 5. Vgl.ook Johannes Panagopoulos, *Ontologie oder Theologie der Person ? Die Relevanz der patristische Trinitätslehre für das Verständnis der menschlichen Person*, *KuD* 39(1993), 3.

¹⁴ Hermann Häring / Karl-Josef Kuschel, s.v.Trinität, *WC*, 1988, 1282.

¹⁵ Ingolf U Dalferth, a.w., 147.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ "It (die triniteitsleer - AK) seeks to be true to the salvific and person-involving character of the eschatological experience of God in Christ by talking of God not in the theoretical (external) perspective of an observer but in the practical (internal) perspective of the believer. Hence the third person language in which it is coined is really misleading: it does not describe God but reminds us that God (as distinct from our conceptions of God) is either known in the mode of the second person or not at all."

Word die “verstaan” van God en die verstaan van die werklikheid in een asem as eskatologiese realiteit (belydend) verwoord, is dit onmiddelik duidelik dat hierdie aanspraak inklusief en universeel van aard is. Die vraag is of die triniteitsleer hiermee nie implisiet of ten minste potensieel totalitêr van aard is nie.

‘n Aanleidende oorsaak wat ons laastens aan die orde wil stel, hang met dié vraag saam en kan omskrywe word as die herontdekking van die ideologie-kritiese funksie van die triniteitsleer. Op een of ander wyse is daar ‘n verband tussen mense se godsvoorstelling en hulle instelling teenoor die natuur en die sosiale werklikheid. Schwöbel roer die saak vraenderwys aan as hy opmerk : “ Is there a link between an image of God interpreting God as an individual being conceived on the model of a mind, unrestricted by anything other than itself, and the view of a human being as an individual primarily defined in terms of its rational capacities ? Can we trace connections between the image of God as the single, supreme ruler, endowed with omniscience and omnipotence, to forms of community organization and social order, characterized by the subordination of the many under a single ruler ?”¹⁸ Moltmann is in die ontwerp van sy sosiale triniteitsleer¹⁹ oor hierdie aangeleentheid geensins terughoudend nie. Monoteïsme was en is altyd óók ‘n politieke probleem.²⁰ Die keerkant hiervan is dat die triniteitsleer eminente sosio-politieke en ekologiese implikasies het. Trinitariese teologie is “theologische Freiheitslehre” en pertinent daarop gerig om enige vorm van verslawing te ontmasker in die begroding van ‘n omvattende, meerdimensionele vryheidsleer.²¹ Hiermee is van die mees prominente aksente in die nuwere triniteitsteologie aangedui as agtergrondsinligting vir die verstaan en evaluering van Kasper se godsleer.

1.2 **Walter Kasper : Oeuvre en Konteks.**

Ingolf U Dalferth, a.w., 169.

¹⁸ Chr. Schwöbel, a.w., 10.

¹⁹ Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Chr. Kaiser, München, 1980.

²⁰ Moltmann, a.w., 146.

²¹ vgl. a.w., 236.

Die teologiese arbeid van Dr Walter Kasper (geb. 1933) verteenwoordig 'n belangrike bydrae tot die genoemde triniteitsteologiese renaissance. Hy is een van die generasie Rooms-Katolieke teoloë wat in die tyd van Vaticanum II (1963-1965) begin publiseer en mettertyd internasionale erkenning verwerf het. Na sy promosie met 'n proefskrif oor die tradisie-beskouing van die Roomse skool in 1962²², habilliteer hy met 'n studie oor die filosofie en teologie van die geskiedenis in die “spätphilosophie” van Schelling.²³ Sy akademiese loopbaan as universiteitsprofessor het van Münster na sy alma mater in Tübingen gelei en is in 1989 beëindig toe hy die biskop van Stuttgart geword het. Dr. Kasper is tans kardinaal en voorsitter van die Pouslike kommissie vir die bevordering van christelike eenheid.

Die grondvrae wat Kasper in die twee bovermelde publikasies aan die orde gestel het, naamlik die vraag na die geskiedenis en die daarmee samehangende vrae na die aard en funksie van die Skrif, die dogma en die tradisie, is in 'n hele aantal artikels heropgeneem en vanuit verskillende hoeke aan die orde gestel. Van hierdie artikels en voordragte is in twee bundels, *Glaube und Geschichte* en *Theologie und Kirche* uitgegee.²⁴

²² W Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (Die Überlieferung in der neueren Theologie Bd. 5) Freiburg i. Br., 1962.

²³ Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Grünewald, Mainz, 1965.

²⁴ W Kasper, Glaube und Geschichte, Grünewald, Mainz, 1970 (hierna GuG), ders., Theologie und Kirche, Grünewald, Mainz, 1987 (hierna TuK). 'n Kort oorsig oor die inhoud van die bundels weerspieël duidelik Kasper se tematiese fokus. In GuG, onder hoofdeel A, getiteld “Zur Herkunft des geschichtlichen Denkens in der Theologie” : “Verständnis der Theologie damals und heute”, “Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der philosophie Schellings”. Onder hoofdeel B, getiteld “Zur gegenwärtigen Glaubenssituation” : “Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte”, “Grundlinien einer Theologie der Geschichte”, “Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung”, “Möglichkeiten der Gottes-erfahrung heute”. Onder hoofdeel C, getiteld “Zur Glaubensverkündigung” : “Schrift - Tradition-Verkündigung”, “Exegese - Dogmatik - Verkündigung” en “Evangelium und Dogma”. In TuK, onder hoofdeel I, getiteld “Theologie und Dogmatik heute” : “Erneuerung des dogmatischen Prinzips”, “Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie”, “Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip”, “Kirchengeschichte als historische Theologie”, “Die Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemässen Glaubensvermittlung”. Onder hoofdeel II, getiteld “Theologie und Anthropologie “ : “Offenbarung und Geheimnis.

In die Voorwoord tot *Glaube und Geschichte* skryf Kasper : “Das vielschichtige Thema der Geschichte ist der Theologie heute aufgrund der problemgeschichtlichen Situation seit der Aufklärung aufgegeben. Die Aufarbeitung und die kritische Rezeption der neuzeitlichen Problematik ist eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie. Sie kann sich heute nicht mehr wie in der antiken und mittelalterliche Tradition im Horizont der Frage nach dem Wesen und der Natur bewegen ; innerhalb einer evolutiven und geschichtlichen Welt ist die Geschichte zum umfassendsten Frage- und Verstehenshorizont der Theologie geworden.”²⁵

Die veranderde situasie waarvan hier sprake is, hang in ruimer sin saam met die verval van die sisteemdenke van die klassieke metafisika, spesifiek soos dit in die Duitse Idealisme tot uitdrukking gekom het. In die na-Idealistiese situasie, wat geassosieer word met die werk van die latere Schelling, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger en die postmoderne denkers, sou van die grondopsies van Idealisme, te wete die primaat van die subjektiwiteit en vryheid as geskiedsfilosofiese fundamentaalkategorie, steeds gehandhaaf bly. Wat bygekom het, is die bewussyn van die onafleibare faktisiteit en kontingensie van die werklikheid, ‘n bewussyn wat abstrakte denke oor die geskiedenis en menslike vryheid, en daarmee saam oor waarheid, onhoudbaar sou maak.

In enger sin, naamlik in kerklike en teologiese verband, is die veranderde situasie te danke aan die weerstand teen die restouratiewe ideale van die Neo-skolastiek.²⁶ In hierdie opsig was Vaticanum II ‘n ingrypende herposisionering van die Rooms-Katolieke kerk in die herkenning van die veranderde denkmilieu en leefwêreld van die laat- twintigste eeu, ‘n gesekulariseerde wêreld, grondliggend beïnvloed deur die asembenemende groei van tegnologiese en wetenskaplike kundigheid en gekenmerk deur pluralisme in kulturele, religieuse en ideologiese verband.

Die stimuli vir die herposisionering was meervoudig en kompleks. As in dié verband

Vom christlichen Gottesverständnis”, “Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt”, “Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte”.

²⁵ GuG, 5.

²⁶ “Sie (d.i. die Neoskolastiek - AK) war der Versuch, angesichts der neuzeitlichen Krise der Theologie an die hochscholastische Tradition des Mittelalters anzuknüpfen und eine zeitlose universalkirchlich normative Einheitstheologie zu begründen” TuK, 7.

gefokus word op die teologiese motiewe, moet daar naas die rol wat die *Théologie nouvelle*²⁷ en die invloedryke teoloë K Rahner, H U von Baltasar en Y Congar gespeel het, melding gemaak word van die aanvoorwerk wat die Katolieke Tübingerskool²⁸ reeds in die helfte van die negentiende eeu verrig het. Kasper vereenselwig hom met hierdie tradisie en verstaan sy eie werk, wat as ‘n dogmatiese teologie in “geschiedlicher” perspektief getipeer kan word²⁹, as eietydse voortsetting daarvan, onder dieselfde leidende grondprinsipes naamlik kerklikheid, wetenskaplikheid en praxisgeoriënteerde openheid vir die vraagstukke van die tyd.³⁰

Die fundamentealteologiese implikasies van die hermeneutiese beslissings wat Kasper met dié posisiekeuse gemaak het, is deur hom verder uitgewerk in twee belangrike publikasies : *Dogma unter dem Wort Gottes* en *Die Methoden der Dogmatik*.³¹ ‘n Teologie in “geschiedlicher” perspektief noodsaak die herwaardering van alle “grootrede” wat as statiese, tydlose en universeel-geldige gegewe voorgehou word.

²⁷ Die teoloë H de Lubac, J Danielou, H Bouillard, R Guardini en G Söhngen word as verteenwoordiger van hierdie beweging gereken. Kenmerkend van hulle werk is die ontginning van die nie-skolastiese tradisies waaronder die patristiek, ekumene en liturgie en hulle aandrag op die resepsie van die histories-kritiese metode(s) in die eksegeese en dogmatiek. Vgl. W Beinert, art. *theologie*, LKD, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, 500.

²⁸ Die teoloë J A Möhler, S Drey, J E Kuhn en F A Staudenmaier word tot hierdie groep gereken. Hulle werk word gekenmerk deur die klem op die fundamentele “geschiedlichkeit” van die teologie en deur die dialoog met die Duitse Idealisme en die Rasionalisme. Vgl. W Beinert, a.art., 499; F Courth, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd II (Ic), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 72.

²⁹ “Um zu einer neuzeitlichen Ansprüchen genügenden Neubegründung der Dogmatik zu kommen, versuchten bereits J S Drey, J E Kuhn, F A Staudenmaier *geschichtliches und spekulatives Denken als Einheit zu begreifen, in der Geschichte selbst das Unbedingte zu erfassen* und so ein geschichtliches Verständnis des Dogmas und der Dogmatik zu gewinnen. Zu diesem Versuch gibt es bis heute im Prinzip keine Alternative. “ TuK, 62,63. Rondom die term “geschiedlichkeit” merk ons op dat dit moeilik in Afrikaans vertaalbaar is. Dit dui op meer as “geskiedenis” en “historisiteit”, hoewel beide hierdie fenomene veronderstel word. “Geschiedlichkeit” kan omskrywe word as die *gebeurtenismatige* interaktiwiteit van verskillende verstaanshorisonne.

³⁰ TuK, 11.

³¹ W Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Grünwald, Mainz, 1965; ders., *Die Methoden der Dogmatik*, München, 1967.

Dit geld óók vir die kerklike dogma en die Skrif.³² Die kritiese vraag is of hierdie klem op die “geschiedlike” aard van ons verstaan en mitsdien van die werklikheid, nie historiese perspektiwisme onafwendbaar maak nie. Kan daar teen hierdie agtergrond betroubaar en waar oor God gepraat word? Is God en wêreld só saam te dink dat Hy binne die grense van ons taal en van ons wêreld ter sprake kan kom sonder dat Sy goddelikheid ingeboet word? Op hierdie vraag antwoord Kasper: “Gott geschichtlich denken heisst freilich nicht, von einem werdenden und sich entwickelnden Gott sprechen, von einem Gott, der sich in den Wehen der Geschichte selbst gebiert und durch das Dunkel der Geschichte zu sich selbst kommt. Damit wäre der absolute Anspruch, der von ihm ausgeht, nochmals funktionalisiert. Nicht von einem werdenden Gott kann man sprechen, wohl aber davon, dass “Gottes Sein im Werden” (E. Jünger) ist, dass seine Absolutheit gerade darin besteht, dass er nie am Ende, sondern immer am Anfang ist und auch die Geschichte nochmals umgreift. Von daher könnte der Sinn der Trinitätslehre in ihrer Bedeutung für die Geschichte neu erschlossen werden.”³³

Met die verwysing na die triniteitsleer, is aanduiding gegee van die wyse waarop daar oor God in die geskiedenis gepraat behoort te word. Dit is die inhoudelik-dogmatiese dimensie van ‘n teologie in “geschiedlike” perspektief. Kasper het dit vervolgens in drie belangwekkende boeke uitvoeriger aan die orde gestel.³⁴ In *Einführung in den Glauben* bied hy ‘n oriënterende oorsig oor die kern van die christelike geloof teen die agtergrond van die bovermelde teologiese herposisionering met klem op die

³² "Wenn das Evangelium in seinem ursprünglichen Vollzug Geschichte als konstitutives Element einbezieht, ja Welt als Geschichte konstituiert und wenn die Geschichte der bleibende Ort des Evangeliums ist, dann folgt daraus die innere Geschichtlichkeit des Evangeliums selbst. Die Menschwerdung Gottes bedeutet das Eingehen Gottes in die Geschichte und die endgültige Annahme der Geschichte als Ort des Evangeliums. Diese Konsequenz stellt die traditionelle Theologie der loci theologici auf ein weitgehend veränderte Grundlage. Das Evangelium kann jetzt nicht mehr verstanden werden als eine Summe von Wahrheiten und Dogmen, Das Evangelium ist vielmehr als nomen actionis, als ereignishaftes Geschehen zu verstehen." GuG, 217.

³³ GuG, 142.

³⁴ W Kasper, *Einführung in den Glauben*, Grünewald, Mainz, 1972; ders., *Jesus der Christus*, Grünewald, Mainz, 1974 (hierna JdC); ders., *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz, 1982 (hierna GJC).

praxisgeoriënteerde aard daarvan. Sy bydrae tot die besinning oor die christologie het die breedvoerigste neerslag gevind in *Jesus der Christus*. Hierin bied Kasper ‘n “geschichtlicher “ christologie in universele perspektief, dit is binne die probleemsamehang van die huidige werklikheidservaring. Hy verreken die sogenaamde antropologiese wending van die “neuzeit” deur die positiewe momente daarvan aan te toon en in sy model op te neem, egter sonder om die kontinuïteit met die kerklike verkondiging van die eeue in die proses op te offer. In hierdie verband figureer die sensitiwiteit vir die vraag na die identiteit van die christelike geloof te midde van veranderende tye en verstaansvoorwaardes deurentyd.

Der Gott Jesu Christi verteenwoordig Kasper se uitvoerigste bydrae tot die godsleer en is daarom vanselfsprekend as vertrekpunt te neem in die analise en evaluasie van Kasper se godsleer. Die leidende vraag waarmee Kasper hom in die boek besig hou, is die vraag hoe die christelike belydenis van die geloof in God, teen die agtergrond van die Ateïsme, verantwoordbaar en geloofwaardig ter sprake kan kom. Die fundamentealteologiese en hermeneutiese uitgangspunte wat in die vroeëre publikasies uitgelig is, te wete die “geschichtliche” aard van ons verstaan, die kontekstualiteit van ons geloofsuitsprake in terme van ‘n verstaanshorison (wat die inbedding in die kerklike geloofstradisie insluit) en die daaruit- resulterende noodsaak van interpretatiewe omgang met “geloofsinhoude”, met die Skrif en die kerklike tradisie, word binne die eiesoortige vraagkompleks van die godsleer konkretiserend aan die orde gestel. Kasper is van oortuiging dat alleen die trinitariese spreekwyse oor God reg kan laat geskied aan die aanspraak van die christelike geloof om tegelyk konkreet en universeel geldig te wees.³⁵ Binne die konfiguratiewe gelding van konkreetheid en universaliteit, wat dialogies eerder as dialekties te verstaan is, kan die heilsvraag én die vraag na die sin van die werklikheid in geheel, teologie én antropologie, tradisie én interpretasie, grondige wetenskaplikheid én pastorale toespitsing geïntegreerd aan bod kom.³⁶

³⁵ “Die Antwort auf die moderne Gottesfrage und die Situation des neuzeitlichen Atheismus ist einzig und allein der Gott Jesu Christi, das trinitarische Bekenntnis, das es wieder aus dem Winkeldasein herauszuholen und zur Grammatik der gesamten Theologie zu machen gilt.” GJC, 9.

³⁶ vgl. GJC, 16. Vgl. ook W Kasper, Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem, in: Erich Feifel & Walter Kasper (hrsg.), Tradierungskrise des

Hierdie metodologiese en inhoudelike perspektiewe vind in die struktuuropbou van *Der Gott Jesu Christi* neerslag.

Die boek is saamgestel uit drie dele. In hoofdeel I, onder die opskrif “Die Frage nach Gott”, verken Kasper die probleemhorison van die “neuezeit” en die implikasies wat dit vir die spreke oor God inhou. Onder die trefwoorde “outonomie” en “sekularisasie” word die grondlyne van die ateïstiese denkkultuur blootgelê en die uitdagings waarmee dit ‘n tydgenootlike christelike teologie konfronteer, aangedui. In antwoord op die oënskynlike onmoontlikheid van godskennis en godservaring binne die verstaansvoorwaardes van die “neuezeit”, gryp Kasper terug op die korrelasie tussen sy en heil soos dit in die Natuurlike teologie getematiseer is. Dit hou in dat die mens skeppingsmatig gesproke ‘n toekomsopenheid en ontmatiese aangewesenheid op die Absolute vertoon. In die lig van hierdie antropologiese dieptestruktuur, kan die christelike godsgeloof as “nie-onredelike” moontlikheid begryplik gemaak word, sonder om die christelike geloof as rasioneel noodwendig voor te hou.

Onder die opskrif “Die Botschaft vom Gott Jesu Christi”, wat hoofdeel II van die boek uitmaak, bespreek Kasper die inhoud van die christelike geloofsoorlewering oor God soos dit in die Skrif betuig word en in die kerklike leertradisie “ontvang” en geïnterpreteer is. Die godspraak word nie *in abstracto*, spekulatief aan die orde gestel nie, maar as die boodskap van die God van die geskiedenis, die Vader van Jesus Christus, binne die kontoere van die menslike vraag na heil en vryheid, ten diepste na sin, voorgehou. In hoofdeel III, stel Kasper die triniteitsleer onder die opskrif “Das trinitarische Geheimnis Gottes” aan die orde. Die perspektiewe wat in die voorafgaande hoofdele onder oog geneem is, word hierin sistematiseerend heropgeneem. Hoofdeel III word aangebied as antwoord op die probleemstelling van hoofdeel I : die belydenis van een God in drie Persone is as christelike gestalte van die monoteïsme, uitdrukking van die hoofsom van die misterie van die heil en só die antwoord op die uitdaging van die Ateïsme.³⁷ Hierdie antwoord word nie as ‘n teoretiese alternatief benewens ander

Glaubens, Kösel, München, 1987, 30-36.

³⁷ “...der Monotheismus ist die Antwort auf die natürliche Frage nach Einheit und Sinn aller Wirklichkeit. Eben diese unbestimmt offene Frage wird durch die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes konkret bestimmt, so dass das Trinitätsbekenntnis konkreter

moontlikhede voorgelou nie. In die modus van ‘n belydenis word ‘n finaliteit gesuggereer waarin die inhoud van die belydenis wel ter diskussie gestel word sonder om dit onderhandelbaar te maak. Hiermee saam beklemtoon Kasper die pastorale gerigtheid van hierdie antwoord : in diens van die verkondiging is die leidende interesse van die hele teologiese onderneming nie net intellektueel nie, maar ten diepste soteriologies en doksologies van aard.³⁸

Hiermee is die keuse van Kasper as Katolieke gespreksgenoot nog nie verantwoord nie. Kasper se interesse in die na-Idealistiese problematiek van historisiteit as hemeneutiese en teologiese probleem, is in die lig van sy publikasies ooglopend. As internasionaal geagte en invloedryke teoloog lewer hy werk van hoogstaande vakkundige kwaliteit. Blootstelling aan sy werk bied ‘n rykdom van inligting en insig wat in die afwesigheid van konfessionalistiese beneptheid ‘n verrykende ervaring is.

Tog moet vermeld word dat Kasper se werk in hierdie studie met Protestantse oë gelees word. Die kritiese instelling teen Kasper se vertrekpunt vanuit die Natuurlike teologie is in die lig hiervan te beoordeel. Die leser sal hopelik agterkom dat hierdie posisiekeuse nie aan konfessionalistiese vooroordeel gelyk is nie, maar saaklik in terme van ‘n “teologiese logika” beredeneer word.

Ten slotte enkele metodologiese opmerkings. In die analise en evaluasie van Kasper se godsleer, word *Der Gott Jesu Christi* as uitgangspunt van die ondersoek gebruik. Die struktuuropbou van die werk word nagevolg omdat dié strukturering alreeds ‘n teologiese posisiekeuse weerspieël.³⁹

Onder die opskrif *Vraaghorison : Die problematisering van die godsvraag in die moderne tyd* word die verskuiwing van ‘n metafisiese, substansontologiese na ‘n “neuzeitlich”-moderne relasionele verstaanshorison, verken. In die tweede deel, *Oorlewering : Openbaring en Geskiedenis*, word die Bybelse boodskap oor God en die

Monotheismus und als solcher die christliche Antwort auf die Gottesfrage des Menschen ist” GJC, 382.

³⁸ “...der Verkündigung des dreieinigen Gottes (kommt) gerade in der heutigen Situation höchste pastorale Bedeutung zu.” *ibid.*

³⁹ Hoofdeel III wat as antwoord op hoofdeel I afgestem is, veronderstel die uitgangspunt van die Natuurlike teologie rondom die korrelasie tussen syn en heil.

historiese resepsie daarvan aan die orde gestel. Onder die opskrif *Interpretasie*, kom die triniteitsleer aan die orde. Hier word die twee voorafgaande fokusse sistematies met mekaar in verband gebring. Kasper se eie trinitariese ontwerp, word ten slotte in terme van die vraag na inherente kongruensie krities beoordeel.⁴⁰

Kasper se skryfstyl in *Der Gott Jesu Christi* is oorwegend informatief van aard. Eers aan die einde van die boek, as sy eie ontwerp aan die orde kom, is daar ‘n wending na ‘n meer argumentatiewe styl aan te merk.⁴¹ In die lig hiervan is die analise en evaluasie as momente van die ondersoek nie afsonderlik nie, maar gelyklopend aan die orde gestel. Dit geld ook van die fundamenteel-teologiese en inhoudelik-dogmatiese perspektiewe.

Die kern van Kasper se aansprake in *Der Gott Jesu Christi* kan in ‘n aantal stellings saamgevat word: Inhoudelik gesproke is die triniteitsleer (i) die saaklike samevatting van die Bybelse boodskap oor God en tegelyk die grammatika van die christelike heilsmisterie, (ii) die antwoord op die vraag na die sin en eenheid van die werklikheid en daarin antwoord op die mees fundamentele vraag wat die mens nie net *het* nie, maar *is* en (iii) só die enigste toereikende antwoord op die “neuzeitlike” Ateïsme. In formele opsig maak Kasper daarop aanspraak dat sy trinitariese ontwerp ‘n versoening van die Westerse en Oosterse triniteitstradisies daarstel wat die impasse van die Westerse essensialisties-georiënteerde tradisie vermybaar maak.

Die basishipotese van hierdie studie is dat Kasper se inhoudelike aansprake nie toereikend in die struktuur van sy ontwerp gereflekteer word nie.

⁴⁰ Ons tipeer die analise as “hermeneuties” en “dogmaties” omdat die strukturele en inhoudelike aspekte van Kasper se triniteitsontwerp in terme van onderlinge kongruensie geëvalueer word.

⁴¹ Gunton oordeel enigsins negatief oor hierdie toedrag as hy sê: “Unfortunately, the bulk of the book consists in a fairly straightforward discussion with the Christian tradition, and the question dominating the opening chapters is returned to only briefly towards the end.” Colin E Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, T & T Clark, Edinburgh, 1991, 22.

HOOFSTUK 2

VRAAGHORIZON : DIE PROBLEMATISERING VAN DIE GODSVRAAG IN DIE MODERNE TYD.

2.1 ORIËNTASIE : GRONDLYNE VAN DIE MODERNE TYD

Die term "neuezeit" verwys na die tydperk wat ingelui is deur die Aufklärung, die beduidendste revolusie wat sigself binne die Weste voltrek het.⁴² As proses wat die hele Westerse geestesgeskiedenis deursuur het en reeds in die ou Ioniese natuurfilosofie en by die Sofiste en Stoa aantoonbare wortels het⁴³, het dit uitgroeï tot 'n denkhouding wat waterskeidend op die antieke Griekse filosofie en die resepsie daarvan in die klassieke Westerse denke te staan gekom het, 'n proses van ontwakende vryheid wat van sigself bewus en krities geword het.⁴⁴

Die denkende bewuswording van die feit dat die mens se bestaan nie noodwendig pas binne die koördinate-sisteem van 'n voor-kritiese, kosmologiese verklaringsmodel nie, het die ruimte geskep vir 'n kritiese ingesteldheid, waarin enige aanspraak op durende geldigheid onder verdenking kom. "Das Antike Denken ging aus von einem Kosmos mit ewigen Wesensgesetzlichkeiten. Natürlich gab es auch hier Bewegung und Veränderung; aber sie wurden gleichsam als Oberflächenerscheinungen eines ewigen Wesensgrundes, als akzidentelle Veränderungen an einer bleibenden Substanz aufgefasst. Das Phänomen der Geschichte und des geschichtlichen Wandels wurde nicht ausdrücklich zum Problem. Die Geschichte war ein Phänomen im Rahmen eines umgreifenden Ordo. Für das Neuzeitliche Denken dagegen ist die Geschichte kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo; vielmehr ist jeder Ordo ein Moment innerhalb einer ihn sofort wieder relativierenden Geschichte. Die Wirklichkeit hat hier

⁴² Kasper, Einführung in den Glauben, 16.

⁴³ In die Aufklärung gaan dit geskiedsfilosofies beskou om die oorwinning van die *logos* oor die *muthos*. In die poging tot rasonale duiding van die mite, is die genoemde filosofiese skole "voorlopers" van die Aufklärung. Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J C B Mohr, Tübingen, 1975, 257.

⁴⁴ Kasper, a.w., 17.

nicht eine Geschichte, sondern sie ist zutiefst Geschichte." ⁴⁵

2.1.1. Historiese bewussyn : Historisiteit en Historisme.

Die oorgang wat hierbo geskets is, staan bekend as die opkoms van die historiese bewussyn. Die bewuswording van die geskiedenis en derhalwe van die historisiteit van menslike verstaan, het die merkwaardige gevolg gehad dat die historiese totaalbeeld dermate gefragmenteer is om as (deur die ondersoeker afgebakende) grepe dispaaraat en relatief naas mekaar te staan te kom. Geskiedenis kan pas as *geskiedenis* ervaar word wanneer dit verby is en mens dit kennend as oorwonne verlede krities kan oorstyg. Hierdie distansie ten opsigte van die verlede, sou in die negentiende eeu verabsoluteer word in 'n ontwikkeling wat bekend sou staan as die historisme.

Die keerkant van historisme, is relativisme, wat inhou dat "(d)ie geskiedenis niks meer (kan) oplewer wat deur diegene wat dit interpreteer as normatief aanvaar word nie."⁴⁶

Die geskiedenis word hiermee gediskwalifiseer as bron en as bemiddelende instansie van ewig-geldende waarheidsaansprake.⁴⁷ As instansie van hoogste beroep, sou die Rede voortaan regsprek oor die vraag na waarheid.⁴⁸

Bovermelde verskuiwing is in beginsel die voltrekking van die antropologiese wending

⁴⁵ a.w., 135.

⁴⁶ C J Wethmar, *Dogma en Verstaanshorison*, Rodopi, Amsterdam, 1977, 155.

⁴⁷ "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" (Lessing). In die verband merk Kuitert op : " ..Lessing bedoelt ... dat alles wat "historisch" tot ons komt, niet "nothwendig" is, maar "zufällig", vreemd, niet in te passen in wat in zichzelf inzichtelijk is, en daarom niet in vrijheid te assimileren; hoogstens via overlewering en autoriteitsgeloof - en dus onder dwang - te aanvaarden of voor waar te houden. Daarmee is de historie eigenlijk ... voor niet-draagkrachtig verklaard". H M Kuitert, *De realiteit van het geloof*, J H Kok, Kampen, 1966, 26.

⁴⁸ vgl. Gadamer, a.w., 257 : " Nun ist es die allgemeine Tendenz der Aufklärung, keine Autorität gelten zu lassen uns alles vor dem Richterstuhl der Vernunft zu entscheiden. So kann auch die Schriftliche Überlieferung, die Heilige Schrift wie alle andere historische Kunde, nicht schlethin gelten, vielmehr hängt die mögliche Wahrheit der Überlieferung von der Glaubwürdigkeit ab, die ihr von der Vernunft zugebilligt wird. Nicht Überlieferung, sondern die Vernunft stellt die letzte Quelle aller Autorität dar."

waarin die mens in bevreemdende distansie teenoor die wêreld, op homself - as Subjek - teruggewerp word.⁴⁹ Omdat die mens as Subjek nie langer vir homself herkenbaar is in terme van 'n (statiese) kosmiese orde nie, word die wêreld tot objek, tot blote speelveld van die konstruktiewe moontlikhede van sy gees.

Hierdie objektivering van die werklikheid as 'n daad van onderwerping, is moontlik gemaak deur 'n mutasieproses wat homself ten opsigte van die ken-ideaal voltrek het, en wat neerslag gevind het in die voortstuwende instrumentalisering van die Rede : van vernemende tot beheersende Rede. Hierdie gebeure het deurslaggewende betekenis gehad vir die verandering in die selfverstaan van die "neuzeitliche" mens : van "naturae minister et interpres" (F.Bacon, *Novum Organon* I,1) tot "maîtres et possesseurs de la nature" (R Descartes, *Discours la Méthode* VI, 2).⁵⁰

Hierdie denkklimaat het enersyds die opbloeï van die natuurwetenskappe moontlik gemaak en is andersyds self daardeur gestimuleer. Die werk van mense soos Kopernikus, Darwin en Einstein is in die verband letterlik epogmakend en sinoniem met 'n nuwe wêreld- en mensbeeld. Die insigte van die filosowe Descartes, Kant en Hegel, het op hulle beurt 'n nuwe visie op die geskiedenis, op die mens en sy vryheid moontlik gemaak, en daarmee saam ook 'n veranderde visie op die godsdiens en op God.

Toenemende funksionalisering en historisering van die werklikheid, lei uiteindelik tot radikale historisering van die godsbegrip, tot ontmitologisering en hominisering van die werklikheid.⁵¹ In die ateïstiese godsdienskritiek van Feuerbach, Marx, Nietzsche en Freud, sou aangedring word op die afskeid van God ten gunste van 'n bevryde, menslike bestaan wat konkreet word in 'n illusielose, klaslose gemeenskap, vir wie dit moontlik geword het om trou te bly aan die aarde. Hiermee het die Transendente, ten minste

⁴⁹ Er (der neuzeitliche Mensch) fühlt sich nicht mehr in die ewigen Ordnungen des Kosmos eingebettet, sondern als Herr der Natur, die ihm gegenübersteht. Je mehr die Welt zum Objekt des Menschen wird, desto mehr wird er in sich selbst zum welttranszendierenden Subjekt." Jürgen Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, Chr. Kaiser, München, 1977, 11.

⁵⁰ aangehaal by E Jünger, *Gotteslehre*, Ongepubliseerde klasaantekeninge, 1989, 8.

⁵¹ GuG, 28.

soos dit vroeër verstaan is, weggeval en die tradisionele godsbeeld in duie gestort.⁵² Die bekende woorde van Nietzsche - "Gott ist tot" - word as vaandelspreuk van die moderne Ateïsme uitdrukking van die grondervaring van die mens,⁵³ aanduiding van 'n wêreld waaruit God verdring is.

2.1.2 Ateïsme : Tussen teologiese absolutisme en teodisee.

Ateïsme as mentaliteitsaanduiding en lewenshouding is dus 'n verskynsel wat pas in die "neuzeit" na vore tree en in 'n inklusiewe sin hierdie tydperk tipeer, al is daar 'n hele aantal variante te onderskei.⁵⁴ By die onderlinge verskille, het alle gestaltes van Ateïsme dit in gemeen, dat enige verwysing na 'n goddelike respektiewelik Absolute werklikheid, wat nie sondermeer saamval met die mens en met die wêreld van sy empiriese ervaring nie, as irrelevant van die hand gewys word.⁵⁵

Eugen Biser onderskei drie grondliggende motiewe wat momentum verleen het aan die ontwikkeling van die Ateïsme en vir die huidige verstaan daarvan onontbeerlik is te wete

⁵² Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, 12.

⁵³ GuG, 106. Vgl. egter Moltmann: " Zwar haben Menschen immer das Gefühl, dass 'Gott tot' sei wenn ihnen ein vertrautes Gottesbild abhanden kommt; zwar reden sie gern vom 'Ende der Metaphysik', wenn sie das traditionelle Gefühl für Transzendenz verlieren, aber das scheint nur so, in Wirklichkeit handelt es sich weder um den 'Tod Gottes in der Neuzeit', noch um das 'Ende der Metaphysik' überhaupt, noch um das Zeitalter der Säkularisierung und des Ateismus, sondern nur um Wandlungen der Transzendenz und um Wandlungen in der Grenzerfahrung der Immanenz. Transzendenzerfahrung, Grenzerfahrung und Religion im allgemeinen Sinne sind heute so aktuell wie früher. Sie sind nur nicht mehr an den Stellen zu finden, wo sie früher waren." a.w., 12.

⁵⁴ Kasper onderskei twee basiese grondtipes van Ateïsme, wat korrespondeer met die meervoudige opvatting van wat outonomie is te wete outonomie van die natuur en kultuur (waaronder wetenskap, kuns, politiek e.d.m. sou resorteer. In hierdie verband word dan van naturalistiese, scientistiese, materialistiese en metodiese Ateïsme resp. Agnostisisme gepraat). Daarnaas staan die tipe ateïsme wat ontspring aan die outonomie van die menslike subjek (waaronder die humanistiese Ateïsme en die politieke Ateïsme van bevryding.) GJC, 33. Pöhlmann onderskei tussen rasionalistiese, naturalistiese, marxistiese, vitalistiese, eksistensialistiese en akkusariese Ateïsme. Horst Georg Pöhlmann, *Der Atheismus oder der Streit um Gott*, Gütersloh, 1977, 5ev.

⁵⁵ GJC, 29.

'n teologiese, kosmologiese en antropologiese motief.⁵⁶

As teologiese motief wys Biser op die beklemtoning van die absolute mag van God in die Nominalisme. Met hierdie aksent wou Duns Scotus en Wilhelm Van Ockham die vermeende aantasting van die onafhanklikheid van God deur die orde- en analogiedenis van die Laat-Skolastiek, teëwerk. In hierdie klem op die absolute mag van God, onderskei as *potentia Dei absoluta* en *potentia Dei ordinata*, is die metafisiese transendensie van God só verstaan dat Sy verhouding teenoor die wêreld een van willekeur word.⁵⁷ Die gevolg hiervan is radikale vervreemding tussen God en wêreld, waarin laasgenoemde, gedegradeer tot blote toevalligheid, op sigself aangewese is. Hierdie teologiese absolutisme, wat dit feitlik onmoontlik maak om God en wêreld saam te dink, maak dit ook onmoontlik om die wêreld en God saam te dink.⁵⁸

Uiteraard het so 'n kosmologiese visie ingrypende antropologiese implikasies. Die relativisering van die nie-goddelike deur 'n God, wat as absoluut gedink word, laat letterlik die wêreld aan sy eie genade oor in 'n eindigheid wat ondraaglik geword het. Vasgevang tussen absoluteheid en eindigheid, is almoontlikheid wat oorbly die vraende, aanklagende protes van die mens, wat die konkurrent van God móét word. Watter identiteitskrisis dit tot gevolg het, word skrypend duidelik uit 'n teks van Nietzsche⁵⁹,

⁵⁶ E Biser, *Atheismus und Theologie*, in: J Ratzinger (hrsg.) *Die Frage nach Gott*, QD 56, Herder, Freiburg -Basel-Wien, 1972, 89ev. Biser verwys tereg nie na Grotius se verklaring van die algemeen-geldigheid van die natuurreg "etsi Deus non daretur" as 'n teologiese motief nie, tog het dit geweldige teologiese implikasie. Vgl. GJC, 21.

⁵⁷ *ibid.* In die Nominalisme word God se vryheid en Sy kondensensie teenoor mekaar gestel. Teenoor die *potentia ordinata Dei* (Sy ordenende almag waardeur Sy wil deurgevoer word), word die *potentia Dei absoluta* gestel (Hy kan doen wat Hy nie nou doen nie). Uit die *potentia ordinata* kom *potentia ordinaria* as verdere onderskeiding (God kon alles wat Hy gewou het), uit die *potentia absoluta*, *potentia extraordinaria* (Hy kon ook anders optree). Die *potentia absoluta Dei* kry hiermee die karakter van willekeur. Vgl. O Weber, *Grundlagen der Dogmatik Bd I*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 6.Auflage, 1983, 447.

⁵⁸ Biser, a.w., 102. "Eine kontingente Welt lässt sich ebenso schwer mit dem absoluten Gott zusammendenken wie Gottes Absolutheit mit der in ihrer Relativität begriffenen WeltWie ... das Göttlich-Absolute als die totale Negation der endlichen Wirklichkeit erschien, so wirkt ..umgekehrt die Endlichkeit der Welt als eine einzige Infragestellung Gottes."

⁵⁹ Also sprach Zarathustra IV. Der hässlichste Mensch. Aangehaal by Biser, a.w., 104.

waarin Zarathustra aan die "haatlikste mens" sê : “Du ertrugst den nicht der dich sah - der dich immer und durch und durch sah, du hässlichster Mensch ! Du nahmst Rache an diesem Zeugen !” Hierop antwoord die haatlikste mens : Aber er - müsste sterben; er sah mit Augen, welche alles sehn - er sah des Menschen Tiefe und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit.... Der Gott, der alles sah, auch den Menschen : dieser Gott musste sterben. Der Mensch erträgt es nicht, das solch ein Zeuge lebt.”

Die genoemde drie motiewe funksioneer nie op dieselfde vlak nie. Die antropologiese motief word deur eersgenoemde twee geïntensiveer tot die slotwoord van protes teenoor God.⁶⁰ Die absoluut-gedagte God moet, as die Bedreiger van menslike vryheid, in 'n daad van "humaner Selbstbehauptung" (Blumenberg) weerspreek word deur die mens as subjek absoluut te stel. Hiermee word afskeid geneem van alle heteronomie, 'n emansipatoriese proses wat konsekwent deurgedink, moet uitloop op Antropoteïsme - "homo homini Deus" - en uiteindelik op die apoteose van die wêreld.⁶¹ Dat die mens, losgedink van God, vir homself gevaarlik kan word, dat sy vryheid bedreig word deur .. sy vryheid, die moontlikheid sien Nietzsche in die bedreiging van die Nihilisme. Daarom klink naas die "herrschaftsprache" van die outonome mens, die alarmseine van sy oriëntasie-nood.⁶² In die plek van die natuurlike kosmos, wat die

⁶⁰ In watter mate die aangehaalde uitspraak van Nietzsche loodreg op die vroomheidstradisie van die Christendom te staan kom, word duidelik as dit saamgelees word met 'n gedeelte uit 'n meditasie van Nikolaus van Kues :“Wie bewundernswert ist doch dein Blick, du Gott der Schau für alle, die ihr erkunden ! Wie schon und liebenswert ist er für alle die dich lieben. Wie schrecklich für alle, die dich verlassen haben, Herr mein Gott ! Mit deinem Blick belebst du, Herr jeden Geist, erfreust du jeden Glücklichen, vertreibst du alle Traurigkeit. Blicke also barmherzig auf mich herab, und meine Seele wird gerettet sein." De visione Dei, c.8; aangehaal by Biser, a.w., 104.

⁶¹ GJC, 45 met verwysing na Feuerbach. Vgl. E Jüngel, Entsprechungen : Gott- Wahrheit -Mensch, Chr. Kaiser, München, 1980, 288: "Die sich religionslos gebende religiöse Welt existiert als Gott."

⁶² Sprekend van hierdie radikale rigtingloosheid, is 'n passasie uit "Der Fröhliche Wissenschaft", waarin die waansinnige bode van God se dood vra : "Was taten wir, als wir diese Erde von ihre Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun ? Wohin bewegen wir uns ? Fort von alle Sonnen ? Stürzen wir nicht fortwährend ? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten ? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts ? ... " aangehaal by Kasper, GJC, 61.

mens al meer en meer kon onderwerp deur sy tegnies-wetenskaplike Rede, het 'n nuwe kosmos "opgestaan", die vrug van sy eie handewerk, wat moeiliker peilbaar en nog moeiliker beheerbaar is.⁶³ Die irrasionaliteit van die natuurmagte, het teruggekeer in die irrasionaliteit van 'n tegnokratiese gemeenskap wat konformering deur dwang opeis. Die objektivering en funksionalisering deur die instrumentele Rede, het op die mens self toegeslaan en hom die slaaf van sy eie skepping gemaak.⁶⁴ Ten spyte van al die humanistiese impulse van die "neuzetlike" Ateïsme, lei die dood van God uiteindelik tot die dood van die mens.⁶⁵

Rondom die vraag na die oorsprong van die Ateïsme, moet ook verwys word na die teodiseeprobleem. Hierin is die vraag na die herkoms van die kwaad en die daaruit resulterende lyding in die wêreld aan die orde en hoe dit te rym is met die goedheid, geregtigheid en almag van God. Hierdie vraag kom nie eers in die moderne tyd na vore nie, maar is 'n eeue-oue filosofiese en teologiese probleem.⁶⁶ Wat die vraag in die "neuzet" anders maak, is die feit dat dit gevra word binne die horison van menslike vryheid.⁶⁷

Die klassieke antwoorde op die teodisee-vraag, onder andere dat God die beste van alle moontlike wêreldes geskep het (so Leibniz), of dat dit 'n noodwendige moment in die selfrealisering van vryheid is, wat pas binne wêreld-historiese perspektief insigtelik word (so Hegel), verstom egter in die aangesig van die praktiese ervaring van lyding.⁶⁸ Wat beleef word as onskuldige en onregverdige lyding, is eksistensiël gesproke 'n veel sterker argument teen enige vorm van godsgeloof as alle kenteoretiese, godsdiens- of ideologiekritiese argumente.

⁶³ vgl. IR H van Riessen, *Mondigheid en de Machten, Buijten en Schipperheijn*, Amsterdam, 1971, 111ev. ; B Goudswaard, *Genoodzaakt goed te wezen*, J H Kok, Kampen, s.a., 14.

⁶⁴ vgl. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, 13.

⁶⁵ GJC, 34.

⁶⁶ L Oeing-Hanhoff / Walter Kasper, *Negativität und Böses*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 9, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 150, 176.

⁶⁷ Jüngel, *Gotteslehre*, 8.

⁶⁸ a.w., 9.

Camus se uitspraak, waarin vroeëre uitsprake van Epikuros, Laktantius en Hume naklink, verwoord die haas uitsiglose dilemma wat lyding tot gevolg het : "Entweder sind wir nicht frei und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig."⁶⁹

Die ervaring van twee wêreldoorloë het die wêreld tot in sy fundamente geskud en onuitwisbare littekens in die geheue van die mensdom agtergelaat. Téén die modernistiese kultuuroptimisme en vooruitgangsgeloof in, het die massale vernietigingsvermoë, wat die mens in die samespel van ideologiese verblindings en wetenskaplike kundigheid in eie geledere kon ontketen, wreed ontnugter. Sedertdien sou name soos Auschwitz⁷⁰ en Hiroshima simbool word van die selfbedreigende humanum, van sy humanitas wat in die naam van vryheid, op die spel is. In die "Dialektik der Aufklärung" (Horkheimer en Adorno)⁷¹ het die ideaal van die Aufklärung in die algemeen gesien, ongeloofwaardig geraak.⁷²

2.1.2 Post-modernisme : Taal en pluralisme.

'n Vermoede wat aanvanklik vraenderwys uitgespreek, maar sedertdien as *fait accompli* voorgehou word, is die "oorwinning" van die moderne deur die sogenaamde post-modernisme.

Die neologisme "post-modern", wat tans die status van 'n modewoord het, is omstrede omdat die inflasionistiese gebruik daarvan dit vaag en inhoudelik onduidelik maak. Vir die een is dit aanduiding van die "high-tech" era, vir die ander, eko-vriendelike anti-

⁶⁹ A Camus, *Das Frühwerk*, 1967, 449, aangehaal by Kasper, GJC, 177.

⁷⁰ vgl. J B Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen*, in: Johannes B Bauer (hrsg.) *Entwürfe der Theologie*, Styria, Graz-Wien-Köln, 1985, 217.

⁷¹ "Angesichts der "negativen Dialektik", in der die Vernunft umschlägt und das Gegenteil ihres aufklärerischen und emanzipatorischen Zweck erzeugt, muss eine Kritik, die diesen name wirklich verdient, alle vernünftig erscheinenden Gegebenheiten und Übereinstimmungen hinterfragen." W Sparr, *Leiden -Erfahrung und Denken*, Chr. Kaiser, München, 1980, 262.

⁷² vgl. R Spaemann, *Ende der Modernität ?*, in: P Koslowski, R Spaemann, R Löw (hrsg.), *Moderne oder Postmoderne ?*, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1986, 30.

tegnokratiese denke. Een groep verstaan onder post-modernisme nuwe integrasiemoontlikhede in 'n gefragmenteerde gemeenskap, 'n ander groep verstaan daaronder toenemende pluralisering.⁷³

Ten spyte van die ambivalente funksionering van die term, dui dit op 'n kritiese bevraging van die moderne.

Met die verskyning van Jean-François Lyotard se studie "La Condition postmoderne"⁷⁴, het die term deel geword van die tegniese woordeskat van die filosofie. In hierdie studie antisipeer Lyotard die verwagte veranderinge in die wetenskap as gevolg van die invloed van die nuwere tegnologie. Sy uitgangspunt is nie die betowering van die nuwere tegnologie en hoe die denke daarby moet aanpas nie, maar omgekeerd, 'n analise van die grondstruktuur van die moderne denke en die aard van wetenskaplike kennisverwerwing, ten einde die "benutbaarheid" van die nuwere tegnologie te optimaliseer.⁷⁵ Lyotard beweer dat die *corpus* van kennis in die moderne tyd as 'n monolitiese grootheid voorgehou is. Hierdie eenheid is gelegitimeer met beroep op die drie grondpostulate ("Meta-Erzählungen") van die moderne tyd te wete die emansipasie van die mensheid (Aufklärung), die teleologie van die Gees (Idealisme) en 'n hermeneutiek, wat sin en betekenis as moontlikheid veronderstel (Historisme).⁷⁶

Die eenheidstigende funksie van die grondpostulate het egter verval met die gevolg dat die totaliteit ontbondel is in 'n verskeidenheid van heterogene, outonome taalspele, wat nie onder 'n enkelvoudige noemer tuisgebring kan word nie.⁷⁷ Post-modernisme aksentueer die kritiese noodsaak van hierdie ontbondeling ten einde die moderne modern te hou.

"Postmodern" ist, wer sich jenseits von Einheitsobsessionen der irreduziblen Vielfalt der

⁷³ Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1988, 9ev.

⁷⁴ *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979, in Duits vertaal as *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen 1982.

⁷⁵ Welsch, a.w., 32.

⁷⁶ *ibid.*

⁷⁷ a.w., 33.

Sprach-, Denk-, und Lebensformen bewusst ist und damit umzugehen weiss. Und dazu muss man keineswegs im zu Ende gehenden 20. Jahrhundert leben, sondern kann schon Wittgenstein oder Kant, kann Diderot, Pascal oder Aristoteles geheissen haben."⁷⁸

Post-modernisme tendeer dus nie om anti-modern of trans-modern te wees nie, maar wil, gedryf deur die kritiese- en selfkritiese impulse van die moderne⁷⁹, pro-modern wees deur die moderne nie net meer te reklameer nie, maar te realiseer.⁸⁰ Dit vind plaas in die legitimering van pluralisme, wat per definisie anti-totalitêr is⁸¹ en enige aanspraak op finaliteit by voorbaat uitsluit.⁸² Die insig dat pluralisme⁸³ die moderne, oor sy interne impasse heen, kan terughelp na sy eie saak, te wete emansipatoriese vooruitgang, word aangevul deur die insig dat taal - en nie die Rede nie - verhoudingsstigende funksie het. Die aard van hierdie verhouding word bepaal deur die aard van die taal. Taal as

⁷⁸ a.w., 35.

⁷⁹ Reinhart Maurer, Moderne oder Postmoderne ? Ein Resümee, in: P Koslowski, R Spaemann, R Löw (hrsg.) Moderne oder Postmoderne, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1986, 282.

⁸⁰ "Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört. ...Vor allem nützt sie das Ende des Einen und Ganzen positiv, indem sie die zutage tretende Vielfalt in ihrer Legitimität und Eigenart zu sichern und zu entfalten sucht. Hier hat sie ihren Kern. Aus dem Bewusstsein des unhintergehbaren Wertes der verschiedenen Konzeptionen und Entwürfe (und nicht etwa aus Oberflächlichkeit oder Indifferenz) ist sie radikal pluralistisch. Ihre Vision ist eine *Vision der Pluralität*." Welsch, a.w., 39.

⁸¹ Welsch, a.w., 43.

⁸² " Postmodern discourse manifests itself in an ironic relationship towards all claims to finality whether produced by myth or by reason. Both these claims to finality are based on the assumption that there is only one correct way of understanding the world. Postmodernism assumes that there is a plurality of ways of understanding and that a more tolerant approach to differences are called for. " Johan Degenaar, Religious discourse, power and the public Neotestamentica 31(1) 1997, 40.

⁸³ "Alle Beschreibungen, alle Strategien, alle Lösungen haben künftig vom Boden der Vielfalt aus zu erfolgen. Galt Pluralismus zuvor as Entfaltungform, Herausforderung oder Entwicklungsanlass von Einheit, so muss vortan umgekehrt von ihr ausgegangen und Einheit in ihrem Rahmen - nicht mehr gegen sie - gedacht werden. " Welsch, a.w., 320.

kontekstuele en intertekstuele⁸⁴ gebeure, is insigself uitdrukking van die pluraliteit van moontlikhede in die proses van betekenistoedigting; moontlikhede wat onbeperk uitgebrei kan word in die metaforiese verruiming van die taal. Beide kontekstualiteit en dinamiese kreatiwiteit (metaforiese verruiming) roep verset op teen enige idee van universeel-geldige betekenis en daarmee teen die imperialisme van die Rede.⁸⁵

Taal, beskou as 'n netwerk van tekens en as 'n proses van gekondisioneerde betekenistoedigting in onderlinge relasie, is egter inherent gemeenskapsoekend, kommunikatief van aard. Die aard van die taal maak die verhouding tussen anti-totalitêre eenheidssoeke en pluralisme tot vraag, maar suggereer ook 'n antwoord: beide monistiese eenheidsobsessies sowel as anargie, die resultaat van radikale pluralisme, moet kommunikatief weerstaan word.⁸⁶

In die kommunikatiewe proses van woord en antwoord, van spreke en weerspreking, is herhaling en teenspraak nie net moontlik nie, maar fundamenteel noodsaaklik omdat die fiksering van een referensiepunt as basis van kennis op die wyse weerstaan word.⁸⁷

In die lig van die aksent op pluralisme, bestaan die vermoede dat religieuse taalgebruik - en dus ook die teologie - nie by voorbaat gediskwalifiseer word nie. Dit is inderdaad die geval. Daar is egter 'n voorbehoud. Die aard van taal as histories, kontingent, kontekstueel bepaald en voorlopig, moet ook in die religieuse gebruik daarvan eerbiedig word.⁸⁸

Degenaar, wat religie algemeen definieer as "the human recognition of a superhuman controlling power", wys daarop dat die term "religie" etimologies aan "religare" (om te

⁸⁴ "The word *text* as a set of relationships between signs that has to be interpreted is used metaphorically to cover all objects of understanding, for example a book as text, the writer as text, the historical situation as text" Degenaar, a.art., 40.

⁸⁵ a.art., 44.

⁸⁶ "Es geht um Einheit, nur soll diese nicht durch Weltbilder verordnet, sondern "in einer nichtverdinglichten kommunikativen Alltagspraxis" gewonnen werden." Welsch, a.w., 56 met verwysing na Habermas.

⁸⁷ vgl. Degenaar, a.art., 40.

⁸⁸ a.art., 46.

bind) sowel as aan "relegere" (om te herlees) verbindbaar is.⁸⁹ Sou die eerste moontlikheid binne die konteks van die algemene definisie verwys na die binding aan 'n transendente mag, suggereer die tweede moontlikheid dat transendensie bestaan "in the willingness not to rest satisfied with one reading of the text of life, but .. to read again and explore new meanings by opening oneself to the interrelationship of signs."⁹⁰ Die wins van so 'n herlees is dat dit destabiliseer. Dit ont-dek die tekens wat in hulle duidingsmoontlikhede ideologies gefikseerd geraak het en daarom verslawend is. Religie as her-lesing, is provokasie tot kritiese en verbeeldingryke weerstand teen voorskriftelike betekenistoedigting. Religie het dus, formeel gesproke, te maak met transendensie, geherinterpreteer as gewilligheid tot her-lesing, met die oog op vryheid. Wat dit inhoudelik impliseer, verwoord Degenaar so : "The notion of secularisation is one of the important contributions of Christianity to human understanding. This notion entails that the term "God" should primarily be explored, not in terms of a Father in heaven or a Son in Jerusalem, but rather in terms of a Spirit which is available to all human beings. Secularisation transformes the other-worldliness of religious discourse into a disposition of this-worldliness. This disposition enables the Christian to discover the importance of human experience, ordinary language, the earth, bodiliness, time, space and place. The *saeculum* provides the time and place for the functional and liberating use of religious language ..."⁹¹

Hiermee is 'n plek aan religieuse spreke toegewys binne die verstaanshorison van die postmoderne moderne : binne die grense van die saeculum en van die taal. Die vraag is of die teologie, as een modus van religieuse spreke, met dié "plektoewysing", steeds by sy saak kan bly. Die vraag na die proprium van die christelike, die vraag na God self is dus aan die orde.⁹²

⁸⁹ *ibid.*

⁹⁰ *ibid.*

⁹¹ Degenaar, a.art., 49.

⁹² vgl. K Lehmann, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in : J Ratzinger (hrsg.) Die Frage nach Gott, QD 56, Herder, Freiburg -Basel-Wien, 1972, 133 ev ; W Kasper, Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung, in: J Ratzinger (hrsg.), Die Frage nach Gott, 143.

2.2 SPREKE OOR GOD BINNE DIE KONTEKS VAN DIE MODERNE.

Die vraag is nou waar 'n mens begin om oor God te praat. Kasper se tweërlei antwoord hierop is formeel van aard, die eerste histories, die tweede antropologies. Kasper wys daarop dat ons vir die betekenis en verwysing van die woord "God", aangewese is op die tradisie, op die wyse waarop daar in die geskiedenis oor God gepraat is. Daar kan dus oor God gepraat word omdat die woord "God" 'n woord in ons taal is. Uit die geskiedenis van die gebruik van die woord is dit duidelik, aldus Kasper, dat dit in die godsvraag nie om 'n kategoriale, maar om 'n transendentale vraagstelling gaan, transendentaal in die dubbele sin van die woord : as aanduiding van 'n alle-syndes-oorstygende werklikheid én as aanduiding van die moontlikheidsvoorwaardes van alle kennende en interpreterende aktiwiteit. Die wesensaard van die godsvraag as transendentale vraag, maak die antwoord daarop gelykoorspronklik 'n poging om die vraag na die sin van die syn te beantwoord. Juis hierdie toedrag tref die mens in sy grondsituasie as 'n "weltoffen(e)" wese.⁹³ Kragtens die antropologiese grondstruktuur is die vraag na sin nie net moontlik nie, maar dwingend en per implikasie onlosmaaklik verweef aan die godsvraag. Die transendensie van God en die transendensie van die menslike persoon (die vryheid van die mens), is interinsiek aan mekaar gebind.⁹⁴

Kasper se aanvanklike verwysing na die historiese behandeling van die godsvraag word ontvou in sy aanwending van dogma-historiese materiaal, waaruit sy besondere visie op die historiese aard van die dogma en die verskynsel van dogma-ontwikkeling duidelik word.⁹⁵ Die verwysing na die antropologiese grondstruktuur word verder uitgewerk in Kasper se beskouing rondom die Natuurlike teologie.

⁹³ GJC, 16.

⁹⁴ GJC, 25 "Die Frage nach Gott kann der Mensch deshalb nicht vergessen, weil sie mit dem Menschen selbst gegeben ist." Vgl. ook a.w., 28, 41.

⁹⁵ vgl. Kasper, Freiheit des Evangeliums und Dogmatische Bindung in der Katholische Theologie, in: TuK, 43ev. In die lig van die historiese aard van die dogma, moet 'n juristiese hermeneutiek van die dogma vervang word deur 'n "geschichtliche" hermeneutiek. (p.52)

2.2.1 Godsvraag en Antropologiese grondstruktuur.

Daar is opgemerk dat die verhouding tussen die godsvraag en die antropologiese grondstruktuur gekenmerk word deur 'n sekere noodsaaklikheid. Tog volg hieruit nie dat die bestaan van God eenvoudig as noodwendig gepostuleer kan word nie. God kom in hierdie verband as't ware ontematies ter sprake. Die band tussen God en mens bly steeds geloofsaak en menslike pogings om dit in 'n godsleer onder woorde te bring, steeds resultaat van 'n (onder)soekende geloof wat graag wil verstaan. Hiermee sluit Kasper aan by die Anselmiaanse wesensbepaling van die teologie as “fides quaerens intellectum”.

Teologie is *menslike* spreke oor God. Dit hou in dat dit gesitueerde spreke is en dus beoordeel moet word in die bewussyn dat dit “geschichtlich” en kontekstueel van aard is. Uiteraard is historisiteit en kontekstualiteit wedersyds-bepalende deelaspekte van menslike bestaan, in elk geval binne die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd. In Kasper se ontwikkeling van 'n teologiese model met die oog op die tydgenootlike gesprek, is hierdie twee aspekte van fundamentealteologiese belang. Enersyds gee hy eksplisiet rekenskap van die herkoms en verwantskap van sy model,⁹⁶ andersyds is sy visie van die historiese inhoudelik bepalend vir wat hy wil sê.⁹⁷

As die vraag na God, meer spesifiek die geheimenis van God, as antwoord op die geheimenis van die mens te verstaan is, en laasgenoemde saamhang met sy “weltoffenheit”, sy transenderende gerigtheid op die werklikheid as geheel, impliseer dit dat die spreke oor God, die metafisiese vraag na die (sin van die) syn veronderstel en tegelyk wakker hou.⁹⁸

Dit is juis hier waar die dilemma en die denkuitdaging vir 'n moderne godsleer na vore kom. Teïstiese denke oor God, dit is denke in terme van die klassieke metafisika, waarin God as hoogste Syn gedink word binne die horison van 'n substansontologie en

⁹⁶ Kasper vermeld sy assosiasie met die tradisie van die Katolieke Tübinger Skool van die 19e eeu. GuG, 9-32, TuK, 11ev.

⁹⁷ vgl. “Zur Herkunft des Geschichtlichen Denkens in der Theologie“, GuG, 9-27, “Zur gegenwärtigen Glaubenssituation”, GuG, 49ev.

⁹⁸ GJC, 27.

wat gekenmerk word deur 'n inherente voorkeur vir die godsbewyse, is binne die konteks van die moderne tyd nie meer voltrekbaar nie. Die verskuiwing van denkhorison in die teologie, wat Kuitert die anti-metafisiese tendens noem, resulteer in die “neuzeitliche” subjektiwiteitsfilosofie en behels 'n radikale omkeer van denkrigting. Terwyl die klassieke metafisika van syn na vryheid dink en vryheid as die hoogste vorm van syn, as in- en by-sigself-subsisterende syn verstaan, neem die subjektiwiteitsfilosofie sy vertrekpunt in die subjek, spesifiek in die vryheid van die subjek, en dink die syn in ooreenstemming hiermee binne die horison van vryheid.

Syn is hiervolgens “Tat, Vollzug, Geschehen, Ereignis.”⁹⁹ Nie substansie nie, maar ek-sistensie, uitsigselftrede in die daad-werklike proses van selfrealisering, is uitgangspunt en verwysingskader van die moderne denke.

Die uitdaging vir die godsleer is presies hier geleë : om die verwoording van die wesensbepaling van God te waag binne die horison van 'n “neuzeitliche” vryheidsfilosofie, met ander woorde om God “geschichtlich” te dink.¹⁰⁰

2.2.2 Denke oor God en Sekularisering.

Vra 'n mens na die kontoere van die huidige denkklimaat as die konteks waarbinne 'n tydgenootlike godsleer “gewaag” moet word, is die eerste oorweldigende indruk die van 'n era waarin net die sintuiglik-waarneembare as werklik beskou word. Religieuse woorde het kragteloos en onverstaanbaar geword. Die werklikheid van God staan onder verdenking om niks meer as skyn, as blote ideologie te wees nie. Nietzsche se woord van die dood van God geld huidig as kultuurdiagnostiese chiffré.

Die agtergronde van hierdie ontwikkeling word gewoonlik met die term “sekularisering” aangedui. Hierdie “verwêreldliking” waarvan daar sprake is, dui op die wêreldse werklikheid in sy verskillende samehange wat losgeraak het van sy transendente begroning. As reaksie op hierdie sekulariseringsproses kon daar histories gesproke een van drie weë opgegaan word. Teenoor die vrysinnige beaming van sekularisasie as

⁹⁹ a.w., 193.

¹⁰⁰ *ibid.* Vgl. ook Hans Küng, *Existiert Gott ? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, DTV, München, 1981, 219.

legitieme verwerkliking van die christendom (so Gogarten en Metz), kon die tradisionele teologie net 'n spoor van verwildering en afval van God en die christendom hierin raaksien, wat met 'n program van restourasie beantwoord moes word.

As derde reaksie geld die tese van H. Blumenberg dat sekularisering as 'n daad van "humane Selbstbehauptung" verstaan moet word, 'n reaksie van outonome selfbegroning wat krities gerig is teen repressief-geworde kerklike strukture en wat uiteindelik in die naam van menslike vryheid ook weerstand moet bied teen 'n absolutistiese godsbeeld. Onlosmaaklik verbonde aan hierdie nisie van vryheid, is die "neuzeitliche" verstaan van subjektiwiteit en outonomie, wat nie langer teonoom nie, maar immanent en godsdienskrities begrond word.

Kasper het reg as hy opmerk dat dié sekularisasieproses en die volgroeiende vrug daarvan, die Ateïsme, nie reglynig na 'n enkele oorsaak herlei kan word nie. Geesteshistories kan 'n mens saam met Blumenberg¹⁰¹ uitgaan van die konflik tussen teonomie en outonomie, maar ander faktore moet ook verreken word. In die verband verwys Kasper na enkele historiese faktore soos die kerkskeuring van die sestiende eeu, die daaruitvolgende godsdiensoorloë, die opkoms van die moderne burgerstand en die opbloeie van die moderne wetenskap.

Die gevolge van die godsdiensoorloë was ingrypend vir die ontwikkeling van Europa en in hierdie verband het dit duidelik geword dat godsdiens binne hierdie tydvak nie meer die sosio-kulturele en geestelike integrasiefunksie van vroeër kon vervul nie. Om vredeswil moes godsdiens tot privaatsaak word en is 'n nuwe basis vir oorlewing en maatskaplike welsyn in die natuurreg gesoek. 'n Lewe "etsi Deus non daretur" het die godsdiens gediskwalifiseer as samebindende krag. Die emansipasie van die publieke ordening uit die teologiese begronning-samehang, lei uiteindelik tot die verbrokkeling van die godsgedagte wat vroeër bykans universele gelding geniet het. Teen hierdie agtergrond het die teologie toenemend spraak- en kommunikasieloos geword en die verstaansvoorwaardes vir outentieke rede oor God in krisis geraak, in tradisionele taal

¹⁰¹ vgl. W Pannenberg, *Gottesgedanke und Menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, 114 se kritiese beoordeling van Blumenberg se tese in die uitlig van legitiem-christelike faktore in die proses van emansipasie.

uitgedruk: die *praeambula fidei* het weggeval.¹⁰²

2.3 ATEÏSME EN TEOLOGIE.

In die verkenning van die moderne konteks waarbinne verantwoordend oor God gepraat moet word, het Kasper die grondlyne van die geesteshistoriese aanloop tot die nuwe tyd onder die leiterm “sekularisering” aan die orde gestel (GJC I.2). In aansluiting hierby, fokus hy op die ontwikkelingsgang van die huidige ateïstiese denkklikmaat as uitdrukking van ‘n sekere visie op outonomie (GJC II.1).

Onder Ateïsme verstaan Kasper nie net ‘n kritiese stellingname teenoor die Teïsme nie, maar ‘n inklusiewe aanduiding van enige visie wat die bestaan van ‘n goddelike respektiewelik absolute werklikheid ontken in soverre as wat dit nie saamval met die mens en sy empiriese ervaring nie.

2.3.1 Ateïsme en Teologie : Verwantskap en Verwydering.

Ateïsme is ‘n reaksieverskynsel, ‘n post-christelike fenomeen. Eers nadat God radikaal as God gedink is (en die aanloop hiertoe lê onmiskenbaar in ‘n Bybelse skeppingsgeloof, wat radikaal onderskei tussen Skepper en skepping), kan God radikaal as God geloën word. Eers die bewussyn van die transendensie van God, maak die pad oop vir die ervaring van die immanensie van die wêreld, en gee die wêreld so te sê oor in die greep van objektiverende wetenskaplike ondersoek en die tegniese ingreep van die mens.

Die emansipasie van outonomie uit ‘n teonome verwyssingsamehang, waarmee die bestaansvoorwaardes van die Ateïsme werklikheid word, is dus - ten minste gedeeltelik - gestimuleer deur sekere teologiese insette.

In die verband wys Kasper op die reaksie teen die laat-middeleeuse Nominalisme. Nosies van almag en vryheid waarin God as ‘n absolutistiese willekeur-God geteken is, moes in belang van menslike vryheid weerspreek word. Hierin is reeds die spore van ‘n verskuiwing in selfbewussyn aanwesig. Op grond van die werk van Descartes sou hierdie verskuiwing benoembaar word as wending na die Subjektiwiteit. Die ingrypende

¹⁰² GJC, 68.

aard van hierdie wending sou mettertyd duidelik word. Die aksent op “Subjek-syn” sou uitgroeï tot die bepalende faktor van die “neuzeitliche” denkvorm en as enigste toegangsroete tot die totaliteit van die werklikheid gehuldig word.

Ook vir die godspraak het hierdie wending ingrypende konsekwensies. Aanvanklik sou die godsopvatting nog die funksie hê van grond en medium van menslike outonomie. Op die weg wat hiermee ingeslaan is, sou die godsbegrip toenemend gefunksionaliseer word.

Dit gebeur eksplisiet in die werk van Kant. As postulaat van die praktiese rede is die godsbegrip net van belang in die mate wat dit die vryheid van die mens rugsteun. “Die menschliche Freiheit kann ... nur unter Voraussetzung Gottes “glücken”. So braucht Kant Gott um den Glückseligkeit des Menschen willen. Gott ist nicht mehr ‘an sich’ wichtig, sondern nur noch in seiner Bedeutsamkeit ‘für uns’.”¹⁰³

Hierdie vryheid is die basis vir outonomie, vryheid wat net vir sigself voorskriftelik kan wees en alleenlik mede-bepaal word deur die vryheid van ander. Wat ons hier het, is die begroning van die etiese in die waardigheid van die menslike persoon.

As die godsdienst nie meer belangrik is vir die begroning van die etiese en die juridiese in die gemeenskap nie, word dit alhoemeer privaataangeleentheid en grootliks funksieloos in terme van die publieke ordening. “Die Welt wird gottlos, Gott weltlos und - im eigentlichen Sinn des Wortes- gegenstandlos.”¹⁰⁴

2.3.2 Ateïsme en Teologie : Outonomie versus Heteronomie.

Op die basis van hierdie denkstyl het verskillende vorme van Ateïsme ontstaan. Kasper onderskei twee grondtipes te wete Ateïsme as beklemtoning van die outonomie van die natuur (waaronder kuns, kultuur en wetenskap) en Ateïsme wat primêr uitgaan van die outonomie van die Subjek. Eersgenoemde grondtipe vind teelaarde in die toenemende konflik tussen teologie en natuurwetenskap. Die naam van Galileo is in hierdie opsig aanduiding van die stryd tussen eksperimentele wetenskap en dogmatistiese teologiese

¹⁰³ GJC, 42.

¹⁰⁴ a.w., 33.

ortodoksie. Word die name van Darwin en Teilhard de Chardin bygevoeg, dui dit op ‘n diepliggende skisma tussen natuurwetenskap en teologie en mitsdien tussen kerk en “neuzeitliche” kultuur. ‘n Nuwe wyse van spreke oor God, indien dit met erns aangehoor wil word, sal moet erns maak daarmee dat ‘n natuurwetenskaplike werklikheidsverstaan die harde kern van die “neuzeit” is.¹⁰⁵

In die beskrywing van die Ateïsme onder die voorteken van die outonomie van die Subjek, behandel Kasper die meesters van verdenking, Feuerbach, Marx en Nietzsche (GJC II.3). Omdat die “neuzeitliche Denkansatz” nie natuur en substans is nie, maar subjek en vryheid, val die beslissings ten opsigte van die godspraak nie soseer binne die natuurproblematiek nie, maar binne die raamwerk van die vraag na die vryheid van die mens. Juis laasgenoemde kom pregnant in die werk van die drie bogenoemde denkers ter sprake.

In die werk van die Duitse denkers na Kant - Fichte, Schelling en veral Hegel - kom die hele vryheidstematiek toegespits ter sprake. In Hegel se spekulatief-filosofiese poging om God en menslike vryheid saam te dink, “..ist die Offenbarung und die Offenbarkeit des trinitarischen Lebens Gottes die entscheidende Möglichkeitsbedingung gegenwärtiger, voller menschlicher Freiheit. Denn Freiheit schliesst ... die ‘Wiedergeburt’ im göttlichen Heiligen Geist ein, weil es Freiheit nur in Gott, nicht in der Natur und unter Naturbestimmungen, aber auch nicht unter einem solchen allmächtigen Schöpfergott geben kann, der über seine Geschöpfe wie über Tongeschirr oder Knechte verfügt.”¹⁰⁶

Hierdie in-een-dink van God en mens by Hegel - met die bedoeling om die Ateïsme dialekties op te hef, is grondliggend hoogs ambivalent. Feuerbach keer die in-een-

¹⁰⁵ vgl. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, 364. Een van die belangrikste voorwaardes vir die gesprek tussen teologie en natuurwetenskap, is dat beide van hulle grense bewus moet wees. Dit noodsaak die besef dat die ontmoeting tussen genoemde partye nie in terme van konkurrensie gedink hoef te word nie. ‘n Konkurrensie-skema misken sowel die absoluutheid van God as die vryheid van die mens. Juis wanneer die goddelikheid van God gerespekteer word, is die wêreld vry om wêreld te wees. So geformuleer, is die aanduiding daar dat die vraag na God binne die konteks van die “neuzeit”, onontwykbaar met die vraag na die verhouding tussen outonomie en teonomie aan die orde is.

¹⁰⁶ L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Freiheit*, Erich Wewel Verlag, München, 1988, 91.

stelling van God en mens by Hegel, om. Nie die selfrealisering van die Absolute in en deur die geskiedenis nie, maar die godsdiens as die (menslike) bewussyn van die Oneindige, dit is Feuerbach se uitgangspunt. In die bewussyn van die Oneindige, gaan dit eintlik om die oneindigheid van die eie wese.

In die lig hiervan, lê die “geheim” van die godsdiens, aldus Feuerbach, in die projektiewe aard daarvan : wat die mens nie werklik is nie, maar wil wees, dit maak hy tot sy God. Met bekende Hegeliaanse terme “Entäusserung” en “Entfremdung” beskryf hy die gevolge van dié religieuse projeksie vir die mens : dit lei tot die negering (“Negation”) van die mens. Binne hierdie perspektief is Ateïsme as die negasie van die negasie, en dus as die hoëre posisie te verstaan. Die “nee” teenoor God, is ‘n “ja” teenoor die mens. Feuerbach se Ateïsme eindig so in Antropoteïsme. Hierdie antropologiese reduksie van die religieuse, Feuerbach se nalatenskap, bly die fondament van die huidige godsdienskritiek en leef voort in die postulatoriese Ateïsme van die twintigste eeu. Kant se postulatoriese godsbewys is hiermee omgekeer : nie die bestaan van God nie, maar Sy nie-bestaan, is ‘n postulaat van en transendentale voorwaarde vir menslike vryheid.

Marx, soos Feuerbach ‘n student van Hegel, en in die ontwikkeling van sy denksisteem grondliggend deur hom beïnvloed, beaam die godsdienskritiek van Feuerbach, maar wil, anders as hy, die mens in en vanuit sy sosiaal-ekonomiese bestaansverbintenisse verstaan.

“Verstaan” beteken vir Marx soveel as “verander”. Daarom moet die beskouings van Hegel, aldus Marx, gestroop word van sy abstrakte aard. Dit beteken : die werklikheid mag nie net as objek van die pure aanskouing figureer nie, maar moet as menslike daadwerklikheid, as praxis aan die orde kom. Met hierdie beklemtoning kies Marx teen ‘n meganiese opvatting van die materialisme en ten gunste van ‘n historiese. Die grondmotief van die “neuzeitliche” denke naamlik die primaat van die Subjek, is hier onmiskenbaar aanwesig. In lyn met die erfgoed van die Aufklärung en die Idealisme, dien die materialisme van Marx sigself aan as humanisme en tegelyk as ‘n vorm van naturalisme wat die verwerkliking van ‘n mensliker wêreld op oog het. In die laaste instansie gaan dit vir Marx om radikale en universele emansipasie.

In die lig van die instrumentarium wat in die Marxistiese tradisie ontwikkel is om sosio-

ekonomiese en politieke probleme te analiseer, en wat aldus Kasper intussen onontbeerlik geraak het, is die vraag genoodsaak of die ateïstiese “dimensie” van die Marxisme ‘n konstitütiewe moment daarvan is. Kasper is van mening dat dit inderdaad die geval is en wel op grond van die marxistiese antropologie. “Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dasz der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei.”¹⁰⁷

Sulke radikale outonomie sluit enige vorm van teonomie fundamenteel uit.

Die Marxisme konfronteer teologie en kerk met vrae wat net tot hulle eie skade geïgnoreer kan word, onder andere die vrae na heil en geskiedenis, God en wêreld, mens en mens. Tog is daar gewigtige besware wat teen die denksisteem gelug moet word. Eerstens is die godsdiens by voorbaat gereduseer tot ekonomiese en politieke funksies en die omgang met godsdiens as verskynsel, ideologies van aard. Tweedens bly die Marxisme in gebreke om ‘n antwoord te gee op die sinvraag van die mens as individu. Vir die christendom is ‘n mens veel meer as net die samespel van sosio-ekonomiese kragte. Die waardigheid en waarde van die mens is nie materialisties te bereken nie, maar grond ten diepste in die transendensie van die persoon. Ook in hierdie geval is dit duidelik dat outonomie en teonomie wat as konkurrent gedink word, hom wreek na beide kante toe. Kragtens genoemde transendensie, is enige binne-historiese messianisme vir die christendom uitgesluit.¹⁰⁸

Nietzsche as belangrike eksponent van die “neuzeitliche” denkklimaat, het ‘n heel ander weg as Feueurbach en Marx opgegaan. Sy konfrontasie met die christendom groei nie uit die nalentskap van die Aüfklärung nie. Inteendeel. Hy keer hom juis daarteen, teen die metafisika sedert Plato en teen die “neuzeitliche” geloof in die rede en die moraal. Veel meer as intellektuele opponering van die christendom, is Nietzsche se destruksiedenke ‘n aanslag op die God van die christendom in die naam van die lewe. Nietzsche sien reeds die konsekwensie van die Ateïsme in die komende Nihilisme, en poog om dié te oorwin in ‘n nuwe visie op die wêreld en die lewe. Hierdie toedrag maak die dood van God, as hoogste uitdrukking van die dood van die metafisika, onontbeerlik. Die godsgedagte is vir Nietzsche die bedenklikste uitdrukking van (vermeende) absolute

¹⁰⁷ GJC, 55.

¹⁰⁸ vgl. Jürgen Moltmann, In der Geschichte des Dreieinigen Gottes, Chr. Kaiser, München, 1991, 155.

waarheid, ‘n illusie wat as die langdurigste leuen beskou moet word en wat niks minder is as ‘n ontkenning van die lewe nie.

Spesifiek die christelike godsbegrip is vir Nietzsche een van die mees korrupte godsbegrippe wat ooit tot stand gekom het. “Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben.”¹⁰⁹ Derhalwe kies Nietzsche vir Dionysos teenoor die Gekruisigde.

In Nietzsche se anti-christelike polemië val hy terug op die mitiese religieuseit van die Antieke. Die gedagte van die ewige wederkeer, is ‘n frontale opstelling teenoor die histories-eskatologiese wêreldvisie van die christendom en ook teen die gesekulariseerde perversies daarvan soos die modernistiese vooruitgangsgeloof.

Uiteindelik word die Nihilisme, wat Nietzsche as dreigende skadu op die horison sien, nie deur sy visie oorwin nie. Nietzsche se soektog na die ewige in hierdie lewe, kan op niks anders uitloop as die verewiging van sinloosheid nie.

Die grondvraag wat in die opvatting van die “neuzeit” rondom outonomie aan die orde is, is ten diepste die vraag of outonomie radikaal in die “self” begrond kan word en of menslike identiteit nie eerder as “verdankte Freiheit” as “Sein im Empfang” beskou (en gevier) moet word nie.

Teologies lui die vraag of outonomie anders as teonoom begrond kan word, en hoe teonome begronding daar moet uitsien om nie te vergly in heteronomie nie. Die antwoord wat Kasper op hierdie vraag gee, is dat dit net moontlik is indien God binne die horison van vryheid - en dit beteken “geschichtlich” - gedink kan word. Spore van hierdie denkwysie is na Kasper se oordeel reeds aanwesig in die werk van die latere Fichte en latere Schelling.¹¹⁰

Dit is egter ‘n vraag of God op die basis van die subjektiwiteitsfilosofie, anders as predikaat ter sprake kan kom. Word die Subjeksyn van God wel beklemtoon, is die (ontologiese) vraag na die verhouding van “goddelike” en menslike subjektiwiteit en die vraag na die sin van die Syn onmiddelik ter sake. Binne hierdie verwysingsraam is

¹⁰⁹ GJC, 60.

¹¹⁰ vgl. ook S Griffioen, De roos en het kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976.

teonomie egter net as heteronomie denkbaar.¹¹¹

2.4 TEOLOGIE EN ATEÏSME

Die teologiese hantering van die fenomeen Ateïsme, hang uiteraard saam met die beslissing op die vraag wat Ateïsme is. In die verband identifiseer Kasper drie ontmoetingsmodelle naamlik die tradisioneel-apologetiese, die nuwere dialogiese en die dialektiese model.

2.4.1 Apologetiese distansiëring.

Nadenke aan die hand van hierdie model is nie soseer geïnteresseerd om die “binnewerk” van die Ateïsme te verstaan nie, wel om dit as onredelik en argumentatief ontoereikend uit te wys. Die vertrekpunt van hierdie model het op die oog af duidelike steunpunte in die Skrif en die kerklike tradisie. Binne die verstaanshorison van Skrif en tradisie, kan Ateïsme egter nog nie as teoretiese moontlikheid voorkom nie. Die weerspreking van die Ateïsme vind plaas op die basis van die moraal en kom nie onder oog as ontologiese moontlikheid nie.

Vroeëre leeramptelike uitsprake van die Rooms-Katolieke kerk, waaronder dié van Vaticanum I, geskied nog binne bogenoemde kader. Teen die agtergrond van hierdie konsilie se opvatting oor die moontlikheid van die natuurlike godskenis, word Ateïsme as teenstrydig met die Rede beskou. Die eie verstaansraamwerk bly dus die uitgangspunt.

2.4.2 Dialogiese toenadering.

¹¹¹Barth se standpunt in die verband is bekend. God kan net as Subjek in “geschichtlicher” perspektief ter sprake kom as daar *trinitaries* oor Hom gepraat word. Dit is trouens volgens Barth die sin van die triniteitsleer nl. om die onophefbare subjektiwiteit van God in Sy openbaring te handhaaf. Vgl. W Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, in: ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, 96-111.

Vaticanum II dui die oorgang na 'n nuwe ontmoetingsmodel, dié van dialoog, aan. Die abstrakte (essensialistiese) oordeel van die vorige benadering, is hiermee verruim om ook eksistensiële aspekte in berekening te bring. Positiewe motiewe en impulse (waaronder die besorgdheid oor menslike vryheid, geregtigheid in die samelewing en lyding in die wêreld) aanwesig in die Ateïsme, word as sodanig erken. Die moonlikheid van die natuurlike godskennis deur die rede as basis van die gesprek, word ook uitgebrei deur 'n verwysing na die menslike ervaring. Die eintlike argument van Vaticanum II is die waarde van die mens, wat sonder God nie tot sy reg kom nie. Hierdie antropologiese argumentasiegang is verder ook christologies verdiep. Dit dui daarop dat die konsilie nie primêr vanuit die natuurlike godskennis argumenteer nie, maar vanuit die sentrum van die christelike geloof.

Prominente Katolieke teoloë, waaronder Rahner, Von Balthasar en Welte sou hierdie grondopsie van Vaticanum II verder uitbou.

By Rahner¹¹² word die antropologie verdiep tot fundamenteel-ontologiese kategorie met die gevolg dat die werklikheid van God, sy dit ontematies, met transendentale noodwendigheid aanwesig is in die menslike bestaan. Die denkraamwerk van die klassieke metafisika is hiermee nie in die geheel agtergelaat nie, gelyktydig is die aksent en uitgangspunt van die subjektiwiteitsfilosofie egter volledig aan bod. H U von Balthasar¹¹³ gaan uit van die oerwonder van die Syn, wat van meet af net intersubjektief ervaarbaar is. Die sin van die syn ontwaak in die lig van die liefde, wat van elders, van 'n "Du" ontspring. So word die liefde geopenbaar as die sin van die syn. Die ontologiese differens (tussen syn en nie-syn) wat in die lig van die nie-noodwendigheid van die liefde na vore tree, word oorstyg deur 'n teologiese differens waarin alle syndes as begrond in 'n grondelose (absolute) vryheid tot die liefde, binne die blikveld kom. Hierdie absolute liefde is vir die mens noodwendig en tog kan die noodwendigheid daarvan nie bewys word nie. Dit word as vrye daad, as genade die mens se deel. Die christelike antwoord op die ateïsme is nie die aanspraak dat God

¹¹² K Rahner, Grundkurs des Glaubens, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984.

¹¹³ H U von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1, Einsiedeln, 1965.

noodwendig is nie, wel dat Hy die altyd Grotere is: “Deus semper maior”.¹¹⁴

In Welte¹¹⁵ se teologiese model as ‘n na-metafisiese model van dialoog, is die vertrekpunt die gegewe dat God nie langer as noodwendige grond van die syn gedink kan word nie. Die verborgenheid van God word teen hierdie agtergrond ‘n deurlopende tema in sy werk. Die Syn as voorwaarde vir die kennis van die moontlikheid van God se bestaan, is ten diepste ambivalent. Die vraag of “das nchtige” as Niks of as die verbergende aanwesenheid van die Absolute verstaan moet word, hang uiteindelik af van ‘n menslike beslissing oor die sin of onsin van die lewe.

Die politieke teologie en die teologie van bevryding se omgang met die Ateïsme, sou ook binne die model van dialoog ter sprake gebring moet word. Vir hierdie wyse van teologie-beoefening, is die Ateïsme primêr ‘n praktiese en politiese probleem, en die uitdaging wat dit stel, die opgaaf om nuut en tersake oor God te praat as deel van ‘n bevrydingspraxis wat gerig is op die vrye verwerkliking van alle mense se “subjek-syn” voor God.

2.4.3 “Jenseits von Theismus und Atheismus” : Dialektiese identifikasie ?

Binne die dialektiese model van ontmoeting tussen Christendom en Ateïsme, groepeer Kasper hoofsaaklik Protestantse teoloë. Teenoor die dialogiese model, wat in die tradisie van die Natuurlike teologie gespreksmoontlikhede op gemeenskaplike basis soek, staan die dialektiese model wat die bestaan van ‘n gemeenskaplike basis ontken. Dit hang saam met hulle teenkating teen die Natuurlike teologie. Die teoloog wat in die opsig skool gemaak het, is Karl Barth. Sy fel teenkating teen die Natuurlike teologie en die meegaande denkvorm van die synsanalogie, is te verstaan teen die agtergrond van sy vernietigende kritiek teen die modernistiese teologie van die Aufklärung en dié van die Liberalisme. Ten spyte van sy sogenaamde neo-ortodokse benadering, wil Barth nie terugkeer na ‘n teïstiese godsleer nie. Die leidende temas van

¹¹⁴ vgl. Wolfgang Treitler, *Wahre Grundlagen authentischer Theologie*, in: Karl Lehman/Walter Kasper (hrsg.), Hans Urs von Balthasar. *Gestalt und Werk, Communio*, Köln, 1989, 188.

¹¹⁵ B Welte, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1978, 150-165

die “neuzeitliche” filosofie - subjektiwiteit en “geschichtlichkeit” - is juis voluit aan bod in Barth se ontwerp.

Barth se teenkating teen die Teïsme en die inhoudelike moment van christologiese konsentrasie in sy teologie, was sterk impulse in die totstandkoming van die benadering “jenseits von Theismus und Atheismus”, ‘n posisiekeuse wat die werk van Dietrich Bonhoeffer en Dorothee Sölle ook kenmerk. Die legitieme van die Ateïsme word hier opgeneem en in die geval van Bonhoeffer met ‘n radikale kruisteologie gepaar tot ‘n teologie van die mondige wêreld.

In die teologie van Moltmann is soortgelyke motiewe aan te toon. Uitgaande van die kruis as grond en kritiek van die christelike teologie, word die legitimititeit van die christelike Ateïsme as teenkating teen die Teïsme, aanvaar¹¹⁶. In die lig van die dood van God aan die kruis en met behulp van ‘n dialektiese kenteorie¹¹⁷, word dit moontlik om die Ateïsme as ‘n moment in die werklikheid van God self te verstaan. Die konsekwensie hiervan is dat God byna op Hegeliaanse wyse verstrik raak in die sondegeskiedenis van die mensheid sodat die immanente triniteit en die wêreldse lydengeskiedenis byna nie meer onderskei kan word nie.

Kasper is van oordeel dat die moontlikheid van dialektiek wat omslaan in identiteit, vir die Dialektiese teologie ‘n reële gevaar is. As die antwoord van die mens tot ‘n moment in die woord en daad van God gemaak word, is dit maklik om God ‘n moment van die mens te maak.

Ten einde die transendensie van God en Sy spreke te eerbiedig, moet die relatiewe selfstandigheid van die mens as *potentia oboedientialis* toegegee word. In hierdie sin veronderstel die *analogia fidei* die *analogia entis*, ‘n samehang waarop juis die Natuurlike teologie attent wil maak.¹¹⁸

¹¹⁶ J Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser Verlag, München, 1972, 30 -33.

¹¹⁷ a.w., 30ev. “Gott wird hier von seinem Gegenteil her erkannt, und die Gottlosigkeit ist gewissermassen die Voraussetzung der Gotteserkenntnis” GJC, 86.

¹¹⁸ Pannenberg, wat rondom die vraag na die Natuurlike teologie krities staan teenoor Barth, merk op dat die Dialektiese teologie op paradoksale wyse die Ateïsme tot voorwaarde van die geloof maak en dus tot Natuurlike teologie verhef. Vgl. W Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht,

Nou verwant aan die Barthiaanse posisie, is die van die Lutherane Ebeling en Jüngel. Met Barth is hulle dit eens dat egte godskenis net in die geloof moontlik is. Die korrelasie tussen God en die geloof, so Barth, maar ook tussen Woord respektiewelik geloof en situasie, so Ebeling en Jüngel, maak dit onontwykbaar om in relasionele terme oor God en mens te praat. Wie hierdie relasie ignoreer en abstrak van God se “an-sich-Sein” praat, loop gevaar om God te objektiveer en so aan Sy goddelikheid te kort te doen. Word die syn van God, in ooreenstemming met bovermelde relasionaliteit, net as Sy “tätigsein” gedink, is die gevaar wat die Hegeliaanse posisie bedreig (God as die groot Afhanklike wat nie sonder die wêreld daar kan wees nie) ook binne hierdie denkkader ‘n reële moontlikheid.

Samevattend beskou, oordeel Kasper dat al die ontmoetingsmodelle waarna hy verwys het, aporeties is ten opsigte van die Ateïsme en dat alle filosofiese begrippe, substans sowel as relasie, in ‘n ateïstiese sin misverstaan kan word. Die ontmoeting tussen die geloof, die teologie en die Ateïsme, maak die rekenskap rondom die bestaansvoorwaardes van die eie opvatting onontwykbaar. Die vraag na die verhouding tussen die godsvraag en die sinsvraag is daarmee aan die orde en wel of die godsvraag binne die horison van die sinsvraag aan die orde behoort te kom of omgekeerd.

2.5 NATUURLIKE TEOLOGIE AS TOEGANG TOT DIE GODSLEER.

Die vraag na ‘n invalshoek by die formulering van ‘n godsleer met die oog op die moderne konteks, is deurslaggewend van aard. Daar dit nie net om een of ander geloofswaarheid gaan nie, maar om die geloof as verantwoordbare moontlikheid, is rekenskap van die verstaansvoorwaardes van die geloof onontbeerlik. Hierdie refleksie staan bekend as Natuurlike teologie. Hoewel die begrip Natuurlike teologie nie in die Skrif voorkom nie, is voorbeelde wat so ‘n aktiwiteit veronderstel, oorvloedig aan te toon. Die uitgangspunt is hier dat die alledaagse, wêreldlike ervaring in die grond daarvan bo sigself uitwys na die moontlikheid van iets wat groter en meer is. Die Skolastiese formulering “*gratia supponit naturam*” wil hierdie affiniteit tussen

skepping en heil, geloof en denke, onder woorde bring. Dit wil nie sê dat heil vanuit die skepping (as creatura) of geloof vanuit die denke noodwendig is nie. Dit wil die *potentia oboedientialis* as gegewe uitwys wat op geen wyse die genade verskuldigde genade maak nie.

Sedert die 19 e eeu het die Natuurlike teologie, veral van die kant van die Liberale teologie , in diskrediet geraak, en op aanstigting van die Dialektiese teologie tot kontroverse teologiese punt by uitnemendheid geword. Dit hang saam met die gekompliseerde gebruiksgeskiedenis van die term “Natuurlike teologie “en misverstand rondom die bedoeling van leeramptelike uitsprake. In die veroordeling van die fideïsme en die tradisionalisme deur Vaticanum I, word gestel dat die mens God vanuit die geskape werklikheid met die natuurlike lig van die rede kan ken. Die bedoeling hiervan is aldus Kasper nie om te beweer dat ‘n mens God met die natuurlike lig van die rede kan bewys nie. Net die *moontlikheid* van die godskennis is ter sprake en wat beklemtoon word, is die grondliggende openheid van die rede vir God. Dit is ‘n transendentiaal-teologiese uitspraak rakende die “im Glauben vorausgesetzte Bedingung der MÖglichkeit seiner selbst.”¹¹⁹ Dit is dus bedoel as ‘n geloofsuitspraak en nie bedoel as ‘n uitspraak oor die rede *remoto fidei* nie.

Vaticanum II het hierdie standpunt gehandhaaf en dit tegelyk met ‘n konkreet-historiese en ‘n heilshistoriese perspektief geïntegreer. Enersyds word die probleme wat mense ervaar rondom die natuurlike godskennis en die daaruit resulterende vorme van Ateïsme as probleme erken. Andersyds word beklemtoon dat die antwoord op die vraag, wat ten diepste die mens self is, nie beantwoord word deur die natuurlike godskennis nie, maar alleen deur Jesus Christus gegee word. Die beklemtoning van die redelikheid van die christelike geloof is dus nie bedoel as ‘n rasionalistiese begroning van die geloof nie. Hierdie begroning is alleen in die openbaring van God in Christus te vind. Die Natuurlike teologie wil hierdie begroning nie verplaas of selfs aanvul nie, maar slegs verwys na die inherente redelikheid van die geloof.

Die term “Natuurlike teologie” het ‘n lang geskiedenis en is nou verweef met ander belangrike temas in die Rooms-Katolieke Teologie wat vanuit Protestantse gesigspunt bedenklik is. Hiervan is die sogenaamde duplex ordo-leer ‘n voorbeeld.

¹¹⁹ GJC, 97.

Die term “teologie” duik reeds in die Griekse filosofie op, die eerste keer by Plato, daarna by Aristoteles, wat dit, identies met die begrip “eerste filosofie”, benut om te onderskei tussen die mitiese en polities-pedagogiese gebruik van die gode-vertelling en dié denke wat die “wesentliche” van die gode wil bedink. Natuurlike teologie wil denke in ooreenstemming met die *wese* van die gode wees.

Natuurlike teologie binne christelike konteks wil die skeppingsmatige moontlikhede van die mens ten opsigte van die heil, sy potensialiteit vir God aksentueer. Belangrik in hierdie opsig is dat die werklikheid nie as *natura* nie, maar as *creatura* onder oog kom. Die natuurbegrip is dus van meet af teologies te bedink, sodat die natuur nie ‘n selfstandige synsorde teenoor die genade beteken nie, maar binne die genade-ordering dui op ‘n relatiewe selfstandigheid. Die natuur as skepping wys dus bo sigself uit na die genade.

Kasper wys daarop dat die dubbelordering natuur - genade in die klassieke tradisie hoogstens as ‘n moontlikheid aanwesig is en eers later uitgewerk is met die oog op die weerlegging van die leer van Bajus.¹²⁰ In die verband is die begrip *natura pura* gemunt, wat as ‘n hulpkonstruksie gedien het om die onverskuldigheid van die genade teen Bajus te beklemtoon. Dit lei uiteindelik tot die konsep van natuurlike en bo-natuurlike teologie.

Binne die invloedseer van die Aufklärung ontvang die term “Natuurlike teologie” gaandeweg ‘n ander betekenis. In die soeke na ‘n religieus-neutrale basis vir die samelewing, meen hulle die te vind in die algemeen-menslike natuur en in die rede. Hieruit ontwikkel ‘n teologie van die rede, wat uiteidelik die openbaringsteologie oorwoeker en in ‘n sekere sin normatiewe betekenis ten opsigte van eersgenoemde begin kry. Openbaringsteologie word so gedegradeer tot ‘n historiese voorwaarde vir die Natuurlike teologie.

2.5.1 Natuurlike teologie tussen Rasionalisme en Fideïsme.

In die reaksie op die rasionalisme, het die Katolieke en Protestante verskillende weë

¹²⁰ Bajus was ‘n 16e eeuse teoloog in Leuven, wat geleer het dat die natuur nie net aangelê is op die genade nie, maar aanspraak daarop het. Vgl. GJC, 101.

opgegaan. Die Katolieke het 'n middeweg tussen rasionalisme en fideïsme probeer vind. Teenoor die rasionalisme onderskei hulle tussen geloof en wete, teenoor die fideïsme hou hulle egter vas aan die redelikheid van die geloof. Dit lei tot die teorie van 'n dubbele kennisorde - natuurlik en bo-natuurlik - wat in hulle samehang nie teenoor mekaar te staan kan kom nie.

Die Reformatoriese teologie het in die rasionalisme 'n bedreiging vir die wese van die openbaring gesien in dié sin dat die openbaring as *enigste* bron van godskennis en ware selfkennis bevraagteken word. In die Na-Reformatoriese ortodoksie van die 17e eeu, is daar 'n beweging terug na die standpunt van die Skolastiek, wat die rasionele verifikasie van die bestaan van God by wyse van afleiding uit die voorhande werklikheid, as moontlikheid beskou.¹²¹

In die Neoprotestantisme van die 19e eeu is die kritiese instelling teenoor die Natuurlike teologie gehandhaaf. Schleiermacher, as bekende eksponent van hierdie denktradisie, kritiseer die Natuurlike teologie op grond van die onbepaald-algemene visie op die natuur, 'n toedrag wat aan die invloed van die subjektiwiteitsfilosofie te wyte is. Hierteenoor wil hy die werklikheid van die vryheid en die geskiedenis tot sy reg laat kom. Die invalshoek van sy geloofsleer vind hy egter in die etiese, in die menslike selfbewussyn, met die gevolg dat hy een vorm van Natuurlike teologie verruil vir 'n ander. Hierdie ironiese toedrag van sake is ook die lot van die Dialektiese teologie. As die teologiese godsdienstkritiek as "toegangsweg" tot die algemene denkklimaat beskou word, beteken dit dat die Ateïsme as 'n tipe van Natuurlike teologie funksioneer.

Kasper se verdediging van die Natuurlike teologie as 'n legitieme teologiese benaderingswyse lê in die aksent op die feit dat 'n teologiese natuurbegrip die uitgangspunt is, nie 'n filosofiese natuurbegrip nie. 'n Filosofiese natuurbegrip staan teenoor kultuur en geskiedenis. 'n Teologiese natuurbegrip daarteenoor word met die genade in verband gebring. Natuur is hier wat die genade voorveronderstel naamlik 'n mens met kenmoontlikhede, 'n aanspreekbare wese wat as mens in staat is om God se aanspraak te hoor en die genade te ontvang.

¹²¹ W Joest, *Fundamentaltheologie*, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 3.Auflage, 1988, 113.

Is die mens, gedagtig aan die transenderende aard van sy syn, in staat tot selfbewussyn, en so tot bewussyn van sy (on)vryheid, is die keerkant daarvan dat sy historiese gesitueerdheid medebepalend is vir sy vraag na selfverstaan en verstaan van die wêreld. Natuurlike teologie wil hierdie voorwaardes met die oog op die geloof bedink. Die uitwys en verkenning van die redelikheid van die geloof veronderstel dan die geloof en die verstaanshorison wat deur die geloof geïmpliseer word. Dit beteken dat die Natuurlike teologie nie die geloof begrond nie, maar dat die geloof omgekeerd die Natuurlike teologie as relatief selfstandige grootheid begrond.

2.5.2 Geloof, Rasionaliteit en Ervaring.

In die inhoudelike ontvouing van sy opvatting oor die Natuurlike teologie, fokus Kasper opeenvolgend op die moontlikheid van menslike ervaring as ‘n basis vir kennis van en spreke oor God. Binne die verstaanshorison van die moderne tyd is kennis sonder ‘n basis in die menslike ervaring onder verdenking. In die lig van die feit dat God nie soos wêreldlike syndes ervaarbaar is nie, is dit ‘n vraag of kennis van God, in die sin van die kennisideaal van die moderne tyd, hoegenaamd moontlik is. In hierdie verband wys hy daarop dat beide kennis en ervaring net reg verstaan kan word as dit teen die agtergrond van die antropologiese dieptestruktuur beskou word. Hierdie dieptestruktuur as ‘n openheid na vore, as syn-in-antisipatie¹²², is nie net die transendentale voorwaarde van enige kennis nie, maar impliseer ook minstens dat die ontmoetingsgebeure tussen mens en wêreld ingebed is en bo sigself uitwys na ‘n onuitspreeklike geheimenis.

Die vraag na die ervaringsmatige korrelaat van die religieuse geloof, is onontwykbaar as ‘n mens die aanspraak wil verdedig dat die geloof ‘n (eiesoortige) rasionaliteit impliseer.

In hierdie verband maak Kasper ‘n kritiese opmerking oor die ervaringsbegrip. Nòg ‘n objektiwistiese, nòg ‘n subjektiwistiese redusering van “ervaring” kan reg laat geskied aan die dimensie van die *religieuse* ervaring. Die wese van menslike ervaring is ‘n samespel van objektiewe wedervaring en subjektiewe beleving, ‘n gebeure waarin die betrokkenheid op ‘n objektiewe werklikheid gepaar word met die subjektiewe

¹²² GJC, 150.

verwerking en interpretasie daarvan. So gesien, dra ervaring ook die stempel van die algemene menslike kondisie as histories-gesitueerde en dialekties-gestruktureerde bestaan. In die taal word ervaring geberg en meegedeel, en kry dit deel aan die tydstruktuur van ons bestaan. As “kondensaat” van die ontmoeting tussen mens en mens, mens en wêreld in die verlede, verkry dit kritiese betekenis in terme van ons interpretasie van die hede en ontsluit dit nuwe moontlikhede met die oog op die toekoms.¹²³

Die feit dat ons ervaring in terme van ‘n tydstruktuur beskryfbaar is, hou in dat ons ‘n meta-posisie ten opsigte van hierdie ervarings kan inneem, dat ons ‘n ervaring met die ervaring kan hê. Hierdie ervaring met die ervaring, is ten diepste die ervaring van ons eie eindigheid, ‘n lydenservaring op die rand van ‘n ondeurdringbare geheimenis.¹²⁴ Hiermee is die dimensie van die religieuse ervaring bereik as ‘n middellike ervaring “met, by en onder” ons ander ervarings, ‘n grondervaring sonder meer, waardeur ons ander ervarings georden en geïnterpreteer word. Kasper formuleer treffend : “ In der religiösen Erfahrung geht uns in anderer Erfahrung der letzte, alles umfassende und bergende Horizont menschlicher Erfahrung, *die Dimension des Geheimnisses* auf, aus dem alle Erfahrung kommt und in das alle Erfahrung weist.”¹²⁵

Al sou ‘n mens die religieuse ervaring ‘n “disclosure situation”, ‘n ont-dekkende en duidende ervaring met die ervaring kon noem, bly hierdie ervaring egter ten diepste ambivalent. Kasper verwys na die bekend geworde tipering van R. Otto, waarin die heilige, die numineuse as *mysterium tremendum fascinosum* aangedui word. In soverre geheimenis dui op die ondeurgrondbare horison van al ons ervaring, is dit ‘n vreeswekkende afgrond. Dit kan egter ook as bergende nabyheid, as vervulling beleef word.

Op grond van genoemde ambivalensie, kan hierdie geheimenis nie dwingend as

¹²³ “Gerade die Erinnerung an grosse Erfahrungen der Vergangenheit kann ein weiterführender Impuls sei, der uns auch heute wieder neue und tiefere Erfahrungen ermöglicht.”GJC, 112.

¹²⁴ GJC, 113.

¹²⁵ a.w., 114.

godservaring getipeer word nie. Dit sou ook panteïsties, ateïsties of selfs nihilisties gedui kon word.¹²⁶

Hierdie fenomenologiese beskouing van die menslike ervaring is dus nie ‘n “godsbewys” nie, maar wil ten minste ‘n lansie breek vir die moontlikheid van religieuse ervaring, wat dan in verband gebring word met die kategorie “geheimenis.”

2.5.3 Taal en Geheimenis.

Gesien die ambivalensie van die kategorie “geheimenis”, is die vraag of sinvolle spreke hieroor moontlik is. Vanuit die geledere van die moderne taalfilosofie, spesifiek die Logiese Positivisme, is die verdenking gekoester dat metafisiese en religieuse vrae eintlik skynprobleme aan die orde stel omdat uitsprake in die verband nie voldoen aan die logiese en empiriese kriteria vir sinvolle taalgebruik nie. Wat buite die grense van die taal lê, is - aldus bogenoemde posisie - nie ter diskussie nie. Hiermee word die moontlikheid van die teologie as taalaktiwiteit, as rasionele diskoers oor die christelike geloof, in beginsel ontken.

Die Analitiese filosofiese taalbeskouing, geskoei op die lees van die objektiwiteitsideaal soos dit na bewering in die natuurwetenskap sou figureer, is mettertyd as onhoudbaar uitgewys. In die verband was dit juis die werk van natuurwetenskaplikes - Bohr en Heisenberg - wat die aandag sou vestig op die perspektiwiteit van ons waarnemings en die ver-beeld-ingsmatige verwoording daarvan. In die taal word sekere toedragte nie net “objektief” geregistreer nie, daar is ook sprake van ‘n kreatiewe en interaktiewe ontmoeting wat uitloop op werklikheidsontsluiting, op synsgewin.¹²⁷

Hierdie visie op die taal hou verrassende moontlikhede in vir die verstaan van religieuse taalgebruik. Taal as kommunikatiewe praxis, het handelingskarakter en is gesitueer binne ‘n kommunikasie-gemeenskap wat per definisie gedryf word deur die hoop op

¹²⁶ a.w., 115.

¹²⁷ “ Unsere Sprache ist kein neutrale, objektive Abbildung der Wirklichkeit, sondern auch ein subjektive “Leistung” des Menschen, der dabei wiederum durch die Sprache in eine geschichtliche intersubjektive Sprachgemeinschaft und deren geschichtliche Lebenspraxis einbezogen ist. Das durch die Sprache vermittelte Vorverständnis hat eine wirklichkeitserschliessende Funktion.” GJC, 120.

steeds meer gelukkende kommunikasie. Kasper verwys na H. Peukert¹²⁸ wat met opname van ‘n gedagte van W. Benjamin, elke taalhandeling as ‘n daad van hoop, as antispasie op universele solidariteit beskryf. Is hierdie solidariteit van so ‘n aard dat dit ook die dooies insluit, dan is “jeder Akt sprachlicher Kommunikation zugleich eine Frage und ein *Vorgriff nach dem lebendigen und lebendig machenden Gott*. Jede Sprachhandlung lebt von der Hoffnung auf glückende universale Kommunikation und ist deshalb ein Akt antizipatorischer Hoffnung auf das kommende Reich Gottes.¹²⁹

Die antropologiese dieptestruktuur waarna vroeër verwys is, wys sigself dus ook uit in die taalgebruik van die mens. Uit die transenderende beweging van die taal, die vooruitgrype op die “sintotaliteit” van die werklikheid, word dit duidelik dat die taal implisiet ‘n religieuse dimensie in sigself berg, nog voordat religieuse temas eksplisiet aan die orde gestel is.¹³⁰

2.5.4 Metaforiek en Analogie : Van denkvorm na eksistensvorm.

As die taal inherent beskik oor werklikheidsontsluitende moontlikhede, dus die potensiaal het om die nuwe aan die lig te laat tree, is die vraag na die verhouding tussen die nuwe en die oue, tussen die aanbreekende toekoms en die geskiedenis, ‘n onontwykbare vraag. Dit is ten diepste die vraag na die ontologiese status en waarheidsgehalte van taalkonstrukte. Kasper is van oordeel dat die antwoord op bogenoemde vrae saamhang met die metaforiese aard van die taal, spesifiek dan religieuse taal.¹³¹ Die wese van die metaforiek is daarin te soek dat ‘n “schöpferische Neubeschreibung” van die werklikheid aan die hand van die bekende moontlik word. Met behulp van ‘n dialektiek van vertrouwdheid en vreemdheid, bring die metafoor die

¹²⁸ H Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie- Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, 1976, 209ev.

¹²⁹ GJC, 122.

¹³⁰ a.w., 124.

¹³¹ "Um die semantische Funktion und die ontologische Bedeutung der religiösen Sprache zu klären, gehen wir am besten von der metaphorischen Sprache bzw. von der Sprache und Gleichnisse aus ..." GJC., 123.

werklikheid so ter sprake dat tegelyk meer as die bestaande werklikheid ter sprake is. Dit is in die besonder waar van die woord “God”. “Das Wort Gott bringt die Wirklichkeit so zur Sprache, dasz es zugleich an der Welt selbst “etwas” aufleuchten lässt, was mehr als Welt ist. Die Rede von Gott macht die Welt zum Gleichnis Gottes; das geschieht jedoch so, dass es die Welt als für Gott gleichnisfähig erweist.”¹³² Word die woord “God” as gelykenis verstaan en die “gleichnisfähigkeit” van die wêreld pas daardeur ontsluit, is die (nuwe) wêreld nie ‘n projektiewe ekstrapolasie van die oue nie, maar die antispasie van ‘n werklikheid wat uitnoot tot ‘n nuwe lewenspraxis, waarin die waarheid sigself konkreet laat geld.¹³³

Twee sake uit die voorafgaande uiteensetting moet krities opgeneem word. Ten opsigte van die “gleichnisfähigkeit” van die wêreld moet opgemerk word dat die wêreld dit nie inherent, uit sigself is nie, maar gemaák moet word. Net as die wêreld as *creatura* aan die orde gekom het, kan die gelykeniskarakter daarvan raakgesien en verwoord word, en dan as ‘n geloofsbelydenis. Die vraag na die “wahrheitsfähigkeit” van die taal kan ewe eens nie *remoto Deo* beantwoord word nie. Alleen omdat die waarheid *kom*, kan daar sprake wees van die koms van die waarheid. Beide bogenoemde uitsprake oor taal en wêreld is dus net aposteriories moontlik.

Danksy die metaforiese aard van die taal, is dit moontlik om die werklikheid nuut en kreatief ter sprake te bring en wel op so ‘n wyse dat méér as wat voorhande is, aan die orde kom.

Die metafoor sou formeel beskryf kom word as ‘n identiteitsuitspraak van twee differente waarin beide identiteit en differens gehandhaaf word. Die metafoor leef uit die dialektiek van vertroutheid en vreemdheid, van identiteit en differens. Anders gesê : twee sake word op ongewone wyse met mekaar in verband gebring en wel so, dat die verbinding nie gewoon, vanselfsprekend word en omslaan in ‘n definisie nie. Hierdie karakter van die metafoor maak dit taalmatig moontlik om die waarheid oor God uit te spreek sonder om Hom in ‘n definisie te objektiveer. In die teologiese tradisie staan hierdie tipe geloofsuitsprake bekend as analoë uitsprake.

¹³² *ibid.*

¹³³ a.w., 124.

Die analogie is struktureel verwant aan die metafoor. Waar die metafoor ‘n relasie tussen twee differente is, is die analogie ‘n relasie tussen twee relasies, op so ‘n wyse dat die dialektiek van vergelykbaarheid (univociteit) en onvergelykbaarheid (aequivociteit) die wesenstrek daarvan uitmaak. Reeds in die antieke Griekse filosofie is die analogie waargeneem as ‘n besondere relasie wat kenteoreties van belang is, en as kosmiese struktuurprinsiep, ook ontologiese betekenis het.¹³⁴

Word die analogie teologies aangewend, ontstaan die vraag of die waarheid oor God (analogies) uitgespreek kan word sonder om Hom in terme van ‘n oorkoepelende synsorde as (kosmies noodwendige) Hoogste Syn ter sprake te bring. Inhoudelik is die vraag of ‘n analoë uitspraak oor God, reg kan laat geskied aan Sy vryheid. Formeel gesproke is die vraag of die analogie, anders as in die Griekse metafisika, “geschichtlich” denkbaar is.

Die klassieke *theologia negativa*-tradisie wou juis uitkoms op eersvermelde vraag bied. Apofantiese uitsprake, dit is uitsprake oor wat God *nie* is nie, is meer geskik om God se Andersheid te respekteer as katafantiese uitsprake, aldus Dionisios die Pseudo-Areopagiet¹³⁵. Die meeste wat vir die denke moontlik is, is die *docta ignorantia*, die bewus-wees van die eie onkunde.

Die vierde Lateraanse konsilie (1215) se formulering¹³⁶ rakende die aard van die analogie as ooreenkoms temidde van nog groter verskil, het aldus Kasper, teenoor die filosofiese analogie-beskouing die voordeel van ‘n spesifieke dinamiek, ‘n beweeglikheid, meegebring. “Die so verstandene theologische Analogielehre begründet keinen geschlossenen kosmischen oder seinsmäßigen Zusammenhang, sondern ist ein Prinzip je gröszerer Offenheit. Sie ist die Einweisung ins je gröszeren Geheimnis und als solche nicht die Grundlage für eine natürliche Theologie im Sinne einer rein vernünftigen

¹³⁴ GJC, 126.

¹³⁵ *ibid.* “Im Hinblick auf Göttliches sind Verneinungen (apopháseis) wahr, Bejahungen (katapháseis) unzureichend”.

¹³⁶ Denzinger 806 : “... quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.”

inhaltlichen Gotteslehre, sondern die Sprachlehre des Glaubens.”¹³⁷

Kasper is van oordeel dat dit moontlik is om die klassieke analogie-leer te transformeer tot ‘n spreek- en denkvorm wat binne ‘n heils-historiese konteks funksioneer indien daar nie langer - soos in die Griekse metafisika- van kosmos uitgegaan word nie, maar van vryheid, soos dit in die “neuzeitliche” filosofie verstaan word.

Analogie kan as die uitleg van vryheid-as-gebeure (“Freiheitsvollzug”) verstaan word. Vryheid is gesitueer in die spanningsveld tussen die eindige en die oneindige, tussen die relatiewe en die absolute. Alleen vanuit die “Vorgriff” op die oneindige, kan distansie van die eindige verkry en die eindige as eindig begryp word. Begrip veronderstel dus vryheid, maar veronderstel tegelyk ook ‘n analoë relasie tussen die pole waarbinne ons vryheid voltrek moet word. Teen hierdie agtergrond sê Kasper : “ Wird die Analogie nicht mehr primär als Auslegung des Kosmos, sondern aus dem Grundvollzug von Freiheit begriffen, dann erhält sie eine geschichtliche Gestalt ; sie nimmt dann teil an der Struktur der Freiheit, ja ist deren innerster Vollzug.”¹³⁸ Analogie as *analogia libertatis* (wat steeds *analogia entis* is, maar nou onder die voorteken van ‘n dinamies-historiese, ‘n relasionele sinsbegrip) laat ons die wêreld binne die horison van vryheid nuut sien as “Geschichtswelt” en nuut verstaan as ruimte waarbinne vryheid sigself mag realiseer. Hierdie transformatiewe verruiming van die analogie van (metafisiese) *denkvorm* tot dinamies-historiese *eksistensvorm*, maak dit moontlik om in die “Vorgriff” van vryheid ‘n toekoms te antisipeer wat méér is as ‘n ekstrapolasie van die verlede en die hede, ‘n antispasie wat uitnooi tot ‘n nuwe praxis. Dit maak dit ook moontlik om God binne die horison van vryheid as volkome en absolute vryheid te dink, sonder dat Sy bestaan daardeur denknoodwendig word.¹³⁹ Omdat God vry is, kan Hy net in (‘n daad van) vryheid geken word, dit is wanneer Hy Homself in ‘n daad van vryheid aan die mens

¹³⁷ GJC, 127. Jünger oordeel egter dat die Lateraanse formulering juis ‘n spesifieke fiksering tot gevolg het. “Die unter dem Vorbehalt immer noch grösserer Unähnlichkeit geltend gemachte Analogie bringt den qualitativ unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf als eine unüberbrückbare unendliche Kluft zur Geltung, durch die Schöpfer und Geschöpf auf ihr Getrenntsein voneinander *fixiert* werden.” Gotteslehre, 33.

¹³⁸ GJC, 130.

¹³⁹ *ibid.*

bekend maak. Om God binne die horison van vryheid te bedink, hou dan in dat daar nie abstrak oor God gespekuleer sal word nie, maar dat die konkrete wêreld in sy “geschichtlichkeit” as die ruimte van vryheid nuut begryp sal word. Juis deur die getuienis van Skrif word die werklikheid nuut belig en die woordeskat van die geloof aan ons voorgehou. In die geloof word dit duidelik dat die *analogia libertatis* sy vervulling vind in *die analogia fidei*.¹⁴⁰

2.5.5 Godsvraag en godsbewyse.

Binne die konteks van die tradisionele visie op die Natuurlike teologie, het die godsbewyse ‘n deurslaggewende rol gespeel. Kortom kom dit daarop neer dat die godsbewyse die bestaan van God op grond van binne-wêreldse gegewens as noodwendige en daarmee redelike konklusie aangedien het.¹⁴¹ Formeel is hierdie aanspraak van die Natuurlike teologie behandel binne die vraag na die verhouding tussen geloof en rede. Hierdie vraagstelling het ‘n gekompliseerde geskiedenis, onder andere vanweë die verskuiwing wat algaande in die opvatting oor die rede plaasgevind het. In die ouere tradisie is daar byvoorbeeld nog nie sprake van die outonomie van die rede nie.¹⁴² Dit gebeur pas in die voltrekking van die sogenaamde antropologiese wending, waarin die subjek-syn van die mens die transendentale prinsipe vir die verstaan van die werklikheid en dus ook van die rede word. By Kant byvoorbeeld beteken dit ‘n begrensing van die (teoretiese) rede sodat geen bewys vir die werklikheid van God vanuit die ervaring aangebied kan word nie. Die godsídee kan hoogstens as ‘n postulaat

¹⁴⁰ a.w., 131.

¹⁴¹ In die Skolastiek en ook in die Oud-protestantse teologie is die moontlikheid van rasionele verifikasie ten opsigte van die vraag na die bestaan van God deurgaans gehandhaaf. Vgl. W Joest, *Fundamentaltheologie*, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 3.Auflage, 113.

¹⁴² “Ein Vermögen eigenständiger Erkenntnis ist Vernunft im älteren Sinn nur insofern als der Mensch in ihrer Betätigung aus Prinzipien urteilt, die ihm *in* seiner Natur *mitgegeben* und grundsätzlich jederzeit zur Hand sind. Aber diese Prinzipien wie überhaupt seine Natur hat der Mensch nicht aus sich selbst ... sondern aus dem Schöpferwirken Gottes.” Joest, a.w., 112.

van die praktiese rede ‘n regulatiewe funksie vervul in diens van die moraal.¹⁴³

In Kasper se problematisering van die godsbewyse, gebruik hy ook die kenleer as invalshoek. Hy onderskei tussen kenne, ervaring en begroning respektiewelik bewysvoering en toon aan dat eersgenoemde beide ervaring en begroning insluit. Die transendentale voorwaarde van kennis is die relatiewe onafhanklikheid van die kennende subjek ten opsigte van die objek, dus ‘n relasie wat vryheid impliseer. In die lig van hierdie vryheid kan die konklusie van die godsbewyse nie dwingend wees nie. Godsbewyse behoort eerder verstaan te word as ‘n begronde uitnodiging tot die geloof, as ‘n verantwoording van die intellektuele redelikheid van die geloof waarin vryheid nie bedreig word nie, maar juis tot sy reg kom.¹⁴⁴

Binne hierdie raamwerk bespreek Kasper vervolgens die tradisionele godsbewyse - die kosmologiese, antropologiese, geskiedsfilosofiese en ontologiese bewyse, wat hy veelbetekenend nie bewyse nie, maar argumente noem.

In die kosmologiese argument kom die ervaring van orde, skoonheid en ontwikkeling (beweging) onder die soeklig met die oog op die identifisering van die laaste grond (of eerste oorsaak) daarvan. Kasper maak egter meer van die keerkant van bogenoemde, die ervaring van die kontingensie van die werklikheid wat in sy toe-valligheid radikaal “fraglich” is. Teen die agtergrond van die nie-noodwendigheid van die syn, staan die positiviteit van die syn juis uit as weerstand teen die moontlikheid van nie-syn, van niks. Verwondering oor die feit dat daar tog wel iets is ten spyte van die moontlikheid van nie-syn, beteken tegelyk dat die blote faktisiteit van die werklikheid nie rationeel begrondbaar is nie. Juis waar dit om die laaste grond gaan, word daar gestuit op die absolute Grondlose. Hierdie gebrek aan ‘n verweer teen die bodemloosheid van die werklikheid kan aanleiding wees tot ‘n (tevergeefse) verabsoluttering van een of ander eindige grootheid, of kan verneem word as ‘n aansporing tot ‘n ommekeer in die denke,

¹⁴³ Joest, a.w., 116. Ofskoon daar vir ‘n lang tyd gemeen is dat Kant die godsbewyse definitief weêrlê het, word dit tans as ontoereikend beskou, o.a. vanweë die feit dat kritiese alternatiewe op die “boustene” van Kant se kenleer - die Euklidiese meetkunde, die Newtonse fisika en die Aristoteliese logika - die lig gesien het. Vgl. H G Hubbeling, *Denkend geloven*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 57.

¹⁴⁴ “Wenn Freiheit und Erkenntniss immer miteinander verbunden sind, dann ist Gotteserkenntniss in besonderer Weise nur in Freiheit möglich.” GJC, 132.

‘n her-denking van die werklikheid as beeld en gelykenis van die Grondlose Geheimenis.¹⁴⁵ Inhoudelik beteken hierdie her-denking ‘n ontmitologisering en ontideologisering van alle absoluut-gestelde eindige groothede, sodat die mens, bevry hiervan, in ‘n nuwe openheid vir die Altyd-Grotere tereg kom. In die erkenning van die enige God-syn van God, lê die geheim van die menslikheid van die mens.¹⁴⁶

2.5.6 Antropologie en Kenleer.

Ons het daarop gewys dat Kasper die kenleer as invalshoek gebruik in die problematisering van die sogenaamde godsbewyse. Dit spreek vanself dat ‘n sekere visie op die kenleer ‘n korrelerende antropologie impliseer. In die bespreking van die antropologiese argument, neem Kasper die basisaanspraak van die kenleer (vryheid as transendentale voorwaarde) weer op en stel dit as ontologiese tema aan die orde. Hierdie aksent op vryheid het pas in die “neuzeitliche” subjektiwiteitsfilosofie tot volle ontplooiing gekom en staan bekend as die “antropologiese wending”.¹⁴⁷ Tog is hierdie wending nie sonder enige “voortekens” in die tradisie nie. In prinsipe is dit reeds by Thomas Aquinas aanwesig.¹⁴⁸ Dit is die blywende verdienste van Maréchal¹⁴⁹, dat hy die “aansluitingsmoontlikhede” tussen Thomas en Kant nader uitgewerk het. Hierin het hy skool gemaak. Teoloë van rang, waaronder B Welte, E Coreth, en W Kern, sou op

¹⁴⁵ GJC, 136.

¹⁴⁶ *ibid.*

¹⁴⁷ vgl. W Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, 294.

¹⁴⁸ vgl. J B Metz, *Christelike mensbetrokkenheid. Over de denkvorm van Thomas van Aquino*, Paul Brand, Hilversum, 1964, 60.

¹⁴⁹ Joseph Maréchal word beskou as die grondlegger van die Transendentale Thomisme, ‘n “versoeningspoging” tussen Thomas en Kant. Maréchal se hooftese is dat Kant se transendentiaal-epistemologie, konsekwent deurgedink, nie op kritiese idealisme uitloop nie, maar op metafisiese realisme. As Jesuïet wat in Leuven werksaam was, het hy tussen die twee wêreldoorloë groot invloed uitgeoefen op Katolieke teoloë in België, Frankryk en Duitsland. Hy kan as die voorloper van Rahner beskou word. Vgl. Gerald A McCool (ed.), *A Rahner Reader*, Darton, Longmann & Todd, London, 1975, xiii.

basis van sy werk profiel verleen aan wat bekend sou word as die Transendentiaal-idealitiese “neuansatz” in die Katolieke teologie.¹⁵⁰ Kasper sluit hom hierby aan. Anders as die Maréchal-skool, gaan hy egter nie uit van die bewussyn nie, maar van menslike vryheid¹⁵¹.

Kasper beskou die bestaan van die mens in die spanning tussen eindig en oneindig as kenmerkend van die antropologiese grondsituasie. In die kennis van die eindige as eindig, lê die openheid teenoor die oneindige en juis daarin is die mens vry teenoor die eindige. Die vooruitgrype op die oneindige, is ‘n daad van relatiewe vryheidsverwerkliking, wat self ‘n “Vorgriff” op volkome, absolute vryheid is. Op grond hiervan sê Kasper :” Der Gedanke einer schlechterdings erfüllten, alles erfüllenden absoluten Freiheit ist also ein notwendiger Gedanke; er ist eine transzendente Bedingung der Möglichkeit von Freiheit.”¹⁵² Hieruit volg egter nie dat God denknoodwendig is nie. Op geen logies-dwingende wyse kan die identiteit van God en absolute vryheid “bewys” word nie. Dié waarheid daarvan moet self tot openbaring kom.

Volgens Kasper is die voordeel van die antropologiese argument daarin geleë dat dit, anders as die kosmologiese argument, nie verwys na ‘n noodwendige Hoogste Syn of Eerste Oorsaak nie, maar na volkome vryheid, wat net (in vryheid) te ken is as “geschiedlike” gebeure. Hierdie argument moedig dus aan om nie abstrak nie maar histories oor God te dink as die lewende God van die geskiedenis.

Die harde kern van die “neuzeitlike” denke (die sogenaamde anti-metafisiese tendens) kom waarskynlik op sy duidelikste na vore in die visie op die geskiedenis. Uitgaande van die mens as Subjek, is enige verwysing na “eksterne” beïnvloeding van die geskiedenis, enige metafisiese visie dus, per definisie verdag. In die invloedrykste denkontwerpe van die moderne tyd is die vraag na die verhouding tussen God en die geskiedenis om verstaanbare redes van fundamentele betekenis. Teenoor die klassieke metafisika (die Absolute bo en buite die geskiedenis) wat stuit op onoorkomelike

¹⁵⁰ vgl. J B Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, 210.

¹⁵¹ GJC, 136. Kasper verwys na die werk van H Krings, “Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken.” *Phil. Jb.* 77(1970) 225-237, waarby hy aansluit.

¹⁵² GJC, 138.

probleme, moet die alternatiewe bedink word : óf die Absolute in die geskiedenis (Schelling), óf die geskiedenis as moment in die selfrealisering van die Absolute (Hegel) , óf die geskiedenis self as absolute grootheid (Marx).

Kasper sluit hom in hierdie verband aan by die Skolastieke tradisie, wat met die standpunt van Ideaal-Realisme, na sy oordeel die eensydigheid van beide die Idealisme en die Materialisme vermy.¹⁵³ Die winspunt van die Ideaal-Realisme is dat die relatiewe selfstandigheid van subjek en objek, van gees en materiële werklikheid gehandhaaf word. Hierin is die relasionaliteit waarvan daar sprake is, nie bloot “toegevoeg” nie, maar konstitütief van aard, dit het ontologiese betekenis.¹⁵⁴

‘n Relasionele ontologie het uiteraard implikasies vir die godspraak. Kasper dui langs die “omweg” van ‘n kenteoretiese opmerking en die vraag na die moontlikheid van inklusiewe sintotaliteit, hierdie implikasies aan.

In die relatiewe selfstandigheid van gees en werklikheid teenoor mekaar (waarin die primaat die gees toekom), is die gees intensioneel oneindig, reël egter eindig.¹⁵⁵ Die werklikheid ontwyk voortdurend die omvattende en ordenende greep van die (menslike) gees. Juis die kontingensie van die werklikheid, wat sigself nie laat inorden in ‘n sintotaliteit, soos wat die visie van die Idealisme op die geskiedenis dit wou hê nie, roep die vermoede van sinloosheid en absurditeit op. Selfs ‘n nihilistiese “werklikheidsmodel” sou egter nie die bestaan van gedeeltelike sin of die ervaring van geluk in tussenmenslike liefde, sy dit hoe fragmentaries, kon ontken nie. Elke gelukkende daad is daarom implisiet protes teen die aanname van totale sinloosheid en hou die vraag na die sin van die totaliteit lewend. Gedeeltelike sinervaring gee aanleiding tot die hoopvolle “Vorgriff” op totale sin, wat niks minder kan wees as ‘n

¹⁵³ a.w., 140.

¹⁵⁴ “Eine geschichtliche Sicht der Welt besagt also, dass die Wirklichkeit nicht eine objektiv vorhandene Grösze darstellt, daz vielmehr das Subjekt eingeht in die Konstitution der Welt, wie umgekehrt das Subjekt durch die Welt vermittelt ist. So geschieht die Konstitution der Wirklichkeit im dialektischen Zusammenspiel von Welt und Mensch.” W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen, 1972, aangehaal by Kasper, a.w., 141.

¹⁵⁵ Teenoor die projeksie-teorie van Feuerbach merk Kasper op dat “das menschliche Bewusstsein zwar intentional unendlich ist, dass ihm aber gerade im Horizont dieser intentionalen Unendlichkeit seine eigene Endlichkeit aufgeht.” a.w., 46.

mens-en-wêreld omvattende Sin nie. Hierdie allesbepalende Werklikheid as allesinsluitende, Oneindige Gees, noem die religieuse tradisie God.

In duidelike afgrensing van die Hegelse “Gott am Ende”, stel Kasper dat hierdie God van hoop nie anders as “schlechthinnige Freiheit” gedink kan word nie, en daarom ook “Gott am Anfang” moet wees.¹⁵⁶ As Absolute Vryheid moet Hy die Lewende God, die Mag van die toekoms, die Komende wees. Juis hierdie vryheid relativer egter ook die universeel-historiese argument. Dit bly hipotese todat dit in die te realiseerde geskiedenis as waarheid bevestig is.

Die verskillende Godsbewyse of argumente wat tot nou aan die orde gekom het (kosmologiese, antropologiese en historiese) is ten spyte van hulle inhoudelike besonderheid, struktureel verwant. In almal geld die leef- en wêreldervaring as vertrekpunt. By wyse van spreke sou ‘n mens kon praat van ‘n denkbeweging van onder na bo, van die wêreld na God toe. In die ontologiese argument word hierdie denkbeweging omgekeer. In die klassieke, Anselmiaanse vorm van die argument, word daar uitgegaan van die aangebore godsídee, wat in terme van die inherente implikasies daarvan, konsekwent deurgedink word. Anselmus gaan daarvan uit dat God vir die denke as “aliquid quo maius nihil cogitari potest” geld. Is hierdie toedrag “in intellectu” onbestrede, en is “in intellectu et in re” meer of groter as net “in intellectu”, dan impliseer die bovermelde adagium dat God nie sonder kontradiksie as nie-eksisterend gedink kan word nie.¹⁵⁷

¹⁵⁶ GJC, 143. Cornelia de Vogel meen dat Kasper een van die teoloë is vir wie “die gnostiese Denkart Hegels .. verführerische Anziehungskraft zu haben scheint.” Cornelia J de Vogel, *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MthZ 28(1978) 134-159. Hierop antwoord Kasper: “Es ist mir ..unbegreiflich, wie Sie mir eine vernünftige Ableitung oder Auflösung des Geheimnisses der Offenbarung à la Hegel zum Vorwurf machen können.” W Kasper, *Neue philosophische Denkformen in der Theologie*, MthZ 29(1978), 426-431.

¹⁵⁷ Kant, wat die benaming “ontologiese godsbewys” vir die Anselmiaanse argument gemunt het, betwyfel die houdbaarheid van die argument op grond van die feit dat “existenz” nie ‘n “reales Prädikat” is nie. Vir Kant beteken “real” dit wat tot die “res” behoort, die “sachheit” van ‘n saak. Bestaan of nie-bestaan sou dus nie verskil maak aan die “sachbestimmtheit” van ‘n bedinkte (“gedachte”) Hoogste Wese nie, anders gesê, “sachbestimmtheit” impliseer nie noodsaaklikewys “dasein” nie. Vgl. Jüngel, *Gotteslehre*, 29

Kasper wys daarop dat God nie net aangedui word as iets of iemand waarnaas niks groter gedink kan word nie, maar ook as iemand, groter as wat gedink kan word.¹⁵⁸

In eersgenoemde aksent is die onto-teologiese opvatting van die klassieke metafisika (God as superlatief) onmiskenbaar ‘n verstaansmoontlikheid. Laasgenoemde aksent dra egter die moontlikheid van ‘n oorstyging van die metafisiese denkraamwerk. Voor die God wat altyd groter is, ervaar die denke sigself aan die grens van eie moontlikhede. “Das reine Denken überbietet sich am Ende notwendig, indem es etwas denkt, das es wesensmäßig nicht mehr denken kann, weil das Unendliche jeden endlichen Begriff sprengt. Gott kann deshalb nur durch Gott erkannt werden; er kann nur erkannt werden, wenn er sich selbst zu erkennen gibt.”¹⁵⁹

Eers in die lig van die openbaring, word die aangebore godsídee (gegewe in die wese van die mens as *imago Dei*) spesifiek, die bewussyn *dat* God bestaan, verdiep tot ‘n bewussyn van *Wie* God is. Dit is wyse waarop J E Kuhn van die Katolieke Tübingerskool die ontologiese argument heropneem.¹⁶⁰ In die huidige tyd is dit veral Pannenberg wat ‘n aangepaste ontologiese argument in sy teologiese ontwerp benut. “Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren.”¹⁶¹ Die waarheid van die godsídee tree aan die lig, as die denkende omgang met die werklikheid van hieruit sigself toon as outentieke ontsluiting van lewensmoontlikhede. Die godsídee kan dus nie *in abstracto* aan die orde kom nie, maar moet juis in konkrete lewens- en

¹⁵⁸ GJC, 145

¹⁵⁹ a.w., 147

¹⁶⁰ Die aanpak onderskei, in lyn met die Thomistiese tradisie, tussen die *bestaan* en die *wese* van God op ‘n wyse wat juis deur Anselmus vermy word. In die Proslogion stel Anselmus die argument binne die raamwerk van ‘n gebed aan die orde. In die aanspreek van God en die bede om geloofsverstaan, word die bestaan van God veronderstel en Sy wese saam bedink as die Een wat geloofsverstaan gee “..Domine, qui das fidei intellectum, da mihi,ut intelligam ...” Jüngel, Gotteslehre, 28. Dalferth verwoord die “uitkoms” van Anselmus se argument so :”Was Anselm ... durch Form und Inhalt des Proslogion gezeigt hat, ist die schlichte und doch profunde Wahrheit: *Wer erkennt hat, wer Gott ist, der hat erkannt dasz Gott ist.*” Ingolf U Dalferth, Fides quaerens intellectum, ZThK 81(1984), 105.

¹⁶¹ W Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M., 1973, 302

ervaringssamehange as lewensbemagtigende “stimulus” herken word, nie as dwingende bewys nie, wel as verantwoordbare sinopsie.

Eers in die lig van die openbaring kom die rede wat soek na geloofsverstaan tot sy waarheid : in die insig dat die godheid van God nie die menslikheid van die mens in die weg staan nie, maar moontlik maak. Die implisiete “Vorgriff” op inklusiewe sintotaliteit en absolute vryheid, aanwesig in elke gelukkende daad van kommunikasie en in elke situasie van doeltreffende kennisverwerwing, kan ook eksplisiet as “Vorgriff” op die absolute Geheimenis verstaan en hoopvol beaam word, in die wete dat dit die menslikheid van die mens ten goede kom.

2.6 GELOOF EN GODSKENNIS.

As slot van die eerste hoofdeel van *Der Gott Jesu Christi*, stel Kasper die vraag na die Godskennis vanuit die geloof aan die orde (I.V) Hoofdeel I, met die opskrif *Die Frage nach Gott heute*, handel hoofsaaklik oor twee probleemkomplekse : die kontoere van die “neueitliche” ateïsme en die uitdaging wat dit vir die teologie inhou enersyds, en die moontlikhede van ‘n natuurlik-teologiese ontwerp in die lig van die probleemstelling van die ateïsme andersyds.

In Hoofdeel II (*Die Botschaft vom Gott Jesu Christi*) kom ‘n antwoord vanuit heilshistoriese perspektief op die probleemstelling van Hoofdeel I aan die orde.

Gotteserkenntnis im Glauben (I.V) waarin openbaring en verborgenheid getematiseer word, is dus ‘n oorgangspassasie tussen ‘n natuurlik-teologiese en heilshistoriese resp. openbarings-teologiese aanpak. Struktureel gesproke het ons hier te make met ‘n sleutelpassasie, wat o.i. inhoudelik ook die fundamentealteologiese “sensusentrum” van Kasper se ontwerp is. Die kritiese vraag in hierdie verband is of Kasper die korrelasie geloof - openbaring binne die raamwerk van die Natuurlike teologie onder die loep neem al dan nie. Die antwoord op hierdie vraag het deurslaggewende implikasies vir die oordeel oor die integriteit en deurvoerbaarheid van Kasper se ontwerp en dus oor die grense van die natuurlik- teologiese rede. Op metodiese en terminologiese vlak is die samehangende vraag die na die verhouding tussen Natuurlike teologie en fundamentealteologie.

2.6.1 Natuurlike teologie en die rasionaliteit van die geloof.

Die opset van die Natuurlike teologie is om binne die konteks van die ervaring van die werklikheid, die geloof in God respektiewelik die bestaan van God, as nie-onredelike moontlikheid¹⁶² te verantwoord. Dit gaan dus hierin om die vraag na die rasionaliteit van die geloof. Die uitdrukking “rasionaliteit van die geloof” is ambivalent en sonder presisering nie juis bruikbaar nie. Dit sou aanduiding kon wees van die vraag na die *grond* van die geloof, beoordeel in die lig van die rede¹⁶³ (aan die hand van watter kriteria dan ook), of dit sou kon dui op die beoordeling van die integriteit en koherensie van *geloofsaansprake* in terme van die geloofsgrond.¹⁶⁴ Kasper distansieër hom onomwonde van enige poging om die geloof van buite af deur middel van die sogenaamde neutrale rede te begrond.¹⁶⁵ “Der Glaube kann ...nur durch sich selbst, genauer: nur durch seinen eigenen Gegenstand, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, begründet werden.”¹⁶⁶ Die Natuurlike teologie, wil dit die “innere

¹⁶² nie-onredelike moontlikheid word hier verstaan as ‘n toedrag wat nie ondenkbaar is nie, tegelyk egter nie noodsaaklikerwys die geval hoef te wees nie.

¹⁶³ Dit is die werkswyse wat in die tradisionele godsdienskritiek aan die orde is en waarmee rekening gehou moet word. “Der Glaube, der seine gewisse Zuversicht darauf setzt, dass ihm in der Selbstzusage Gottes in Jesus Christus der Grund gegeben ist, der ihn trägt, bleibt der Möglichkeit ausgesetzt, dass diese Zuversicht durch die Skepsis anderer und durch eigenen Zweifel angefochten werden und unter Illusionsverdacht geraten kann, ohne dass dieser Verdacht durch theoretische Argumente, die den Skeptiker überzeugen müssten und eigenen Zweifel überwinden könnten, zu entkräften ist.” W. Joest, Dogmatik Bd.I, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 46.

¹⁶⁴ Die vraag na die begronding van die geloof en die samehangende vraag na die verhouding tussen *geloofsinhoud* en *geloofsgrond* is een van die mees gekompliseerde Fundamentealteologiese vrae, aldus Kasper (GJC, 158) Daar is interessante ooreenkomste en verskille tussen die verhouding geloofsinhoud - geloofsgrond en die verhouding tussen dogmatiese en historiese uitsprake. Geloofsinhoude skep nie geloofsgronde nie, net soos dogmatiese uitsprake nie historiese toedragte tot gevolg kan hê nie. Omgekeerd lei geloofsgronde altyd tot geloofsinhoude, terwyl nie alle historiese uitsprake lei tot dogmatiese uitsprake nie. Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II, J C B Mohr, Tübingen, 2. Auflage, 1982, 399.

¹⁶⁵ GJC, 99

¹⁶⁶ *ibid.*

Vernünftigkeit des in sich und aus sich selbst begründeten Glaubens” uitwys, is dus aangewese op die korrelasie tussen geloof en openbaring. Die vraag is nou hoe openbaring as denkkategorie deel word van die natuurlik-teologiese argument. Kasper doen dit deur die kategorie “geheimenis” en die kategorie “openbaring” op ‘n spesifieke wyse op mekaar aan te lê.

2.6.2 Openbaring, verborgenheid en antropologiese dieptestruktuur.

‘n Kardinale aspek van die antropologiese grondstruktuur, is die transendering van die eindige self in die rigting van die Oneindige. In hierdie “Vorgriff” op universele sin en absolute vryheid, is die bewussyn van begrensing deur die Onbegrensde gelyktydig meegegee. Bewussyn is met ontologiese noodwendigheid gelokaliseer as selfbewussyn in die aangesig van ‘n geheimenis. Die *dat* (die bestaan) van die geheimenis is dus algemeen toeganklik, die *wat* daarvan (die wese) is van nature (en ook vir die Natuurlike teologie!) ontoeganklik tensy dit toeganklik gemaak word.¹⁶⁷ Pas deur die openbaring word die wese van die geheimenis bekend as God se geheimenis. Kortom, die geheimenis van die mens *is* die geheimenis van God, onder die voorteken van die openbaring. Die vraag is nou op watter wyse die geheimenis van die mens die geheimenis van God is. Die uitkoms hiervan sal ook aandui wat “onder die voorteken van die openbaring” beteken.

Die geheimenis van die mens is die geheimenis van God *op verborge wyse*. Met die invoer van die tema “verborgenheid” word die nie-noodwendigheid van die oënskylike identiteitsuitspraak onder die aandag gehou en die aard van die uitspraak as *geloofsuitspraak* beklemtoon.

In terme van die openbaring¹⁶⁸ (waarkragtens die geheimenis van die mens die

¹⁶⁷ “Soll uns das Unendliche zugänglich werden, dann muss es sich uns selbst erschliessen und eröffnen, es muss sich selbst offenbaren.” GJC, 151 Dit is o.i.van belang om op te merk dat daar in die verwysing na “openbaring” nie eksplisiet verwys word na die Subjek van die openbaring nie. Dit hang saam met die metodiese “uiteenhou” van “wesen” en “dasein” in die bespreking van die kategorie “geheimenis”.

¹⁶⁸ Openbaring word hier verstaan as “nicht ein an sich Gegebenes, sondern ein Sichgebendes, nicht ein Faktum, sondern ein Geschehen (nomen actionis)” GJC, 152

geheimenis van God is) dui verborgenheid nie op die teendeel van openbaring nie, maar op die wyse van openbaring. Verborgenheid is ‘n “bestaansvoorwaarde” van die openbaring.¹⁶⁹

Die (h)erkenning van Gods verborgenheid in Sy openbaring kan net in die geloof geskied. Op sy beurt is die geloof egter net moontlik kragtens die openbaring. Vir die “natuurlike” rede is hierdie sirkelredenasie ‘n dodelike labyrint, vir die logika van die geloof daarteenoor ‘n bron van verwondering en vreugde.¹⁷⁰ Die verborgenheid van God in Sy openbaring is na regte net aan die hand van ‘n belydenis ter sprake te bring. In hierdie belydenis word die spraakreëling van die logika van die geloof gehoorsaam. Net só is die uniekheid en onafleibaarheid van die openbaring denkend te handhaaf. Enige poging om die openbaring teologies begripmatig te verhelder, sal dié korrelasie van openbaring en geloof nie kan verontagsaam nie.

In hierdie verband onderskei Kasper twee openbaringsmodelle te wete die informasie en instruksie -model en die kommunikasie-model.¹⁷¹ Eersgenoemde model is ‘n outoritêre model wat noodwendig in konflik raak met die verantwoordelike gebruik van die menslike rede en menslike vryheid. Hierteenoor is openbaring, georiënteer aan die kommunikasie-model, nie te verstaan as die bekendmaking van bo-rasionele waarhede nie, maar as personale Selfopenbaring.

“Gott offenbart primär nicht etwas, sondern sich selbst und seinen Heilswillen für den Menschen. Indem er sich selbst und sein Geheimnis offenbart, offenbart er dem Menschen auch den Menschen und sein Geheimnis. Die Offenbarung ist also die Bestimmung des unbestimmt-offenen Geheimnisses des Menschen, seiner Welt und Geschichte.”¹⁷²

Hiermee is die openbaring en die geloof gelokaliseer - in die wêreld en die geskiedenis.

¹⁶⁹ “Im Akt der Offenbarung hebt Gott sein Geheimnis nicht auf, er entschleierte es nicht, so dass wir nun über Gott Bescheid wüssten, Offenbarung besteht vielmehr darin, dass Gott sein verborgenes Geheimnis, nämlich das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Person, offenbart. Offenbarung ist also Offenbarung der Verborgtheit Gottes.” a.w., 160

¹⁷⁰ Vgl. I Kor 1: 18 - 25

¹⁷¹ GJC, 154

¹⁷² *ibid.*

Openbaring “gebeur” midde-in ons alledaagse ervaring as indirekte ervaring, as ervaring met die ervaring. So gesien is die openbaring “weltlich” en “geschichtlich”, nie iets wat objektief voorhande is en dan agteraf in die geloof “waargeneem” word nie, maar ‘n gebeure wat die geloof oproep en letterlik *in* die gelowige(s) “gebeur.”¹⁷³ Kragtens die korrelasie van geloof en openbaring, is die (gelowige) mens die “Ort” van die openbaring, die geloof op sy beurt ‘n (nuwe) relasie ten opsigte van die oorsprong van die openbaring, wat gestalte vind in ‘n spesifieke wyse van daarwees -in- die- wêreld , as geïntegreerd-personale toevertroue aan God.¹⁷⁴

Aan die einde van die behandeling van die tema geloof en godskennis, sluit Kasper met die formulering van drie fundamenteelteologiese rigtingwysers.

Eerstens : die uitspraak rondom die geheimenis en verborgenheid van God is nie op sy plek binne ‘n teorie oor die reikwydte en grense van die menslike kenvermoë nie, maar hoort binne die konteks van die selfopenbaring van God. Dit is dus ‘n geloofsuitspraak
Tweedens : die uitspraak rondom die geheimenis en verborgenheid van God, wil Hom nie voorhou as die Groot Afsydige nie, maar juis bekend maak as God-vir-die-mense. God se verborgenheid in Sy openbaring, is konkreet die verborgenheid van Sy heerlikheid in die lyding en sterwe van Jesus Christus. So is ‘n teologie van Gods verborgenheid ten diepste *theologia crucis*.

Derdens : die openbaring van die geheimenis en die verborgenheid van God is nie teoretiese spekulasie nie, maar as woord van gerig en genade, die geheimenis van ons heil, die fundamentele en sentrale waarheid van die christelike geloof.

2.6.3 Natuurlike teologie en die korrelasie van openbaring en geloof.

¹⁷³ “Gottes Offenbarung gibt es nie an sich, sondern nur als dem in seinen menschlichen und geschichtlichen Offenbarungsformen verborgenen Gott”. Dit beteken die openbaring vind plaas “im Glauben des Menschen und in der Lebensgestalt, die aus dem Glauben folgt.” a.w., 159

¹⁷⁴ Die hoogtepunt en voleinding van God se “geschichtliche” Selfopenbaring is Jesus Christus. Hy is in persoon die “id quo maius cogitari nequit”, die eskatologiese seldefinisie van God. (a.w., 157) Hoe Jesus én die gelowige as “Ort” van die openbaring aangedui kan word, moet later in die pneumatologie aan die orde kom.

In die lig van die drie geformuleerde rigtingwysers, moet die metodiese aspek van Kasper se hantering van die tema geloof en openbaring krities aan die orde kom in die evaluering van die Natuurlike teologie se moontlikhede om die tema geloof en openbaring, geloof en verborgenheid toereikend aan die orde te stel.

As uitgangspunt van hierdie evaluering geld die opmerking dat die korrelasie (christelike) godsgeloof en openbaring in Christus nie 'n "postulaat" van die Natuurlike teologie kan wees nie. Teen die agtergrond van die nie-noodwendigheid van die korrelasie, in die lig dus van die uniekheid en onafleibaarheid daarvan, is die bestaan van die korrelasie net kragtens die openbaring (nie as godsdiensfenomenologiese kategorie nie, maar konkreet as Christusopenbaring) uit te wys. Hierdie "uitwys" kan - kragtens die aard van die korrelasie - nie anders as in die modus van 'n belydenis geskied nie. Toegespsits geformuleer : die logika van die geloof verbied in dié verband enige spraakmodus wat nie belydeniskarakter het nie.

Is dit die opset van die Natuurlike teologie om die die "innere Vernünftigkeit des in sich und aus sich selbst begründeten Glaubens" uit te wys, sou die logika van die geloof juis gevolg moes word. Kragtens dieselfde logika, maak die unieke en onafleibare aard van die vermelde korrelasie dit onmoontlik om die korrelasie openbaring - geloof (christelik verstaan) as besondere geval van 'n algemene openbaring - geloofkorrelasie ter sprake te bring.

Presies dit doen Kasper egter as hy sê: "Soll uns das Unendliche zugänglich werden, dann muss es sich uns selbst erschliessen und eröffnen, es muss sich selbst offenbaren. Deshalb sind Offenbarungen *für alle Religionen* (my kursivering) wesentlich."¹⁷⁵

'n Godsdiensfenomenologiese ontginning van die kategorie "openbaring" as geloofsbegronde gebeure, lê nog nie die eie aard van die rasionaliteit van die christelike geloof uit nie, ten spyte van die feit dat dit "geïllustreer" word aan die hand van die christelike openbaringsbeskouing. Wat hoogstens moontlik is, is dat die betrokkenheid van die geloof op (iets soos) openbaring as algemeengeldend voorgehou kan word, in die lig waarvan die Christelike geloof se beroep op (die) openbaring dan ter sprake kom as 'n spesifieke geval van 'n algemene verskynsel.

Ons konklusie in hierdie verband kan in twee stellings saamgevat word : as die

¹⁷⁵ GJC, 151

Natuurlike teologie eerstens, wil trou bly aan die eie verklaarde opset, moet die logika van die geloof gevolg en die openbaring dus inhoudelik aan die orde gestel word.¹⁷⁶ Tweedens : indien die Natuurlike teologie die openbaring inhoudelik aan die orde stel, hou dit op om Natuurlike teologie te wees. Die Natuurlike teologie bied dus nie ‘n begaanbare weg tot die kennis van God nie.

¹⁷⁶ Vergelyk die opmerking van Jüngel :” Die Logik des Glaubens bestreitet dass der *Grund* des Glaubens und die *Gewisstheit* des Glaubensinhalt remota fidei erreichbar sind.” Entsprechungen, 174

HOOFSTUK 3

ORLEWERING : OPENBARING EN GESKIEDENIS

3.1 DIE BOODSKAP AANGAANDE DIE GOD VAN JESUS.

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

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

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

¹⁷⁸ GJC, 156,161,165.

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

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

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

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

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

3.1.1 Die Vaderskap van God : Konfessie én Kultuurgeskiedenis ?

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

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

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

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

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

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

¹⁸⁴ a.w., 173.

¹⁸⁵ a.w., 175.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸⁸ GJC, 177ev.

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

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

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

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

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

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

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

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

openbaring van die Vader. Hy hoort in die selfdefinisie van God. In lyn hiermee is die verwysing na God as Vader van (ons Here) Jesus Christus¹⁹³ uitleg van die vaderskap van God in *christologiese* terme.

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

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

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

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

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

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

¹⁹³ 1Tess1:1; Gal 1:3; 1Kor 1:3; 2Kor1:2; Rom 1:9.

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

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

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

Dit hou in dat die onderskeiding van eksegetiese en sistematies-teologiese perspektiewe in die omgang met die Bybelse teks voortdurend in gedagte gehou sal word. ‘n Sistematies-teologiese aanpak het die opgaaf om die teksgehalte in sy betrokkenheid op die teksgestalte te bedink. Hiervoor is die eksegetiese arbeid uiteraard onontbeerlik. Die taak van die eksegeese is hierin om te waak dat teksgestalte en teksgehalte nie geïdentifiseer word met mekaar nie. Hierin lê die ideologiekritiese¹⁹⁷ funksie van die eksegeese. Die hulp van die sistematiese teologie om die kritiese funksie in die lig van die mees resente verstaanshorison uit te oefen, is ewe eens onontbeerlik.

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

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

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

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

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

¹⁹⁸ GJC, 307.

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

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

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

Daar is reeds opgemerk dat die Ortodokse tradisie 'n subordinasianistiese tendens vertoon teenoor die modalistiese tendens²⁰² van die Westerse tradisie. Beoordeel 'n mens Kasper se opmerkings oor die Vaderskap van God en die inhoudelike inkleding van die traktate *De Deo uno* en *De Deo trino* teen die bogenoemde agtergrond, is dit duidelik dat hy hom in hierdie opsig aansluit by die Ortodokse tradisie.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰³ GJC, 185.

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

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

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

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

3.1.4 Voor-trinitariese wesensbeskrywing van God ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹¹ J Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 27.

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

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

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

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

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

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

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

meer reg te laat geskied aan die dinamiese en historiese aard van die Bybelse spreke oor God. Met behulp van die persoonsbegrip kan die legitieme van die klassieke wesensbestemming van God (*ipsum esse subsistens* as aanduiding van eenmalige vir-en-in-sigself-syn) opgeneem en verruim word deur die dimensie van relasionaliteit, wat inherent aan die persoonsbegrip²¹⁶ is, gelykoorspronklik naas eenmaligheid te handhaaf. Word God nie soseer as Absolute Subjek nie, maar as Absolute Persoon²¹⁷ gedink, word dit moontlik om God as alles-bepalende werklikheid te dink, wat in personale terme beteken : volkome vryheid in die liefde. Dit kan geld as Kasper se wesensbeskrywing van God die Vader.

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

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

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

²¹⁷ *ibid.*

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

vader-leer ten minste metodies suspendeer.²¹⁹

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

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

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

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

3.2 JESUS CHRISTUS, DIE SEUN VAN GOD

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

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

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

3.2.1 Substansontologie en christologie.

²²² GJC, 205.

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

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

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

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

²²⁴ Een van die oorheersende motiewe in die ontwikkeling van die dogma is die soteriologiese interesse.

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

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

²²⁷ a.w., 208.

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

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

Integrasielopings los van ‘n historiese fundering sou binne die invloedseer van die “neuzeitliche” denke toenemend verdag raak.²³¹

3.2.2 Historiese kritiek en homologie.

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

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

²²⁹ O Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, 159.

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

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

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

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

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

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

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

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

identiteit.

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

Die christologie is kragtens sy homologiese aard ‘n hermeneutiese fenomeen met universeel-ontologiese betekenis. In die belydenis “Jesus is die Christus”, verdig tot die eienaam “Jesus Christus”, is die personale en die universele²³⁶ so aan mekaar verbind dat hierdie *verbintenis* as *heilsgebeure* uitspreekbaar word in die modus van ‘n personale identiteitsuitspraak. Persoon en gebeure is hierin geïntegreer tot persoon-as-gebeure²³⁷, as die “Ereignis” en “Ort” van nuwe syn.²³⁸

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

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

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

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

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

3.2.3 Opstanding, personale identiteit en teologiese logika.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴² E Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 239.

²⁴³ *ibid.*.

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

²⁴⁵ JdC, 44

3.2.4 Ascensus- en descensus christologie.

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

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

²⁴⁶ *ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.5 Christologie en pneumatologie.

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

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

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

²⁵⁴ Let op die christologiese interpretasie van Ps 118 in Matt 21 en 1 Petrus

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

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

3.2.6 Historie, homologie en die rasionaliteit van die geloof.

Die grondprobleem van ‘n relasioneel-historiese christologie was nou twee maal²⁵⁹ ter sprake, enersyds as die vraag na die personale identiteit van Jesus Christus. Hierin is die vraag na die verantwoording van die *persoonsyn* van Christus in die historiese spanning tussen die aardse Jesus en die Verhoogde Heer aan die orde gestel. Andersyds is gevra na die verwantskap tussen die christologiese spreekwyses. Dit is die vraag na die *verantwoording* van die persoonsyn van Christus in die historiese spanning tussen die Verkondiger en die Verkondigde. Formeel gesien het beide vrae - die een *in* die ander - die relasie van konfigurante in ‘n hermeneuties-historiese onderneming, *histories* bevera. Hierteenoor is die vraag na die konfigurasie van die een *en* die ander, Christus en die christologie, die vraag na die oorsprong en noodsaak van die Christologie ‘n hermeneuties-*dogmatiese* onderneming. In hierdie twee vrae, wat onlosmaaklik saamhang, is die vraag na die *integriteit* van geloofsaansprake en die vraag na die

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶⁴ GJC, 199.

²⁶⁵ JdC, 30.

perspektief wat mettertyd metodies gepresiseer sou word in ‘n verskeidenheid van histories-kritiese metodes²⁶⁶ sou die deurslaggewende kenmerk van die teologie van die “neuzeit” word en hou in dat die vraag na die relevansie van die historiese vir die teologie nooit weer onverrekenend gelaat kan word nie. Vir die christologie beteken dit dat ‘n eensydige kerugma- en-dogma christologie binne die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd nie meer ‘n begaanbare weg is nie. Aan die ander kant stuit ‘n christologie, uitsluitlik georiënteer aan die sogenaamde historiese Jesus op die beperkinge van die historiese vraagstelling. Die vraag na die gesag en die waarheidsgehalte van die christelike oorlewering byvoorbeeld, hang met die historiese vraag saam, maar val nie daarmee saam nie. ‘n Historiese benadering (in die positivistiese sin van die woord) kan nie die performatiewe aard en durende “selfgeldig” van geloofsdokumente, dit is van die Skrif, kortom, die universele dimensie van die christelike geloofsoorlewering toereikend bearbei nie.²⁶⁷ Tussen die uiterstes van ‘n reduksionistiese historiese²⁶⁸ aanpak en ‘n onverantwoorde repetisie van vroeëre dogmatiese posisies, moet die reg en die grense van die historiese vraagstelling eerbiedig word.²⁶⁹ Vir Kasper beteken dit ‘n christologiese program waarvan die aardse

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

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

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

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

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

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

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

²⁷⁰ JdC, 41.

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

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

3.2.8 Indirekte christologie : herbegroning van ‘n Seunchristologie.

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

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

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

goeie reg “histories” genoem kan word.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷⁹ TuK, 66.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸⁴ a.w., 66.

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

3.2.10 Indirekte christologie, implisiete triniteitsleer.

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

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

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

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

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

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

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

²⁸⁷ GJC, 227.

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

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

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

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

²⁸⁹ a.w., 229.

²⁹⁰ a.w., 235.

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

²⁹² a.w., 236.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.11 Christologie en antropologie.

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

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

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

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

en die relatiewe selfstandigheid van christologie en antropologie te handhaaf, moet die ruimste konteks wat in die histories-relasionele benadering gesuggereer word, naamlik die trinitariese konteks, verreken word. ‘n Christologie in trinitariese perspektief is ‘n pneumatologies-georiënteerde christologie²⁹⁷ wat inhoudelik as ‘n Middelaarschristologie te ontvou is. Vanuit die perspektief van Christus as Middelaar, is christologie, antropologie en soteriologie integreerbaar²⁹⁸ in ‘n model wat histories, persoonal en universeel verantwoordbaar is.²⁹⁹

²⁹⁷ JdC, 302; TuK, 234.

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

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

3.3 DIE HEILIGE GEES : HEER EN LEWENDEMAKER

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

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

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

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

³⁰² W Joest, *Dogmatik Bd 1*, 274.

beslag kry.³⁰³ In die praktyk het dit beteken dat die pneumatologie binne die raamwerk van ‘n statiese triniteitsteologie “vasgevang” was, met die werk van die Gees ingebed in die kultus, die ampshierargie en die sakramentswese.³⁰⁴ Hierbenewens is daar van die kant van die Oosterse tradisie ook die verwyf van ‘n “christomonistiese tendens” in die Westerse teologie³⁰⁵, wat duidelik word uit die eensydige invoeging van die *filioque* in die Nicaeno-Konstantinopolitanum. Hierdeur is die Gees aan die Seun gebind op ‘n wyse, wat na die Ortodokse opvatting, die monargie van die Vader, die eenheid van die Goddelike Wese en die vryheid van die Gees teenoor die kerk in gedrang bring.³⁰⁶ In die lig van bogenoemde “inperkende” faktore, kon die rykdom van Bybelse gegewens rondom die pneumatologie, spesifiek die eskatologiese³⁰⁷ karakter van die werk van die Gees, nie toereikend verreken word nie. Dit geld ook van die dimensie van die menslike ervaring van die werk van die Gees, wat deur die verkerkliking en verampdeling van die Gees ingeperk is tot ‘n innerlike ervaring met ongenoegsame aandag vir die vryheid en universaliteit van die werk van die Gees.³⁰⁸

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

³⁰³ O Weber, Grundlagen Bd II, 272.

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

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

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

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

³⁰⁸ GJC, 259.

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

3.3.1 Fenomenologie van die Gees ?

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹¹ a.w., 54.

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

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

neergedaal het. In hierdie duidings- eerder as roepingsvisioen³¹⁴ dui die begeleidende apokaliptiese motiewe - ‘n geopende hemel, die hoor van God se stem en die koms van die Gees - onmiskenbaar op die aanbreek van die eskatologiese heilstyd. Hoewel die werk van die Gees nie in Jesus se prediking as ‘n eie tema aan die orde kom nie, verbind die evangeliste terugwerkend die Gees aan die optrede van Jesus (Mt 12:28). Markus vertel die geskiedenis van Jesus as die geskiedenis van die Gees met Jesus,³¹⁵ en Lukas interpreteer die werk van die aardse Jesus konsekwent pneumatologies : Hy is die Gesalfde van die Here, die Een op wie die Gees rus, gestuur om aan armes die Evangelie te verkondig, om vrylating vir gevangenes uit te roep, herstel van gesig vir blindes, om onderdrukte in vryheid uit te stuur en die genadejaar van die Here aan te kondig (Lk 4 :18ev). Hy is nie net Draer van die Gees nie, maar skepping van die Gees (Lk 1:35; Mt 1:18,20). In die vroeëre Nuwe Testamentiese tradisie word die Gees aan die opwekking resp. opstanding van Christus verbind. (Rom 1:3ev; 1 Petr 3:18)

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

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

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

³¹⁵ J Moltmann, Der Geist des Lebens, 76.

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

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

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

3.3.2 Pneuma en Triniteit.

³¹⁶ GJC, 256.

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

Hoewel dit so is dat die vroeg-christelike skrywers³¹⁷ nie altyd duidelik tussen die Gees en die Seun onderskei het nie, en hulle denke eerder binitaries as trinitaries genoem kan word, is daar reeds in die Didache en by Justinus in die “uitleg” van die triadiese doopformule, spore van “trinitariese” denke aanwesig. Die eerste meer spekulatiewe pogings om die verhouding tussen Vader, Seun en Gees te verantwoord, is by Tertullianus en Origenes aan te tref, hoewel beide van hulle nie loskom van ‘n subordinasianistiese tendens nie.

Die vraag na die godheid en die personaliteit³¹⁸ van die Heilige Gees is in die belydenis van Konstantinopel (381) bevestigend beantwoord in die benoeming van die Heilige Gees as “Heer en Lewendmaker”. In die byvoeglike frase wat daarop volg (“..wat van die Vader uitgaan”) het die Konsilie dit duidelik gestel dat die Gees nie “geskape” is nie, maar in ‘n unieke oorsprongsrelasie tot die Vader staan. Met die byvoeging van die doksologiese motief (“..wat saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik moet word”) en die anti-gnostiese formule (“..wat gespreek het deur die heilige profete”) is dit duidelik dat die *homoousia* van die Gees met die Vader en die Seun bely word, al het die term ontbreek.³¹⁹ Met hierdie belydenis het die kerk die subordinasianisme van die Pneumatomachers verwerp.

3.3.3 Christus en die Gees : Twee verskillende tradisies.

³¹⁷ Pastor van Hermas, Justinus vgl.Kasper, a.w., 261.

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

³¹⁹ By die sinode van Konstantinopel in 382 is die term *homoousia* wel gebruik.

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

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

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

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

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

³²⁰ W D Jonker, Die Gees van Christus, 22.

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

³²² B Forte, Trinität als Geschichte, 133.

³²³ GJC, 265.

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

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

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

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

³²⁵ GJC, 269.

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

christologiese pneumatologie die oorheersende pneumatologiese gestalte is.³²⁷

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

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

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

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

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

³²⁸GJC, 266.

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

³³⁰ J Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 322.

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

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

3.3.4 Ortodoks en Rooms-Katoliek : twee triniteitskonsepte.

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

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

³³¹ *ibid.*

³³² J Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 93.

³³³ vgl. B Forte, a.w., 133.

³³⁴ GJC, 361.

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

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

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

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

afleiding oor die immanente triniteit, oor die Gewer self gemaak word nie.³³⁶

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

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

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

3.3.5 Die Heilige Gees : Gewer en Gawe ?

³³⁶ GJC, 271.

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

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

³³⁹ GJC, 272.

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

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

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

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

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

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

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

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

As Gewer en Gawe tegelyk, is die Heilige Gees die subjektiewe moontlikheid³⁴⁴ van die eskatologies-onherhaalbare openbaring van die liefde, openbaring dus van die godsyn van God. In die Gees kom tot openbaring dat God van ewigheid af skenkbaar (*donabile*) is. Die innerlike Wese van God as Sigself-meedelende liefde, is in die Gees tegelyk die moontlikheid en die werklikheid van die *ekstasis* van God as stromende oorvloed van liefde en genade.³⁴⁵

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

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

³⁴³ GJC, 277.

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

³⁴⁵ a.w., 278.

ons geskenk is.³⁴⁶

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

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

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

3.3.6 Die Heilige Gees : personaliteit en inhabitatio

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

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

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

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

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

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

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 geïnterpreteer.

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

Subordinasie word geassosieer met die emanasiële-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 emanasiële uit die Vader verstaan kon word, uniek, maar ondergeskik aan die Vader. Vir die verhouding tussen God en wêreld beteken emanasiële uitering ook onderskikking en oneindige afstand. Die vroeë kerkvaders (Irenaeus, Tertullianus en in gekwalifiseerde sin ook Origenes) het die emanasiële-gedagte krities geïnterpreteer en benut. Beide Ireneus en Tertullianus voer aan dat emanasiële 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 emanasiële, 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 binities 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, “geschichtlike” 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 “keninhoude”, 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 “neuzeitlike” 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” bemiddeld, 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.

⁴⁰⁵ GJC, 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 geschiedlichen 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, “offenbarungsgeschiedlich”, as perichoretiese identiteit verstaan moet word. Kortom : die perichoretiese identiteit van immanente en heilsekonomiese triniteit moet self trinitaries uitgelê word.

Die fundamentealteologiese implikasie hiervan is ingrypend en stel ons in staat om die aanvanklik gestelde vraag na die moontlikheid en denkbaarheid van ‘n christelike godsleer in “geschiedlicher” perspektief te beantwoord. ‘n Godsleer is “geschiedlich” 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 “offenbarungsgeschiedlich” noem, nie fundamentealteologies 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 “heilgeschiedliche” 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, “geschichtliche” 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 fundamenteaalteologiese 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 “geschichtlich” 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 Ereignis” 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 “Ereignis”, 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 godspraak. As klassieke filosofies-teologiese term wat eerste deur Plotinos, daarna ook deur Spinoza en Hegel gebruik is, dui dit op die onderskeidende besondere van die Absolute. By Hegel is die term “causa sui” die formule van die ontologiese godspraak. 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 godspraak. 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 begripvorming, 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 *proprietaes 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 “neuezeit” aangestip word.

Die klassieke en middeleeuse persoonsbegrip is nog ontologies gekonsipieer. Met die aanbreek van die “neuezeit” 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 Syntheseversuch 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 gedienstig 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 drei 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 intertriniteit 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 “aangewesenheid” 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 (“einzelnen”) 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.

subjektiewiteit” 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* in 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 persoonlikheid 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” ontvang 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 een-voudige “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 kreatur”, 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 voorgehou.

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.*

HOOFSTUK 5

KRITIESE BEOORDELING.

Die leidende vraag van hierdie studie, is die vraag na die moontlikheid om die Godsvraag binne die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd, “weltlich” en “geschichtlich” te bedink. Kasper se aanspraak dat sy ontwerp aan vermeldde vereistes voldoen, is in die hermeneutiese en dogmatiese analise van sy godsleer ondersoek. Die strukturele “distinctive features” van sy trinitariese ontwerp en die inhoudelik-teologiese aansprake wat daarmee korreleer, is in terme van onderlinge kongruensie bevra.

5.1 Tradisie, Interpretasie en die aard van die dogma.

Dit het duidelik geword dat Kasper van oortuiging is dat “weltliche” en “geschichtliche” spreke oor God net as trinitariese spreke moontlik is. As konkrete Monoteïsme is die triniteitsleer die antwoord op die vraag na die sin van die werklikheid, antwoord op die sinvraag wat die mens nie net het nie, maar is, en in soverre die enigste toereikende verantwoording op die radikale in-vraag-stelling van die christelike godsgeloof deur die moderne Ateïsme. Die triniteitsleer is die outentieke uitleg van die diepste intensie van die christelike boodskap aangaande God. Kasper maak daarop aanspraak dat sy trinitariese ontwerp saaklik die legitieme interpretasie en voorsetting van die gesaghebbende kerklike Rooms-Katolieke tradisie is. Die relasionele, reëel-simboliese aard van die dogma, maak so ‘n interpretatoriese proses nie ongewens nie, maar juis onontwykbaar. Dogmatistiese fiksering in die repristinasië van klassieke historiese leeruitsprake, sou juis die aard van die dogma, as “grootheid” wat bo sigself uitwys en telkens weer nuut “vergegenwärtig” moet word, geweld aandoen. Omdat die dogma waar is, vereis dit ‘n voortgaande proses van kreatiewe herinterpretasie. Juis in die triniteitsleer as “Summe des Evangeliums”, as die één geloofsgeheim in die vele geheimenisse, word oor die integriteit en identiteit van die christelike heilsverkondiging gewaak. Dit sluit die aanduiding van die huidige relevansie van dié verkondiging binne veranderde verstaansvoorwaardes nie uit nie, maar juis in.

Ten einde in die reïne te kom met die metafisiese, substansontologiese basis van die klassieke tradisie en argumentatief “tereg” te kom binne die moderne verstaanshorison met die aksent op geskiedenis, vryheid en menslike outonomie, moet die antropologiese wending van die “neuzeit” ten opsigte van die positiewe en negatiewe aspekte daarvan verreken word. Dit hou in dat daar op die basis van ‘n relasionele ontologie, in personale kategorieë verder gedink moet word.

Vir die triniteitsleer impliseer dit dat die abstrakte wesensdenke van die klassieke essensialistiese tradisie in ‘n konkreet heilsekonomies-personale aanpak geïntegreer moet word. Kasper maak daarop aanspraak om juis dít met sy voorgestelde ontwerp te lewer deur die integrasie van die essensialistiese Augustinies-Thomaniese tradisie met die personale tradisie van Richard van St Victor. Hy meen dat die konkretisering van Richard se gedagtes gelyktydig die Westerse en Griekse tradisies op hoër niveau met mekaar versoen.

Inhoudelik beteken hierdie integrasie-poging dat daar in die triniteitsleer nie langer van die *essentia divina* uitgegaan word nie, maar, soos die Griekse tradisie, van die Vader as die Oorsprong, Bron en Eenheidsgrond van die triniteit.

5.2 *De Deo uno* as leerstuk van God die Vader ?

Na Kasper se voorstel moet die klassieke traktaat *De Deo uno* as leerstuk van God die Vader ontwikkel word. Op dié wyse word daar nader beweeg aan die spraakgebruik van die Nuwe Testament waarin die woord “God” byna sonder uitsondering na God die Vader, en nie na die Drie-Persoonlike God verwys nie.⁵³⁵ Hierdie voorstel is nie onproblematies nie. Dit volg nie uit die spraakgebruik van die Nuwe Testament “dass man die Lehre von dem einen Gott “ als Lehre von Gott dem Vater ... statt als Lehre von der *Einheit* des göttlichen Wesens in der Dreiheit der Personen zu entfalten hat. Denn als Vater wird der eine Gott erkannt durch den Sohn im heiligen Geist.”⁵³⁶

In die lig van bogenoemde is Kasper se aanduiding van die Vader as absolute Persoon

⁵³⁵ Pannenberg, Systematische Theologie Bd I, 354.

⁵³⁶ *ibid.*

en só as eenheidsgrond van die triniteit, problematies.⁵³⁷ Die feit dat die monargie van die Vader in die “uitvoering” en bekendmaking daarvan deur die Seun (mede)bepaal word, maak dit noodwendig om “die Ökonomie der göttlichen Beziehungen zur Welt in die Frage nach der Einheit des göttlichen Wesens einzubeziehen.”⁵³⁸ Die gedagte van die goddelike eenheid is dus nog nie toereikend opgeklar in die aanspraak dat die monargie van die *Vader* die inhoud van die eenheid is nie. “Wenn die Monarchie des Vaters nicht unmittelbar als solche realisiert ist, sondern nur durch Vermittlung von Sohn und Geist, so muss die Einheit der Gottesherrschaft *in der Form dieser Vermittlung* ihr Wesen haben.”⁵³⁹ Dit beteken dat die Goddelike eenheid *trinitaries* gedink moet word, wat nie moontlik is as die Vaderleer onder metodiese suspensering van die christologie en pneumatologie ontwikkel word nie. Gebeur dit wel, soos in Kasper se geval, is ‘n patrosentristiese tendens die gevolg en word die ontwerp struktureel gesproke blootgestel aan die gevaar van subordinasianistiese Monargianisme.⁵⁴⁰

5.3 Natuurlike teologie en die trinitariese persoonsbegrip.

Kasper se sintese-poging tussen die essensialistiese en personale triniteitstradisies is die duidelikste waarneembaar in sy hantering van die trinitariese persoonsbegrip. In ‘n sekere sin is dit die wentelpunt van die triniteitsleer se problematiek in die verrekening van die invloede van die “neueitliche” subjektiwiteitsfilosofie en moderne personalisme. In die bespreking van Kasper se hantering van die persoonsbegrip is daarop gewys dat die essensialistiese en personale tradisies, en só ook die “neueitliche” en moderne antropologiese pendante daarvan, polêr teenoor mekaar staan. Die poging om hierdie teenstellende tradisies onder een noemer, dié van die relasionele persoonsbegrip, te

⁵³⁷ Pannenberg vra tereg : “Aber ist dabei nicht vernachlässigt, dass die Vorstellung Gottes als Vater immer schon bedingt ist durch das Verhältnis zum Sohn ?” a.w., 354 nota 254.

⁵³⁸ a.w., 355.

⁵³⁹ Pannenberg, a.w., 355. My kursivering.

⁵⁴⁰ Radlbeck, a.w., 200.

bring, het enersyds die gevolg dat ingrypende perspektiefverskille grootliks genivelleer word. Andersyds skep dit ruimte dat die term “relasionele persoon” inhoudelik vaag word en na gelang van konteks verskillende betekenisnuanses aanneem. In die gevalle waar “persoon” deur interpersonaliteit gekarakteriseer word, is ‘n personale nuanse ter sprake. Die teenpool van dié nuanse kom na vore in die tiperinge “absolute persoon” respektiewelik “absolute subjektiwiteit”, “subsistenswyse”, en “reine relationalität”, wat as essensialistiese nuanses te beskou is.

Veral Kasper se benutting van die term “absolute persoon”, laat die gedwongenheid van die sintese duidelik word. Kuhn, aan wie Kasper die term ontleen, benut die term “absolute persoon” as ‘n filosofiese term en beperk die bruikbaarheid daarvan uitdruklik deur dit net in dialektiese aangewesenheid op ‘n teologiese godsbegrip aan te wend. Kasper verruim die begrip deur naas ontiese eenmaligheid en selfstand ook op relasionaliteit as wesenstrek van personaliteit te wys. Relasionaliteit is egter nie ‘n implikaat van die term “absolute persoon” nie, trouens terminologies is “absolute persoon”, absolute relasionaliteit dus, ‘n *contradictio in adiecto*.⁵⁴¹ Die dimensie van die relasionele is ‘n byvoeging vanuit ‘n personale persoonsbegrip. Kasper gaan verder deur die term (“absolute persoon”) teologies te vul - nie as verwysing na die een wese van God nie, maar as verwysing na die Vader. Op grond van die relasionaliteit wat hy uitgewys het, vul hy nou die term nie net “algemeen” teologies nie, maar trinitaries. Kragtens die “neuzeitliche” wesensbepaling van God as Absolute Persoon, wat as Volkome vryheid in die liefde verstaan moet word, is dit onmoontlik om God as die groot Eensame te verstaan. Wat by Kuhn dialekties teenoor mekaar staan, word by Kasper ‘n geruislose oorgang van filosofiese na teologiese betekenisvulling.

Teen die agtergrond van die antropologiese wending en kragtens die ontologies-gefundeerde kenprinsipe van die analogia entis, is die “dasein” van die Absolute persoon “afleibaar” uit die fundamenteel-antropologiese gegewe van intensionele oneindigheid. Die Natuurlike teologie bepaal dus die transendentale voorwaardes vir die gebruik van die term “Absolute persoon.” Omgekeerd figureer die term as demonstrasie van die

⁵⁴¹ a.w., 198.

moontlikheid en noodsaaklikheid van die natuurlike teologie.⁵⁴² Hierdie argument berus egter op ‘n sirkelredenasie wat nie alleenstaande enige gewig dra nie.

Die dimensie van die relasionele, wat as implikaat van die moderne personalistiese tradisie teruggekoppel word aan ‘n essensialistiese perspektief om vervolgens kragtens die “Logik der Liebe” trinitaries gevul te word, verteenwoordig ‘n denkbeweging vanuit die *werklikheid* van die Goddelike Selfmededeling (wat nie anders as openbaringsmatig te ken is nie) na die *moontlikheid* van die Selfmededeling as sou die moontlikheid natuurlik-teologies kenbaar wees. Kasper ontken eksplisiet dat die Natuurlike teologie tot ‘n trinitariese godsbegrip kan lei. Hy “laai” egter die natuurlik-teologiese argument struktureel met formele opmerkings wat van nêrens anders as die Openbaring kan kom nie sodat die “antwoord” van die triniteisleer perfek korreleer op die vraag van die Natuurlike teologie. Kasper formuleer dus die vraag vanuit die antwoord.⁵⁴³ Kasper se voorgestelde sintese is nie struktureel haalbaar nie, wat wel gebeur is dat reste van die essensialistiese tradisie verplaas word na die Patrologie.

5.4 Trinitariese eenheid en patrosentrisme.

In verband met die vraag na die trinitariese eenheid, wys Radlbeck daarop dat Kasper nie eensydig van óf die eenheid óf die drieheid nie, maar van ‘n alternatief (*communio*) uitgaan. Dit is nie waar nie. Kasper gaan van beide die eenheid en die drieheid uit.

Dit is bekend dat die essensialistiese tradisie van die eenheid uitgaan en die drieheid moet verantwoord, terwyl die omgekeerde vir die relasioneel-personale tradisie geld.

Die bedenklike van Kasper se hantering is dat hy van die eenheid uitgaan as hy die eenheid moet verantwoord. Dieselfde geld vir die vraag na die drieheid in die eenheid. In die geval van die eenheidsvraag gaan hy uit van die natuurlik-teologiese eenheidsproblematiek deur aan te voer dat eenheid-in-veelheid die transendentale

⁵⁴² Kasper praat van die legitieme “Anliegen” van die traktaat *De Deo uno*. a.w., 381.

⁵⁴³ Die “antwoord” is inhoudelik indrukwekkend en appèlerend. Die punt is net dat die orde omgekeer is. God kom nie eers ter sprake as “antwoord” op die vraag van die mens nie, maar is eerste die Spreekende in Sy (aansprekende) Woord. “Gott denken kann nicht heissen, dass die menschliche Vernunft ihm ..vorschreiben könnte, wie er sich ihr zu zeigen hat.” Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 211.

voorwaarde vir sin, orde, identiteit en integriteit is. Hierdie eenheid is in God as Absolute Persoon, spesifiek in God die Vader, gegee. In die vraag na die drieheid-in-eenheid, kritiseer hy die monosubjektiewe triniteitsbenadering van die essensialistiese tradisie soos dit in die ontwerpe van Barth en Rahner neerslag gevind het, en weerspreek die modalistiese geneigdheid van bogenoemde tradisie deur van drie subjekte te praat : “Wir haben es in der Trinität mit drei Subjekten zu tun, die sich gegenseitig bewusst sind kraft eines und desselben Bewusstseins, das von den drei Subjekten in jeweils unterschiedlicher Weise ‘besessen’ wird.”⁵⁴⁴ Kasper gaan dus uit van die eenheid soos die Westerse tradisie, egter nie van die een wese nie, maar van die Vader as eenheidsgrond van die triniteit. Die Westerse beskouing van die Gees as *vinculum caritatis* raak daarmee op die agtergrond.

In die gedeeltes waarin Kasper die noodsaak van ‘n heilsekonomiese aanpak aksentueer, gaan hy egter uit van die drieheid, van die openbaring van die Vader, deur die Seun in die Gees. As suiwer openbaringsaangeleentheid staan die uitgangspunt vanuit die drieheid teenoor die eenheidsuitgangspunt wat “vernunftig” en openbaringsmatig te benader is. Die naaste wat Kasper aan ‘n “alternatief” tussen eenheid en drieheid as uitgangspunt kom, is om soos die Griekse tradisie van die drieheid uit te gaan, maar die intertrinitariese *processiones* soos die Latynse teologie in terme van die “innere Logik” van die liefde te bedink.

5.5 Trinitariese relasies : oorsprongsverhoudinge en passiewe pneumatologie.

Vra ‘n mens hiernaas wat Kasper met die klassieke Westerse tradisie in gemeen het, val dit op dat die intertrinitariese relasies uitsluitlik in terme van oorsprongsverhoudinge verstaan word. Dit het ‘n kettingreaksie tot gevolg. Eerstens verskraal dit die eenheidsopvatting tot oorsprongseenheid met die gevolg dat Kasper se ontwerp onvermydelik ‘n patrosentristiese aksent vertoon. Selfs die begrip “*communio*-eenheid” kan binne die raamwerk van hierdie oorsprongsdenke, wat ‘n essensialistiese

⁵⁴⁴ a.w., 352. Word hierdie sitaat met die opmerking van Kasper dat die Vader die een wese van die Godheid op die wyse “besit” dat Hy dit verder aan die Seun skenk, vergelyk, is dit duidelik nog ‘n voorbeeld van die spanning tussen ‘n essensialistiese en relasioneel-personale aanpak, wat beide by Kasper aangetref word.

dieptestruktuur vertoon, nie reg laat geskied aan die trinitariese interpersonaliteit nie. Hierdie toedrag word duidelik uit die passiewe pneumatologie wat die struktureel-noodwendige gevolg van Kasper se ontwerp is. In die tipering van die Gees as “reine Empfangen”, in die beskrywing van die Goddelike gemeenskap as die liefdesgemeenskap tussen die Vader en die Seun, waarby die Gees (net) indirek en implisiet ter sprake is en as “derde ingeneem word”, is daar onteenseglik van pneumatologiese onderwaardering sprake. Dit staan in skrilte kontras met Kasper se meer “analitiese” opmerkings oor die pneumatologie waarin die personaliteit en relatiewe selfstandigheid van die Gees op grond van die vryheid van die Gees benadruk word.⁵⁴⁵ As kritiese aanvulling by die tradisie wat die Gees as *Gawe* verstaan, beklemtoon Kasper die rol van die Gees as *Gewer*. Uitdruklik word vermeld dat die vryheid en personaliteit van die Gees ingrypende konsekwensies het : “Diese Freiheit des Geistes schliesst aus, dass der Geist nur ein unpersönliches Prinzip, ein Medium oder eine Dimension ist; die Freiheit des Geistes setzt vielmehr die relative Eigenständigkeit des Geistes voraus. Die explizierte Erkenntnis der personale Eigenständigkeit des Geistes ist deshalb alles andere als eine spekulativer Luxus; es geht dabei um die Wirklichkeit des christlichen Heils ...”⁵⁴⁶ ‘n Teologie van die Heilige Gees as *Gewer* en *Gawe* tegelyk, dit is, ‘n teologie waarin die Gees as *Selfgawe* verstaan word, “ist der letzte Grund, sozusagen die transzendental-theologische Bedingung der Möglichkeit der Wirklichkeit und Verwirklichung des Heils..”⁵⁴⁷ Hierdie insigte word egter nie in die sistematiese ontwerp gereflekteer nie.

5.6 Ascensus-christologie en passiewe pneumatologie.

Daar is reeds gewys op die een-dimensionele eenheidsopvatting wat bogenoemde tot gevolg het. ‘n Ander belangrike gevolg is dat hierdie ontwerp geen ruimte laat vir ‘n ascensus-christologie, wat in die Nuwe Testament net so ‘n belangrike rol as ‘n

⁵⁴⁵ a.w., 259ev.

⁵⁴⁶ a.w., 260.

⁵⁴⁷ a.w., 279.

descensus-christologie speel⁵⁴⁸ en juis in ‘n heilsekonomiese aanpak nie buite rekening gelaat behoort te word nie.

H U von Balthasar vat hierdie bovermelde temas, trinitaries eenheid, die personaliteit van die Heilige Gees en die moontlikheid van ‘n “Geistchristologie” op ‘n wyse saam wat die innerlike verweefdheid van die temas blootlê en die kernproblematiek van die saak onder bespreking uitnemend toelig. “Freilich reflektiert das NT nicht thematisch auf die (innertrinitarische) Personhaftigkeit des Geistes, aber setzt ihn als göttlich ab von der Person des Vaters wie des Sohnes, die ihn beide nach den Abschiedsreden “senden” können (Joh 14,26; 15,26). Eine personlose Kraft kann nicht “gesendet” werden. Der Menschwerdungsvorgang ist somit trinitarisch: der Geist trägt den “Samen Gottes” (1Joh3,9), des Vaters, den Sohn, in der Schoss der Jungfrau; der Sohn lässt sich im “apriorischen” Gehorsam tragen und beginnt damit seine Sendung. Er ist kein ins Dasein “Geworfener” wie wir; sein Dasein selbst ist schon Gehorsam. Es ist deutlich, dass an diesem zunächst schmalen biblischen Ansatzpunkt bereits weitgehendste Folgen für die Christologie und damit für die Dogmatik im ganzen absehbar werden. Gilt diese personale Tätigkeit des Heiligen Geistes im Ereignis der Menschwerdung des Sohnes, dann wird sein gesamtes Menschsein davon geprägt bleiben.”⁵⁴⁹ Von Balthasar verwys vervolgens na die doop van Jesus waar die sigbare neerdaling van die Gees op Jesus as ‘n ingaan in Hom (*eis auton* : Mk 1:10) sowel as ‘n swewe oor Hom (*ep’ auton* : Mt 3:16; Lk 3:22 en duidelik in Joh 1:32 - *to pneuma katabainon ...kai emeinen ep’ auton*) geteken word. “Dieses In-über bleibt zunächst als ein undurchschaubare Rätselbild stehen, das aber nach einer tieferen Überlegung drängt, welche nunmehr in den echt theologischen Ansätzen zu einer Geistchristologie entfaltet werden kann, was nur im Rahmen einer ökonomischen Trinitätslehre möglich ist. Dabei ist der Charakter der Unobjektivierbarkeit des Geistes immer im Auge zu behalten; er, der nicht nur die Frucht, sondern der immer neue Quell der Liebe zwischen Vater und Sohn ist, wird seine höchste Offenbarung oder Personalisierung immer dort gewinnen, wo er diese

⁵⁴⁸ JdC, 44.

⁵⁴⁹ Hans Urs von Balthasar, Theologik III. Der Geist der Wahrheit, Johannes Verlag, Basel, 1987, 44.

unaussprechliche Einheit am tiefsten zur Erscheinung zu bringen vermag.”⁵⁵⁰ Ascensus-christologie⁵⁵¹ en die vraag na die “geschichtlich”- gedagte trinitariese eenheid is dus onlosmaaklik in mekaar verweef.

Net as God se “unverfügbarkeit”, Sy vryheid en soewereiniteit met Sy selfskenkende liefde saamgedink word, kan die Gees as die Persoon-geworde Band van vryheid-in-die-liefde tussen Vader en Seun, as “medium” waardeur die Vader die Seun uit vryheid en uit liefde alleen stuur, verstaan word.⁵⁵² As hierdie “medium” is die Gees “nicht nur die der hypostatischen Union folgende Einigung der Menschheit Christi, “sondern umgekehrt auch deren Voraussetzung”, “das schöpferische Prinzip, das den Menschen Jesus in der Weise heiligt, dass er ihn befähigt, durch seinen freien Gehorsam und seine Hingabe die menschengewordene Antwort auf Gottes Selbstmitteilung zu sein.”⁵⁵³ Hierdie antwoord wat in die dood van Jesus voleindig word, beteken dat die Gees na die afsluiting van die “eindige” sending van die Seun by wyse van spreke “losgelaat” word. “Er wird von seiner partikulären geschichtlichen Gestalt entbunden, weshalb Tod und Auferstehung Jesu zugleich das Kommen des Geistes vermitteln.”⁵⁵⁴ So word Jesus Christus, wat in en deur die werk van die Gees in Sy Persoon die Middelaar tussen God en die mense is, tot universele “Vermittler” van die heil. Von Balthasar presiseer die voorafgaande deur te sê: “ .. nur eine Geistchristologie vermag die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit Jesu mit der Universalität seines Anspruchs und seiner Herrschaft zu verbinden.”⁵⁵⁵

In die lig van bogenoemde is dit duidelik dat ‘n Geist-christologie en ‘n passiewe pneumatologie onverenigbaar is. ‘n Trinitariese ontwerp wat nie die personaliteit en

⁵⁵⁰ *ibid.*

⁵⁵¹ Von Balthasar merk op dat juis Kasper op die belang van ‘n “Geistchristologie” gewys het. “Am energischsten hat Walter Kasper im Schlussteil seines “Jesus der Christus” für eine Geistchristologie plädiert ..” a.w., 52. Hierdie aksent word egter nie in die struktuur van Kasper se trinitariese ontwerp gereflekteer nie.

⁵⁵² vgl. JdC, 299ev.

⁵⁵³ Von Balthasar, a.w., 52.

⁵⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵⁵ a.w., 53.

persoonskonkretiserende werk van die Gees kan akkomodeer nie, is ontoereikend. Die vraag is hoe hierdie belangrike insig van die personaliteit van die Gees binne die gelding van universaliteit en konkreetheid struktureel in 'n trinitariese ontwerp geakkomodeer kan word. Kan die subjektiwiteit (as intersubjektiwiteit) van die Gees, wat heilsekonomies oorvloedig betuig word, ook in immanent-trinitariese sin tot gelding kom sodat daar tegelyk daarmee lig gewerp word op die eenheid van die immanente en heilsekonomiese triniteit ?

Kan die opmerkings dat die Gees tegelyk die “innerste Wesen” én die ekstasis van God is, dat die Gees tegelyk die geheimenisvolle dieptes van God ondersoek én die *doksa* van die Vader op die aangesig van Christus laat lig, om dieselfde doksa in 'n daad van herskepping in die harte van die gelowiges te laat skyn (2Kor 4), struktureel in 'n trinitariese ontwerp verreken word ?

Radlbeck is van mening dat Kasper se sintese-poging tussen die essensialistiese en personale tradisies eintlik onnodig is en dat meer konsekwente aansluiting by die model van Richard van St Victor, Kasper se ontwerp in baie groter mate “einwandsfrei” sou maak.⁵⁵⁶ Hierdie mening van Radlbeck is nie ongekwalifiseerd met haar te deel nie. Kasper sal, in aansluiting by Richard, verder as hy moet gaan om reg te laat geskied aan die personaliteit van die Gees en die daarmee samehangende eenheidsvraag. Ten spyte van Richard se opvatting van eenheid as *communio* en die daarmee gepaardgaande relasionele persoonsverstaan, laat sy *condilectus* -leer nie reg geskied aan die personaliteit van die Gees nie.

5.7 Condilectus-leer en passiewe pneumatologie: Kasper en Richard.

Ganoczy het op die strukturele inkonsekwensies van Richard van St Victor se triniteitsontwerp gewys en sonder in die verband drie fokuspeunte van kritiek uit : die wyse waarop Richard die *communio*-begrip in terme van oorsprongsverhoudinge konkretiseer, die liefdeswyse van die Gees, en die “beperking” van die Gees tot “gawe”. Ten opsigte van die eerste fokuspeunt skryf Ganoczy : “ .. fragwürdig scheint mir im Blick auf eine communionale Trinitätslehre die Spekulation Richards, nach der die

⁵⁵⁶ vgl. Radlbeck, a.w., 203.

göttliche Liebeskausalität mit der Hervorbringung des Heiligen Geistes gleichsam abgeschlossen wird. So erhält die dritte Person die ziemlich negativ klingende Bestimmung, aus ihr gehe keine göttliche Person mehr hervor. Als ob sich die Potenz der *caritas* auf die Produktion des geeigneten Liebesgegenstandes reduzieren liesse. Gewiss denkt der Viktoriner nur an die innertrinitarische Kommunikation der Gottheit, der göttlichen Substanz, insofern diese nicht unendlich viele Gottpersonen entstehen lassen kann und in der dritten Person ihre Vollendung findet. Doch entspricht m.E. dem biblischen Befund kaum, dass der Heilige Geist mit einem solchen Nachdruck als Nicht-Erzeuger und Nicht-Weitergeber qualifiziert wird: “Gemeinsam ist dem Vater und dem Sohn”, die ganze Fülle “zu besitzen und zu verschenken. Eigentümlich aber ist dem Geist, sie zu besitzen aber sie nicht zu verschenken. [...] Keine Person [...] empfängt vom Heiligen Geist die Fülle der Gottheit.”⁵⁵⁷ Hierdie tese is net oortuigend teen die agtergrond van ‘n liniêre, “eenrigting”-denkskema. As die Nuwe Testamentiese “reziproziteitsprinsip” as uitgangspunt geneem word waarvolgens die Gees die “dieptes” van God verken (1 Kor 2:10) en “inwerk” op die mensgeworde Seun, word ‘n aktiewe “sich-zurückkopeln” van die derde Persoon aan beide ander denkbaar; ‘n verhouding wat deurgaans in ooreenstemming is met die goddelike volheid as *caritas*.

Dit bring ons by die tweede fokuspunt van Ganoczy se kritiek op Richard. Die vraag van Richard oor die wyse waarop die Heilige Gees beide die ander trinitariese persone liefhet, kom as ‘n verrassing, daar die Gees oorwegend as “*condilectus*” beskryf word, “also als jener der die Liebe der beiden anderen passiv erfährt ..”⁵⁵⁸ In Richard van St Victor se boek *De Trinitate* (Boek V, 16) word die Gees egter onverwags as aktief-liefhebbende geteken. Onmiddelik word die wyse waarop die Gees liefhet egter gepresiseer: “Es ist keine “ungeschuldete”, sondern “geschuldete” Liebe, kein “*amor gratuitus*”, sondern “*amor debitus*.”⁵⁵⁹ Liefde is onverskuldigde liefde wanneer iemand hom spontaan wend tot iemand anders van wie hy niks ontvang het nie.⁵⁶⁰ Dit word

⁵⁵⁷ Alexandre Ganoczy, *Der dreieinige Schöpfer*, 72.

⁵⁵⁸ a.w., 73.

⁵⁵⁹ *ibid.*

⁵⁶⁰ *ibid.*

egter verskuldigde liefde, as in antwoord op die onverskuldigde liefde, niks anders as liefde teruggee kan word nie. Binne trinitariese verband beteken dit dat die Vader alleen die Een is wat Sy Godsyn aan geen eksterne gawe te danke het nie. Hy het ontologies niks ontvang nie, en kan gevolglik teenoor niemand ‘n skuldenaar wees nie. Daarteenoor is die Seun die Ontvangende en Skenkende en die Gees die alleenlik-Ontvangende. Omdat die Seun Sy godheid van die Vader ontvang, is Hy teenoor die Vader dankend-antwoordend liefde verskuldig. In soverre as wat Hy saam met die Vader die Gees se *processio* wil, het die Seun vir die Gees onverskuldigde liefde. Die Seun is so die Subjek van die “gemischten amor”. “Schliesslich tritt der Geist als der grosse Schuldner auf den Plan, da er das Gottsein zugleich vom Vater und vom Sohn erhält.”⁵⁶¹ Teen hierdie agtergrond is dit in te sien dat die Gees as “donum Dei” beskryf word. Dat Hy ook die oneindig-aktiewe Gewer, Bewerker en Verdeler van alle genadegawes is soos 1 Kor 12:12 dit stel, en Homself gee as God, word nie deur Richard gesê nie.⁵⁶²

Ganoczy bied samevattend ‘n waarskynlike rede vir die aard van Richard se ontwerp. Ten spyte van sy klem op interpersonaliteit, is sy passiewe pneumatologie toe te skryf aan die streng “ursprungscentriertheit” van sy trinitariese ontwerp.⁵⁶³

Dit is sonder meer duidelik dat daar opvallende ooreenkomste is tussen die ontwerpe van Kasper en Richard. In die lig van Kasper se uitgesproke aansluiting by Richard en sy intensie om die gedagtes van Richard te konkretiseer, is dit nie onverwags nie.

In hierdie verband is dit belangrik om daarop te wys dat Kasper in sy aksent op “oorsprongseenheid”, nie bo die beperkinge van Richard se ontwerp uitkom nie.

Die voorstel van Radlbeck wat daarop neerkom dat die terugkoppeling aan die essensialistiese tradisie vermy moet word, is opsigself genome verdienstelik, maar sal die Kasperse ontwerp nie oor die impasse van eendimensionele eenheidsdenke en ‘n

⁵⁶¹ *ibid.*

⁵⁶² vgl. a.w., 74. Dieselfde kan nie van Kasper gesê word nie. Ons het daarop gewys dat hy in die “analitiese” gedeeltes wel veel klem op die vryheid en personaliteit, op die Gees as Gewer en Selfgawe lê. Hierdie insigte word egter nie in sy sistematiese ontwerp verreken nie.

⁵⁶³ a.w., 73.

onderontwikkelde pneumatologie help nie.

Die vraag is of Kasper se ontwerp in die lig van die genoemde probleme “verbeter” kan word.

5.8 Inversie van die condilectus-leer en die personaliteit van die Gees.

‘n Uiters verdienstelike voorstel wat oorweging behoort te geniet is dié van Jürgen Werbick, wat in aansluiting by Richard ook oor die impasse van sy ontwerp, en by implikasie oor dié van Kasper s’n kan lei.

Werbick merk op dat ‘n relasionele persoonsbegrip wesenlik beteken om in andere by sigself te wees. In verband met die personaliteit van die Heilige Gees, beteken dit dat Sy by-Sigself-syn as in-die-Ander-by-Sigself-syn “uitgelê” moet word : “Er ist so er selbst (bei sich selbst), dass er ganz und gar in den anderen (in Vater und Sohn) ist und durch dieses Insein Vater und Sohn jeweils im anderen bei sich selbst sein lässt. Er ist in sich selbst das Füreinandersein des Vaters und des Sohne, ihr Füreinandersein jedoch nach Art der sich selbst mitteilenden Liebe.”⁵⁶⁴ Werbick verstaan bogenoemde beskrywing as ‘n “herlesing” van Richard se condilectus-leer, maar nou vanuit die perspektief van “resiprositeit” om die term van Ganoczy te gebruik. Hy verduidelik soos volg : “ Mit dieser Überlegung wird die meist übersehene Kehrseite der Bestimmung des Heiligen Geistes als Condilectus (Mitgeliebter) bei Richard von St Viktor und in der an ihn anschliessenden Tradition sichtbar: Wie die Liebesgemeinschaft des Vaters und des Sohnes nur im Sich-selbst-Überschreiten sie selbst ist, also in der Selbstmitteilung an den Condilectus, so ist dieser Condilectus er selbst, indem er das Füreinandersein von Vater und Sohn gleichsam “herausfordert”, und dies im doppelten Wortsinn der Metapher : Der Condilectus hat sein Selbstsein darin, dass der Vater und der Sohn *in ihm* liebend aufeinander bezogen sind (der Heilige Geist als Band der göttliche Liebe, als Vinculum amoris) und zugleich in ihm das sind, was sie als Gott *wesentlich* sind : die überströmende, sich selbst mitteilende Güte. Gott ist die ewige Wirklichkeit liebender Selbstmitteilung : die Beziehungswirklichkeit, in der jede der drei Personen sie selbst ist, da sie die anderen sie selbst sein lässt, und in der Gott *Gott* ist,

⁵⁶⁴ Jürgen Werbick, a.w., 564.

da dieses Füreinandersein zugleich die sich selbst ausspendende Liebe sein kann. Der Hervorgang des Heiligen Geistes ist das ewige Füreinanderwerden der in Liebe einander sich Schenkenden als das Für-andere-und-auf-andere-hin-werden-Können (das Für-andere-Geschenk-werden-Können) ihrer Liebe, der Liebe deren ewige Realität die drei göttlichen Personen sind. So ist mit dieser theologische Beschreibung des Hervorgangs des Heiligen Geistes zugleich die Perspektive vorgezeichnet, in der von den heilsgeschichtlichen Sendungen die Rede sein kann.”⁵⁶⁵

Die “omkering” van die condilectus-leer bied so ‘n alternatiewe perspektief op die personaliteit van die Heilige Gees en daarmee saam die moontlikheid om nie net heilsekonomies oor die aktiwiteit van die Gees te praat nie, maar die handeling van die Gees immanent-trinitaries as *persoonskonkretisering* van die Ander te verstaan.

Ons is van oordeel dat die strukturele “tekortkominge” van Kasper se ontwerp vermybaar is as die bovermelde insigte van Werbick, Ganoczy en von Balthasar verreken word. In aansluiting by hulle insigte rondom die personaliteit van die Heilige Gees, stel ons ‘n trinitariese pneumatologie voor waarin die personaliteit van die Gees in terme van intertrinitariese *persoonskonkretisering* en heilsekonomiese *persoonstigting* verwoordbaar is.

5.9 Trinitariese pneumatologie: personaliteit van die Gees en trinitariese eenheid.

Die problematiek van die personaliteit van die Heilige Gees is nie ‘n geïsoleerde pneumatologiese vraag nie, maar verteenwoordig die “neuralgiese punt” van die triniteitsleer met name in die vraag na die verhouding van triniteitsteologie, christologie en pneumatologie en die “bewährung” daarvan in ‘n konkrete ontwerp.⁵⁶⁶ Die nadenke in dié verband sal gekenmerk moet word deur ‘n trinitariese denkwysie waarin twee denkbewegings gelykoorspronklik figureer: “enerzijds de beweging van het op-elkaar-

⁵⁶⁵ *ibid.*

⁵⁶⁶ Bernd Jochen Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians “Adversus Praxean”*, Innsbrucker theologischer Studien Bd 17, Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1986, 329.

betrekken van de verskillende teologiese gezichtspunten. Maar anderzijds...de beweging van het uit-elkaar-houden van deze gezichtspunten. De Vader, de Zoon en de Heilige Geest zijn in Deo uno et trino op elkaar betrokken; zij zijn permanent vanuit elkaar. Hierbij is het reeds belangrik om te wijzen op die wederkerigheid van dit op-elkaar-betrokken zijn.”⁵⁶⁷

In die voorafgaande ondersoek het ons die term “konfiguratiewe integrasie” benut as aanduiding van hierdie twee denkbewegings. In die afdeling oor die christologie (hoofstuk 3.2) het ons daarop gewys dat dit in oorspronklike sin die werk van die Gees is. Die Gees onderskei fundamenteel deur op die intiemste wyse te integreer.⁵⁶⁸

Hierin word ‘n “spreiding” in die werk van die Gees duidelik : Hy konkretiseer én universaliseer, woon in ons, maar staan ook “teenoor” ons. Uit die opmerking dat die Gees “Gewer” en “Gawe” is, word dit duidelik dat bogenoemde pneumatologiese differensiering nie beperk is tot die *werk* van die Gees nie, maar ook *personale* implikasie het.⁵⁶⁹ Die integrasie van persoon en werk tot Persoon-as-gebeure, wat in christologiese opsig beklemtoon is, is ook ter sprake in die pneumatologie.

In die beskrywing van ‘n trinitariese pneuma-persoonsbeskouing in heilshistoriese perspektief, sal daar uitgegaan moet word van die “Selfgawe” van die Gees, nie as *begrip* nie, maar as sig-realiserende werklikheid.⁵⁷⁰ In die teenwoordigheid van die

⁵⁶⁷ A A van Ruler, De noodzakelijkheid van een trinitarische theologie, in: Idem., Verwachting en voltooiing, Callenbach, Nijkerk, 1978, 9.

⁵⁶⁸“Am konkretesten wird der *Unterschied* von Gott und Welt durch das Ereignis des *Zusammenseins* von Gott und Welt bestimmt, in dem sich Gott selbst als Liebe offenbart hat. Je intensiver das Zusammensein, desto notwendiger und desto konkreter die Differenz ! E Jüngel, Thesen zum Verhältniss von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, ZThK 96(1999), 418.

⁵⁶⁹“Für die Entstehung des pneumatologischen Bekenntnisses war es .. von grosser Bedeutung, dass der Geist nicht nur als Kraft Gottes und Christi *im* Menschen wirkt, sondern dass er zugleich dem Menschen tröstend, gebietend und warnend *gegenübertritt*. So begegnet er dem Menschen in seinem Innern als personales Gegenüber, wie Gott dem Menschen von aussen in Jesus Christus begegnet.” Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik: Grundzüge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, 722.

⁵⁷⁰In die lig van Kasper se oortuigende appèl ten gunste van ‘n heilshistories-gefundeerde triniteitsleer en sy aansluiting in dié verband by die Ortodokse tradisie, is die vraag of hierdie posisiekeuse nie ‘n pneumatologiese vertrekpunt vir die triniteitsleer

Gewer, en dus vanuit die *koinonia* van God en mens, is hierdie onderneming net as homologie en doksologie moontlik, as menslike partisipering aan die *koinonia* in die gestalte van die teologie.⁵⁷¹

Hierdie *koinonia* as konfiguratief-integrerende gebeure, word tegelyk as individuerende en gemeenskapstigende gebeure voltrek. “Jeder einzelne von uns ist ... derjenige, der er ist, weil er durch Gottes Nähe gerade bei ihm Adressat dieser individuierenden Liebe des Vaters ist; und keiner kann sich dessen bewusst werden, ohne damit auch zu erkennen, dass ihn genau diese Liebe mit allen anderen verbindet, die ebenfalls durch sie als Adressaten der Vaterliebe Gottes individuiert und ausgezeichnet sind : Die tiefste Gemeinsamkeit zwischen uns ist nicht das, was wir an abstrahierbaren Allgemeinmomenten gemeinsam in je besonderer Weise besitzen, sondern genau umgekehrt das, was uns als Individuen am intimsten voneinander unterscheidet: die Liebe Gottes gerade zu mir.”⁵⁷² Hierdie individuasie kan saam met Ebeling as personaliserende ingreep in die persoonsyn van die mens,⁵⁷³ as *persoonstigting* getipeer word.

“noodwendig” maak soos dit by Basilius die geval is nie. Vgl. A Ganozcy, Der dreieinige Schöpfer, 27. “ Basilius (sucht) seine Trinitätslehre von der “dritten Person” her zu erhellen. Nicht deduktiv, wie seine Gegner. Er geht nicht vom abstrakten Wesen Gottes aus, das gleichsam als die eine Ursubstanz gedacht wird; vielmehr setzt er induktiv an mit einer Interpretation der konkreten, personal-gemeinschaftlichen Erfahrung der göttlichen “Energien”. Und was er anpeilt, ist wiederum nicht die einsame Gottes-ousía über alle Welt, sondern die neutestamentlich angedeutete “Gemeinschaft (koinonía)” des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, welcher die Welt ihre Existenz und Grundstruktur verdankt.”

⁵⁷¹ “... Die primäre Gabe des heiligen Geistes, dasjenige, woran er in erster Linie partizipieren lässt, ist nicht diese oder jene von ihm zu unterscheidende Gabe, sondern der heilige Geist selbst und damit die Gegenwart Gottes beim Menschen. Die primäre Gabe des heiligen Geistes ist also die Gegenwart des Gebers aller Gaben, die Partizipation an Gott selbst.” Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. III, 118.

⁵⁷² Ingolf U Dalferth, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, J C B Mohr, Tübingen, 1992, 12.

⁵⁷³ “Der heilige Geist richtet sich auf das Personsein des Menschen”Es geht nicht um einen entpersonalisierenden, sondern um einen personalisierenden Eingriff in das Personsein.” Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. III, 114.

As ingreep wat die mens “tref” in sy grondsituasie, in sy gewete as kern van aangesprokenheid en oordeelsvorming, bring die Gees kreatief tot stand wat sonder Hom ondenkbaar is : bevryding tot persoonsyn.⁵⁷⁴ Die bewussyn van persoonsyn binne die konteks van die gemeenskap van die heiliges, is dus net moontlik kragtens die konstituering van persoonsyn binne die konteks van die gemeenskap van die Heilige Gees.⁵⁷⁵

In die stigting van gemeenskap as heilsekonomiese aktiwiteit van die Gees, herskep Hy, die *pneuma huiiothesias*, mense tot kinders van die Vader (Rom 8:15) deur as die Gees van die Seun, *in* hulle God se Vaderskap te betuig (Gal 4:6). In die teenwoordigstelling van Christus en deur die inlywing in Hom, in Sy dood en opstanding, *konkretiseer* die Gees die persoon van Christus deur hom as “Here” belybaar te maak (1Kor 12:3) en *konkretiseer* daarmee saam die persoon van die Vader deur Hom as “Abba” aanspreekbaar te maak (Rom 8, Gal 4). In die lig van die voorafgaande moet ons sê dat teo-logiese en christologiese persoonskonkretisering die transendentiaal-teologiese voorwaarde vir antropologiese persoonstigting is. Die geheim van die personaliteit van die Gees hang só ten nouste saam met die “ontmoetbaarheid” van die Vader, die vleeswording van die Seun en die *persoonwording* van die mens.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴“In diese Grundsituation (d.i. in die gewete van die mens -AK) greift der heilige Geist ein durch Urteilen und Richten, Freisprechen und Trösten und dies alles mit gewissmachender Letztgültigkeit. Dabei ist das Personsein nicht als etwas vorausgesetzt, was seinen Stand und sein Leben in sich selbst hat und zu dem nur noch etwas hinzukommt. Vielmehr müssen ihm allererst Grund und Halt und damit wahres Leben verliehen werden. Das ist ein schöpferischer Eingriff in das Personsein, der zum Personsein befreit.” a.w., 116.

⁵⁷⁵Dem heiligen Geist gebührt ... personale Epitheta, weil er seinem Ursprung nach personhaft ist. Er ist der Geist Gottes, dessen Gegenübersein als Gewährung des Zusammenseins mit dem Menschen geglaubt wird und dessen Personsein darum sich das Personsein des Menschen verdankt. “ Ibid.

⁵⁷⁶ Vanuit Ortodokse geleedere word hierdie perspektief ook beklemtoon : “Die Theologie fragt ...nicht nach dem Person**begriff** (also nach ihrer Natur und Ontologie), sondern weist auf den in Christus durch den Geist neuen Menschen hin, der dazu berufen ist, die Fülle des trinitarischen Lebens ..in seiner Geschichte und in seiner Welt zu manifestieren und zu aktivieren. Die Theologie besinnt sich also nicht auf die menschliche Person, sondern sie erkennt und bekennt die Person als charismatisch-geschichtliches Ereignis; sie will keine *Anthropologie* herausarbeiten, sondern die Konditionen einer wahren *Anthropo-gonie* klarstellen. “ Johannes Panagopoulos, *Ontologie oder Theologie der*

Hierdie heilsekonomiese persoonskonkretisering *is* gemeenskapstigting, daarin dat die Gees in Sy Selfgawe die eienskappe van God meedeel : in die Gees is God skenkbaar en skenkend.⁵⁷⁷

In die Gees word die eienskappe van God as die oorfloed van Sy “wesenstrekke” gekonkretiseer deurdat mense daaraan deel kry : as die Ewige is God in en deur die Gees die Verewigende, as die Vrye is God in en deur die Gees die Bevrydende, as die Bron van alle waarheid en trou is God in en deur die Gees die Waarmakende, as die Bron van geregtigheid, is God in en deur die Gees die Regverdigende God. Al die wesenskenmerke van God word in die Gees enersyds onderling onderskei, andersyds geïntegreer as konkrete uitleg van die onmeetlike oorfloed van die liefde wat in alle volheid in Christus, God se Mensgeworde liefde beliggaam is (Kol 2:9).⁵⁷⁸

Die bovermelde (teo-logiese) persoonskonkretisering was in ekonomies-trinitariese perspektief ter sprake. Die vraag is nou of daar in immanent-trinitariese verband ook van persoonskonkretisering sprake kan wees. Voordat die vraag aan die orde kom, is dit noodsaaklik om enkele begrippe by wyse van ‘n paar opmerkings te verhelder.

In die onderskeiding tussen immanente en ekonomiese triniteit, handel dit uiteraard om die *dieselfde* triniteit. Dit is die sin van die sogenaamde Rahner-tese dat die immanente triniteit die ekonomiese triniteit *is* en omgekeerd. Die begripsmatige onderskeiding hang dus nie saam met die “onderwerp” ter sprake nie, wel met die spraakmodus. Terwyl die spraakmodus in die ekonomiese triniteitsleer homologies van aard is, is dié van die immanente triniteitsleer die doksologie. Verskillende spreekwyses oor en tot

Person ? Die Relevanz der patristische Trinitätslehre für das Verständnis der menschliche Person, KuD 39(1993), 29.

⁵⁷⁷ “...der heilige Geist, der als in den Menschen hineingebender ohnehin Partizipation eröffnet, (ist) kommunikativ zu verstehen : Er ist heiliger Geist als heilig machender Geist.” Ebeling, a.w., 118.

⁵⁷⁸ vgl. Jüngel : “So ergeben sich die die *Herrlichkeit* des ewigreichen Gottes ausdrückenden Wesenszüge der sich selbst begrenzenden *Allmacht* der Liebe, der sich selbst bindenden *Freiheit* der Liebe, der sich selbst mitteilenden und die Liebe zum Ziel bringenden *Weisheit*, der die Gnade ins Recht setzenden und die Liebe durchsetzenden *Gerechtigkeit*, der sich als Geschichte der Liebe ereignenden *Ewigkeit*, der sich dem Nichts aussetzenden und das Nichtige nichtenden *Heiligkeit* der Liebe, der die Herrlichkeit der Liebe offenbarenden *Wahrheit*.” a.art., 419.

dieselfde God. In die verband moet beklemtoon word dat beide spreekwyses as menslike taaluitinge “van onder”, vanuit die historiese plaasvind.⁵⁷⁹ Die immanente triniteitsleer bied dus nie “onbemiddelde” kennis oor God “in Sy Ewigheid” nie, maar is die “transponering” van die (historiese) ervaring van heil in lof aan God as die Oorsprong van alle heil. In hierdie sin sou ‘n mens homologie, instemming, as die “passiewe” dimensie van die geloofsantwoord kon noem in onderskeid van die “kreatiewe” dimensie van die doksologie. Nie kreatiwiteit nie as rasionalistiese ekstrapolasie of simmetriese sisteembou nie, maar as geloofsantwoord “die zugleich den Anforderungen begrifflicher Kohärenz genügt.”⁵⁸⁰ Link-Wieczorek formuleer treffend : “..die immanente Trinität (führt) in der ökonomische zurück, aber nicht als eine deduktive Ableitung, sondern eher im Sinne einer horizonterweiternden imaginativen Illumination...Als Explikation des impliziten Credo’s “beleuchtet” sie dieses, bietet aber keine kognitiv neuen Sätze. Ihre Sprache ist nicht deskriptiv, sondern askriptiv, und auch innerhalb der Theologie - ausserhalb der Liturgie des Gottesdienstes - bleibt sie Doxologie.”⁵⁸¹ In hierdie sin is die immanente triniteitsleer infiniërend én begrensend sonder om definiërend te wees.⁵⁸² Die identiteit-in-differens van immanente en ekonomiese triniteit beklemtoon enersyds dat ons in die heilseonomiese toewending van God met God *Self* te maak het, andersyds dat God nie in Sy openbarende handeling “ondergaan” of die wêreld en die geskiedenis nodig het om God te wees nie. Die vraag wat hierdeur opgewerp word is of ons in die lig van die heilseonomiese

⁵⁷⁹“ In der immanenten Trinität .. spricht man .. in Konsequenz aus der Erfahrung Gottes in der Geschichte, aber von Gott selbst in seiner Unabhängigkeit von dieser Erfahrung.” Ulrike Link-Wieczorek, s.v. Trinitätslehre, EK, 979.

⁵⁸⁰ Chr. Schwöbel, a.art., 147.

⁵⁸¹ Ulrike Link-Wieczorek, s.v. Trinitätslehre, EK, 980.

⁵⁸² “Sind die Vollzüge des christlichen Glaubens als Antwort auf die Zusage des Evangeliums der Grund, auf dem die Trinitätslehre entfaltet wird, ... dann hat die Trinitätslehre als Rahmentheorie des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens darin auch ihre Grenze. Sie ist der Versuch der Formulierung des im Gottesverhältnis des christlichen Glaubens implizierten Gottesverständnisses, und darin zeigt sich der Zusammenhang von ökonomischer und immanenter Trinität, der die Trinitätslehre zur Rahmentheorie des christlichen Glaubens macht.” Chr. Schwöbel, a.art., 152.

trinitariese persoonskonkretisering kan praat van immanente persoonskonkretisering.⁵⁸³ Anders gevra: hoe is die eenheid van God se Wese te “bedink” in die lig van Sy drie-persoon-like openbaring?⁵⁸⁴ Die opgawe wat hieruit voortspruit is om die personale identiteit van Vader Seun en Gees so te verstaan dat die eenheid van God nie opgehef word nie, en die eenheid so te verstaan dat die die personale identiteit nie negeer word nie. “Vater, Sohn und Geist müssen als besondere Identitäten anzusprechen und anzusprechen sein, so dass z.B. ihre Nennung “Ehr sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist” weder eine dreifache Wiederholung eines Namens, noch eine Aufzählung von drei nicht-identifizierenden Würdetiteln ist. Von Vater, Sohn und Geist muss so gesprochen werden können, dass sie in ihrem Verhältnis die Einheit des göttlichen Wesens zum Ausdruck bringen.”⁵⁸⁵

In die leer van die perichorese, as in-die-ander-by-sigself-syn, as trinitariese eenheid-in-Selfonderskeiding, word eenheid en drie-heid gelykoorspronklik beklemtoon.⁵⁸⁶

Hierdie perichorese as intertrinitariese “konfigurasie” van verhoudinge met wedersyds-

⁵⁸³ “ Unser Blick auf das dreifaltige Heilswirken Gottes in der Geschichte drängt .. zu der Frage, ob und in welchem Umfang hiermit auch etwas von Gott selbst ausgesagt ist. Inwieweit kommt in der Dreiheit der göttlichen Namen : Vater, Sohn und Geist tatsächlich etwas von dem zum Ausdruck, wie der eine Gott selber ist ?” Franz Courth, Das trinitarische Gottesbekenntnis als Wesensaussage des christlichen Glaubens, MThZ 29 (1978), 16.

⁵⁸⁴ In die lig van die opmerking is dit duidelik dat die verhoudingsvraag immanente - heilshistoriese triniteit en die verhouding tussen die godsleertraktate *De Deo uno* en *De Deo trino* ten nouste saamhang. Dit handel inderdaad in die verhoudingsvrae om “dieselde” saak, maar binne verskillende konfigurasies. *De Deo uno* is nie gelyk te stel met ‘n immanente triniteitsleer nie.. Terwyl die twee vrae onderskei moet word, sal die antwoord eenduidig, trinitaries moet wees.

⁵⁸⁵ Chr. Schwöbel, a.art., 147.

⁵⁸⁶ “Die perichoretische Integration der relationalen Personen ist *komplementär* zu ihren manifestieren Distinktionen.” Moltmann, Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre, in: Wilhelm Breuning (hrsg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, QD 101, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984, 109.

konstitütiewe betekenis,⁵⁸⁷ verhoed ‘n absolutistiese eenheidsopvatting : “Einheit ist .. weder eine Pluralität ausschliessende monolithische Einheit, noch ist sie eine relationslose Wesenheit, die in externen Relationen stehen mag, aber nicht essentielle Bedeutung haben. Von dem einen Gott zu reden, heisst darum, von Vater, Sohn und Geist zu sprechen, von Vater, Sohn und Geist zu sprechen, heisst von dem einen Gott zu reden.”⁵⁸⁸ Insgelyks verhoed dit ‘n eendimensionele eenheidsopvatting wat oorspronggesentreerd is en onontwykbaar uitloop op subordinasianisme.

Hierdie wedersydse en gelykoorspronklike selfonderskeiding as uitdrukking van die wesenseenheid van God,⁵⁸⁹ is intertrinitariese persoonskonkretisering, wat nie te bedink is binne die raamwerk van ‘n passiewe pneumatologie, dit is in ‘n pneumatologie waarin die personaliteit van die Heilige Gees nie as “konkreativ” verreken word nie. Die insig van Werbick rondom die personaliteit van die Gees moet in hierdie verband opgeneem word. “Er ist so er selbst (bei sich selbst), dass er ganz und gar in den anderen (in Vater und Sohn) ist und durch dieses Insein Vater und Sohn jeweils im anderen bei sich selbst sein lässt. Er ist in sich selbst das Füreinandersein des Vaters und des Sohne, ihr Füreinandersein jedoch nach Art der sich selbst mitteilenden Liebe.”⁵⁹⁰ In die lig van bogenoemde kan daar nie sprake wees van die Gees wat as ‘n “derde” ingeneem word, soos Kasper daarna verwys nie.⁵⁹¹ Die voorneme van Kasper om *De Deo uno* as leerstuk van God die Vader te ontwikkel, kan insgelyks in die afwesigheid van ‘n

⁵⁸⁷ vgl. Schwöbel: “Die innertrinitarischen Relationen konstituieren sowohl die hypostatische Identität des Vaters, des Sohnes und des Geistes als auch die Wesenseinheit Gottes. Auf diese Weise ist das eine Wesen Gottes nicht ein hinter den hypostatischen Identitäten von Vater, Sohn und Geist stehendes Viertes, sondern die *durch* die trinitarischen Relationen konstituierte Einheit Gottes.” a.art., 149.

⁵⁸⁸ *ibid.*

⁵⁸⁹ “.. das eine Wesen Gottes (ist) nicht ein hinter den hypostatischen Identitäten von Vater, Sohn und Geist stehendes Viertes, sondern die *durch* die trinitarischen Relationen konstituierte Einheit Gottes.” *ibid.*

⁵⁹⁰ Werbick, a.w., 564.

⁵⁹¹ “.. diese wechselseitige Liebe (d.i.die liefde tussen Vader en Seun -AK) drängt nochmals über sich hinaus; sie ist reines Geben nur, wenn sie sich auch der Zweieinigkeit entleert und entledigt und aus reiner Gnade einen Dritten hereinnimmt..” GJC, 376.

“konkreatiewe” trinitariese pneumatologie,⁵⁹² ten spyte van Kasper se aksent op relasionaliteit as inherente dimensie van persoonsyn, niks anders as abstrakte Monoteïsme wees nie.

Is dieselfde Gees die “innerste Wesen” en die *ekstasis* van God, dan lê die “Brug” tussen immanente en ekonomiese triniteit in die “Brugbouer”, in die Gewer wat Self Gawe is, in dié Gees wie se “Self” in die selfloosheid van die liefde geleë is, dié Gees wat niks uit Homself sê nie (Joh 16:13ev.), maar die Gekruisigde as Here teenwoordig stel. In die (antropologiese) persoonstigting, herskep Hy mense tot kinders van die Vader deur hulle hoe langer hoe meer die beeld van die Vader se Seun gelyk te maak. Omdat die Gees nie met “leë hande” terugkeer nie, verheerlik Hy die Vader en die Seun in die geskiedenis deur hulle te verryk met kinders wat dood was, maar lewend gemaak is. Die verheerliking van God en die verheerliking van die mens (Rom 8:21,30) is in die geskiedenis van die Gees twee kante van dieselfde saak : God vir ons en ons vir Hom. Die Gees wat op die mees intieme wyse integreer, is die Gees wat tegelyk op die mees fundamentele wyse onderskei tussen lig en duisternis, vroeër en “nou”, lewe en dood (Efes 5:8,9), die Gees van God en die Gees van die mens. Só is die Gees ook in Persoon die “onderskeid” tussen die immanente triniteit as die geheim van die voleinding⁵⁹³ en die heilsekonomie, Gods op-weg-wees met ons, midde in en as deel van ‘n nou-nog sugtende skepping (Rom 8). Hy is die Waarborg “dat ons ook verder sal ontvang wat God belowe het, wanneer Hy almal wat aan Hom behoort volkome sal verlos” (Efes 1:14).

‘n Trinitariese pneumatologie, teo-logies universeel en christologies konkreet, wat presies die teendeel is van ‘n gefikseerde en abstrakte geesleer (pneumatosenstrisme), is “weltlike” en “geschiedlike” spreke oor God. Omdat dit “voortkom” uit God se vryheid as genadige Selfmededeling in die liefde, word dit gekenmerk deur ‘n vryheid

⁵⁹² Dit is veelseggend dat daar geen pneumatologiese verwysing in die titel van Kasper se boek *Der Gott Jesu Christi* is nie.

⁵⁹³ “Wenn die Oikonomia der Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Ziel gekommen ist, wird Gott so, wie er in sich - in seiner Herrlichkeit - ist, vollends offenbar sein als der unendlich beziehungsmächtige Partner des Menschen, den er zur Teilhabe an seiner Herrlichkeit erwählt hat.” Werbick, Trinitätslehre, in: a.w., 575.

tot die woord, ‘n vryheid en vrymoedigheid om in die eerste plek *met* God te praat.⁵⁹⁴

So ‘n trinitariese pneumatologie, wat die toegang tot die godsleer in die gebed “vind”,⁵⁹⁵ is dus net in die modus van ‘n antwoord moontlik : as homologie en doksologie.

Ten slotte wil ons aan die hand van ‘n aantal stellings die implikasies van ‘n trinitariese pneumatologie in buitelyne aandui as korrekatief op ‘n patrosentristiese triniteits-ontwerp wat vanweë die eensydige klem op oorsprongseenheid ‘n passiewe pneumatologie tot gevolg het.

1. ‘n Teologiese teologie “ist ohne Zweifel ein Pleonasmus; die Formel “theologische Theologie” ist nur als polemische Formel sinnvoll.”⁵⁹⁶ Kasper verwys met hierdie opmerking na die opgawe van die teologie binne die wydverbreide en invloedryke denkklimaat van die (antroposentriese) Ateïsme. Dieselfde geld van die term “trinitariese pneumatologie”. In gesprek met ‘n patrosentriese triniteitsleer en samehangende passiewe pneumatologie, moet dit as uitdrukking van kritiese distansiëring verstaan word.

2. ‘n Trinitariese pneumatologie is nie antroposentriese gefundeer nie, maar antropologies gefokus. Dit het duidelik na vore gekom in die bespreking van wat ons getipeer het as “persoonstigting”. In die antropogonie as gebeure *en pneumati* is daar nie uitgegaan van die fundamenteel-antropologiese “Vorgriff”-struktuur nie, maar van die trinitariese persoonskonkretisering : die vleeswording van die Woord as die Mensgeworde liefde van die Vader, is die transendentiaal-teologiese voorwaarde van die persoonwording van die mens.

3. ‘n Trinitariese pneumatologie is nie christomonisties nie, maar christologies gekonkretiseer in die gelykoorspronklike klem op ‘n ascensus- en descensus-

⁵⁹⁴ “Die Here is die Gees, en waar die Gees van die Here is, is vryheid”. 2Kor 3:16.

⁵⁹⁵ “Die gebed geskied nie op inisiatief van die mens nie maar kom tot stand as antwoord op ‘n woord wat oorspronklik deur God gespreek is. Die gebed word in feite dus deur die spreke van God daargestel.” C J Wethmar, Godsleer en gebed. Enkele gesigspunte in verband met die Godsleer van Gerhard Ebeling, in: C J Wethmar en C J A Vos (red.), ‘n Woord op sy tyd. Feesbundel vir J A Heyns, NG Kerkboekhandel, Pretoria, 1988, 224.

⁵⁹⁶ GJC, 383.

christologie.⁵⁹⁷ In die teenwoordigstelling van die Christus Praesens kry die (verkondigde) geskiedenis van die aardse Jesus eskatologiese betekenis.⁵⁹⁸

4. ‘n Trinitariese pneumatologie is nie patrosentristies nie, maar trinitaries in die sin dat die subsekwensie wat eie is aan die narratief en neerslag geving het in die *ordo personarum*, nie verwar word met subordinasie nie.

5. ‘n Trinitariese pneumatologie moet onderskei tussen pneuma as wesensaanduiding en pneuma as hypostatiese verwysing,⁵⁹⁹ maar só dat die wesensaanduiding nie verstaan word as die een Wese van God *agter* die hypostatiese identiteite van Vader, Seun en Gees nie. Dit sou Modalisme wees en verontagsaming van die “singulariteit” van die Openbaring.⁶⁰⁰

6. ‘n Trinitariese pneumatologie is ‘n “bemiddelende” pneumatologie waarin christologie en antropologie, soteriologie en doksologie, skepping en heil, en heil en eskaton konfiguratief geïntegreer word.⁶⁰¹ In die lig hiervan is ‘n trinitariese pneumatologie ‘n trinitariese eskato-ontologie.

7. Binne die raamwerk van ‘n trinitariese pneumatologie soos dit hierbo aangedui is,

⁵⁹⁷Vgl. Oberdorfer, a.art., 91. “Orthodox theologians have started to formulate different kinds of relations between the Son and the Spirit that may be suitable to express their mutuality. But why should these relations not also be essential to their respective personality ?”

⁵⁹⁸ “Die Historie bekam eschatologische Funktion. Dieser Satz Ernst Käsemanns gilt dem irdischen Jesus in den Evangelien.” Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, 126.

⁵⁹⁹ Die byvoeglike naamwoord “*hagion*” word in die N.T. nêrens saam met pneuma as wesensaanduiding van God gebruik nie.

⁶⁰⁰ “Die Singularität des Seins Gottes als Ereignis wird ..dann preisgegeben, wenn man innerhalb der zwischen den drei Seinsweisen möglichen Relationen ausser der des Vaterseins., der des Sohnseins..und der des Geistseins...auch die “vierte logisch mögliche ..Relation, das aktive Verhältnis des Vaters und des Sohnes zum Geiste, als eine vierte göttliche Seinsweise verselbständigt.” Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 39ev.

⁶⁰¹ Met verwysing na Kol 1:15-18 merk Schwöbel op: “ ..es (darf) keinen Gegensatz oder gar Widerspruch zwischen der Schöpfung, dem Heil in Christus und der eschatologischen Vollendung geben, weil Gott in allem durch Christus und auf ihn hin wirkt. Was hier geleistet wird, ist die Vermittlung der personalen Partikularität Christi mit der kosmischen, protologischen und eschatologischen Wirksamkeit Gottes.” a.art., 141. Hierdie “Vermittlung” is nie anders as pneumatologies te verstaan nie.

is dit moontlik om die intertrinitariese eenheid sowel as die eenheid van immanente en heilsekonomiese triniteit as *dieselfde* eenheid maar binne *verskillende* konfigurasies *trinitaries* te verwoord as (patrologiese) oorsprongseenheid, (christologiese) gekonkretiseerde (“bestimmte”) eenheid en (pneumatologiese) voleindingseenheid. So kan Kasper se eie opmerking dat die Gees die Voleinding in God en die Voleinder van die wêreld is, die “innerste Wesen” en die ekstasis van God, struktureel gekonkretiseer word. ‘n Trinitariese pneumatologie waarin die interpersonaliteit én die Selfloosheid van die Gees (Joh 16:13ev) gehandhaaf word, is só die transendentiaal-teologiese voorwaarde vir die werklikheid en verwerkliking van die heil-in-Christus as heil-van-Godsweë.

8. Kasper se tweeledige begroning van die triniteitsleer naamlik ‘n meer spekulatiewe “ontploffing” vanuit God die Vader as Absolute Persoon en ‘n heilshistoriese, indirekte Seunchristologie, is nie integreerbaar nie en in die lig van ‘n trinitariese pneumatologie ook nie nodig nie. Aan die grond van die onversoenbaarheid tussen die twee “begronningswyses”, lê die onversoenbaarheid van die Natuurlike teologie en Openbaringsteologie. Wat die personaliteit van die Heilige Gees betref, sal die spanning tussen die “analitiese” opmerkings waarmee ons ingestem het, en die ontoereikende strukturele vormgewing daarvan, bly staan solank as wat die bovermelde denkvorme naas mekaar gehandhaaf word.

OPSOMMING:

Dié studie behels ‘n ondersoek na die moontlikheidsvoorwaardes vir ‘n godsleer teen die agtergrond van die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd. Dit word gedoen by wyse van ‘n hermeneuties-dogmatiese analise en evaluasie van die godsleer van Walter Kasper. As werksipotese geld dat Kasper nie daarin slaag om geldige inhoudelik-dogmatiese waarnemings struktureel te verreken in sy trinitariese ontwerp nie.

Die moderne tyd word gekenmerk deur die verval van die klassieke Westerse metafisika ten gunste van ‘n dinamiese histories-relasionele synsbeskouing.

Laasgenoemde kom na die oppervlak in ‘n wending na die subjektiwiteit en radikale outonomie. Die konsekwensie hiervan is ‘n sekularistiese leef- en denkhouding, ateïstiese “selbstbehauptung” binne die horison van vryheid. Die vraag is hóé oor God gedink moet word binne hierdie horison.

Die statiese aard van die klassieke substansontologie het die konseptuele gestaltegewing van die tradisionele Westerse godsleer sodanig beïnvloed dat dit van die heilshistoriese spreekwyse van die Skrif en die liturgies-doksologiese konteks verwyderd geraak het. Dit het uitgeloop op die verselfstanding van die immanente triniteit teenoor die heilsekonomiese triniteit en op die skeiding van die godsleertraktate *De Deo uno* en *De Deo trino*. Laasgenoemde skeiding impliseer twee denkvorme, ‘n natuurlik-teologiese en ‘n heils-historiese denkvorm naas mekaar.

Kasper handhaaf hierdie denkvorme naas mekaar, maar verruim die analogie as natuurlik-teologiese denkvorm in die lig van ‘n relasionele ontologie deur dit histories en gebeurtenismatig te dink. *Analogia entis* (denkvorm) moet as *analogia libertatis* (eksistensvorm) verstaan word. Hierdie verruiming maak die traktate *De Deo uno* en *De Deo trino* formeel integreerbaar. Inhoudelik beteken dit die afskeid van ‘n essensialistiese triniteitsbeskouing ten gunste van ‘n personaal-historiese benadering in die ontwikkeling van *De Deo uno* as leerstuk oor God die Vader.

Uitgaande van die antropologiese dieptestruktuur - die ontematiese aangewesenheid op absolute vryheid, kom Kasper tot die wesensbeskrywing van God die Vader as Absolute Persoon, as Volkome Vryheid in die liefde.

In ooreenstemming met die klem op die historiese, propageer Kasper die gelykberegtiging van ascensus- en descensuschristologie en stel ‘n herbegroting van

die Nuwe Testamentiese Seunchristologie voor langs die weg van ‘n indirekte christologie. Laasgenoemde impliseer ‘n triniteitsopvatting. Die implisietelitasie van die goddelike wesensbeskrywing -Volkome Vryheid in die liefde- word deur die indirekte christologie inhoudelik gevul as die eenheidsverhouding van Vader en Seun, wat kragtens die aard van die liefde ook *indirek* en *implisiet*, as gemeenskap van die Vader, Seun en Gees te verstaan is. Van hierdie eenheid is die Vader die grond en oorsprong. Hiermee distansieër Kasper hom van die tradisionele Westerse essensialistiese triniteitsopvatting ten gunste van die Ortodokse standpunt hoewel hy steeds die *filioque* aanvaar en die intertrinitariese *processiones* in terme van die Westerse “teo-logika” verstaan.

Kasper maak daarop aanspraak dat hierdie voorstel, as konkretisering van Thomas aan die hand van die gedagtes van Richard van St Victor, die essensialistiese en personale triniteitstradisies op hoër niveau met mekaar versoen.

Hierdie aanspraak word deur ernstige besware gedruk. Eerstens word die trinitariese relasies bloot as oorsprongsrelasies verstaan wat resulteer in ‘n eensydige klem op oorsprongseenheid. Tweedens is ‘n onderontwikkelde pneumatologie die regstreekse gevolg van hierdie patrosentristiese aksent. Ten spyte van die klem op communio-eenheid en op die personaliteit van die Heilige Gees, vind hierdie aksente nie struktureel neerslag nie. Derdens vind gelykberegting van ascensus- en descensuschristologie nie plaas nie.

Ons voorstel in dié verband is ‘n trinitariese pneumatologie wat vanuit die intertrinitariese persoons*konkretisering* en heilsekonomiese persoon*stigting* geëkspliseer word. Hiermee word die personaliteit van die Gees gekonkretiseer en die intertrinitariese eenheid sowel as die eenheid van immanente en ekonomiese triniteit as *dieselfde* eenheid, maar binne *verskillende* konfigurasies, uitspreekbaar.

SLEUTELTERME:

1. ascensus-christologie
2. De Deo Uno, De Deo Trino
3. descensus-christologie
4. eenheid (trinitariese)
5. essensialistiese triniteitsleer
6. immanente triniteit
7. Natuurlike teologie
8. personale triniteitsleer
9. pneumatologie
10. relasionele ontologie
11. substansontologie
12. triniteit (heilsekonomie)

SUMMARY:

This study contains an investigation of the conditions of plausibility for the doctrine of God within the frame of reference of the modern era. This is done by means of a hermeneutic-dogmatic analysis and evaluation of the theology of Walter Kasper. The hypothesis is that Kasper does not succeed to accommodate legitimate material-dogmatic observations in his proposed structure for a doctrine on the trinity.

The modern era is characterised by the demise of classical Western metaphysics and the emergence of an ontology of relation, accentuating the historicity of reality. This became clear in the turn towards subjectivity and radical autonomy, and resulted as ultimate consequence in an atheistic way of life and mode of thought.

The static nature of the classical substance-orientated ontology, influenced the conceptual modelling of classical Western theology profoundly negative. With regard to the doctrine of God, thinking in terms of salvation history and within the context of ecclesiastic practice, liturgy and doxology, receded to the background, making room for highly abstract philosophical speculation. This resulted in the separation of the immanent and economic trinity and led to two separate tracts, *De Deo uno* and *De Deo trino*. This state of affairs has the implication that two modes of thought are operative, namely a more speculative, natural-theological and a salvation historical orientated mode of thought. Kasper maintains that this two modes of thought should be upheld on the condition that the analogy, as the method of natural theology, is broadened by the perspective of the historicity and event character of reality. *Analogia entis* (mode of thought) must be understood as *analogia libertatis* (mode of being). This “additional” perspective enables the formal integration of the mentioned tracts, *De Deo uno* and *De Deo trino*. In a material sense, this means turning the back on the traditional essentialistic concept of the trinity in favour of a personal, salvation-historical approach by developing *De Deo uno* as doctrine concerning God the Father. Taking the fundamental anthropological structure of unthematic directedness towards absolute freedom as point of departure, Kasper arrives at a “description” of God’s essence as Absolute Person, as Absolute Freedom to love.

In accordance with his emphasis on history, Kasper propagates the equal importance of ascensus- and descensus-christology. He proposes a refounding of the New

Testament Son of God-christology by means of an indirect christology, that implies a trinitarian context. The implicit relationality suggested in Kasper's description of God's essence - Absolute Freedom to love - is made explicit in the relation of unity between Father and Son, a relation that implies the unity of Father, Son *and Holy Spirit* in an *indirect* way. According to Kasper, God the Father must be understood as source and ground of this divine unity. Kasper hereby distances himself from the traditional essentialistic concept of the trinity in favour of the Orthodox point of view, although he upholds the *filioque* and understands the intertrinitarian *processiones* in terms of the Western "theo-logic".

Kasper maintains that this proposal is a concrete explication of Thomas by means of the insights of Richard of St Victor, encompassing the synthesis of the essentialistic and personal trinitarian traditions on a higher niveau.

This claim of Kasper must be contradicted. In the first instance, due to the fact that the trinitarian relations are merely viewed in terms of origin, his concept of trinitarian unity is one-dimensional. It is a patrocentric orientated unity of origin. An underdeveloped pneumatology is, secondly, the direct result of the above mentioned patrocentricity. Although Kasper highlights the *communio* nature of trinitarian unity and the personality of the Holy Spirit, these accents are not accounted for in the structure of his proposal. Thirdly, ascensus- and descensus-christology does not receive equal attention. Ascensus-christology is neglected.

Our proposal in this regard is a trinitarian pneumatology, explicated from the departure point of the immanent trinitarian *concretion* of persons and the economic trinitarian *creation* of personhood. In this way, the intertrinitarian unity as well as the unity of immanent and economic trinity, becomes explicable as the *same* unity but in *different* configurations. At the same time, the personality of the Holy Spirit is not only mentioned, but accounted for.

KEY TERMS:

- | | | |
|-------------------------|----------------------------|-----------------------------|
| 1. ascensus-christology | 2. De De Uno, De Deo Trino | 3. essentialism (trinity) |
| 4. immanent trinity | 5. Natural theology | 6. intra-personal (trinity) |
| 7. pneumatology | 8. ontology of relation | 9. ontology of substance |
| 10. subordinationism | 11. trinity (economic) | 12. trinity (unity) |

AFKORTINGS.

- EKL : Evangelisches Kirchenlexikon, E Fahlbusch u.a. (hrsg.), Vandenhoeck & Rupprecht, 3.Auflage, 1996.
- EvTh : Evangelische Theologie.
- HK : Herder Korrespondenz.
- IKaZ : Internationale Katholische Zeitschrift Communio.
- JBTh : Jahrbuch für Biblische Theologie.
- KuD : Kerygma und Dogma.
- LKD : Lexikon der Katholischen Dogmatik, Wolfgang Beinert (hrsg.), Herder, 1988.
- MThZ : Münchener Theologische Zeitschrift.
- NHthG: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, P Eicher (hrsg.), Kösel, 1984.
- QD : Quaestiones Disputate.
- RGG : Religion in Geschichte und Gegenwart, H D Betz u.a. (hrsg.), J C B Mohr, 4. Auflage, 2000.
- ThPh : Theologie und Philosophie.
- ThQ : Tübinger Theologische Quartalschrift.
- ThLZ : Theologische Literaturzeitung.
- WBC : Wörterbuch des Christentums, Volker Drehsen u.a.(hrsg.), Gerd Mohn, 1988.
- ZDT : Zeitschrift für Dialektische Theologie.
- ZThK : Zeitschrift für Theologie und Kirche.

BIBLIOGRAFIE.

- Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, EVZ Verlag, Zürich, 8.Auflage, 1964.
- Baur, J., Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums, KuD 22 (1976), 122-131.
- Beinert, W., s.v. Theologie, LKD, 494-502.
- Bodem, A., "Leiden Gottes". Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtiger Theologie, in: A Ziegenaus u.a.(hrsg.), Veritate Catholicae, FS für Leo Scheffczyk, Pattloch, Aschaffenburg, 1985, 586-611.
- Boff, L., Der dreieinige Gott, Patmos, Düsseldorf, 1987.
- Biser, E., Atheismus und Theologie, in : J Ratzinger (hrsg.), Die Frage nach Gott, QD 56, Herder, Freiburg -Basel-Wien, 1972, 89-115.
- Breuning, W., Trinität. Aktuelle Perspektive der Theologie, QD 101, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984.
- Breuning, W., s.v.Trinitätslehre, LKD, 519-523.
- Breuning, W., s.v. Gott/Trinität, NHthG Bd. 1, 122-149.
- Breuning, W., Jesus Christus als universales sakrament des Heils, in: W Kasper (hrsg.), Absolutheit des Christentums, QD 79, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977, 105-130.
- Busch, E., Der grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2. Auflage, 2001.
- Casper, B., Analogie, ein Hinweis auf die Möglichkeit, sie zeitlich zu denken, in: R Mosis/L Ruppert (hrsg.), Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie, FS für Alfons Deisler, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989, 219-233.
- Casper, B., Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstseins, in: J Ratzinger (hrsg.), Die Frage nach Gott, QD 56, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1972, 27-44.
- Congar, Y., Systematische Pneumatologie, in: Peter Eicher (hrsg.), Neue Summe Theologie Bd. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, 379-406.
- Courth, F., Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart.Handbuch der Dogmengeschichte, Bd II (Ic), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1996.
- Coreth, E., Trinitätsdenken in neuzeitlicher Philosophie, Salzburger Universitätsreden Heft 77, A Pustet, Salzburg-München, 1986.
- Dalferth, I.U., Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, Chr. Kaiser, München, 1984.
- Dalferth, I.U., Fides quaerens intellectum, ZThK 81(1984), 54-105.
- Dalferth, I.U., Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, QD 130, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991.
- Dalferth, I.U., Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, J C B Mohr, Tübingen, 1992.

- Degenaar, J.J., Religious discourse, power and the public, *Neotestamentica* 31(1), 1997, 39-58.
- den Heyer, C.J., *De Messiaanse weg II, Jezus van Nazaret*, J H Kok, Kampen, 1986.
- Vogel de, C., *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MThZ 28(1978) 134-159.
- Dilschneider, O.A., *Theologie des Geistes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1980.
- Dünzl, F., *Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 30, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen), 2000.
- Ebeling, G., *Wort und Glaube*, J C B Mohr, Tübingen, 3.Auflage, 1967.
- Ebeling, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Gütersloh Gerd Mohn, 4. Auflage, 1977.
- Ebeling, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bde. II, III, J C B Mohr, Tübingen, 2. Auflage, 1982.
- Eicher, P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München, 1977.
- Eicher, P., *Offenbarung. Zur Präzisierung einer überstrapazierten Kategorie*, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (hrsg.), *Konturen heutiger Theologie*, Kösel, München, 1976, 108-134.
- Eicher, P., *Du sollst dir kein Bildniss machen: Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie*, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (hrsg.), *Konturen heutiger Theologie*, Kösel, München, 1976, 21-44.
- Forte, B., *Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott - Gott der Lebenden*, Grünewald, Mainz, 1989.
- Fuchs, E : *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, JCB Mohr, Tübingen, 1965.
- Fries, H., *Die Gottesfrage in der heutigen theologischen Diskussion*, in: Gottfried Bitter / Gabriele Miller (hrsg.), *Konturen heutiger Theologie*, Kösel, München, 1976, 135-143.
- Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, J C B Mohr, Tübingen, 1975.
- Ganoczy, A., *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001
- Gestrich, C., *Gott der Philosophen - Gott der Theologen*, Beiheft Berliner Theologischer Zeitschrift, 16.Jahrgang, Wichern, Berlin, 1999.
- Goudswaard, B: *Genoodzaak goed te wezen*, J H Kok, Kampen, s.a.
- Gunton, C., *The Promise of Trinitarian Theology*, T & T Clark, Edinburgh, 1991
- Gunton, C., *The one, the three and the many. God and the culture of modernity*, The Bampton lectures 1992, Cambridge University Press, 1993.

- Griffioen, S., De roos en de kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel, van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976.
- Halder, A : Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses, in: L Scheffczyk (hrsg.), Grundfragen der Christologie heute, QD 72, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 15-35.
- Häring, H / Küschel J., s.v. Trinität, WBC, 1279-1283.
- Heick, O. W., A History of Christian Thought Volume I, Fortress, Philadelphia, Third Printing, 1976.
- Hengel, M : Die christologischen Hohetitel im Urchristentum, in: H v. Stietencron (hrsg.), Der Name Gottes, Patmos, Düsseldorf, 1975, 90-111.
- Heussi, K: Kompendium der Kirchengeschichte, J C B Mohr, Tübingen, 12. Auflage, 1960.
- Hilberath, B.J., Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians “Adversus Praxean”, Innsbrucker theologischer Studien Bd. 17, Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1986.
- Hilberath, B.J., Pneumatologie, in: Theodor Schneider (hrsg.), Handbuch der Dogmatik Bd. I, Patmos, Düsseldorf, 1992, 445-551.
- Hofmann, P., Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St. Victor, ThPh 59 (1984), 191-234.
- Hubbeling, G., Denkend geloven, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976.
- Jäger, W., Die Welle ist das Meer, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 3. Auflage, 2000.
- Jenson, R. W., The Triune God. Systematic Theology Vol. I, Oxford University Press, New York -Oxford, 1997.
- Joest, W., Fundamentaltheologie, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 3.Auflage, 1988.
- Joest, W., Dogmatik Bd.I, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Jonker, W. D., Die Gees van Christus. Wegwysers in die Dogmatiek Deel 4, NG Kerkboekhandel, Pretoria, 1981.
- Jüngel, E., Gottes Sein ist im Werden, J C B Mohr, Tübingen, 3. Auflage, 1976.
- Jüngel, E., Entsprechungen : Gott - Wahrheit - Mensch, Chr. Kaiser, München, 1980.
- Jüngel, E., Gott als Geheimnis der Welt, J C B Mohr, Tübingen, 4. Auflage, 1982.
- Jüngel, E., Unterwegs zur Sache, Chr.Kaiser, München, 2.Auflage, 1988.
- Jüngel, E., Ongepubliseerde klasaantekeninge, Gotteslehre, 1989.
- Jüngel, E., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Chr. Kaiser, München, 1990.
- Jüngel, E., Thesen zum Verhältniss von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, ZThK 96 (1999), 405-423.

- Kasper, W., Schrift und Tradition - eine *Questio disputata*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 112 (1964), 205-214.
- Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Grünewald, Mainz 1965.
- Kasper, W., *Gott in der Geschichte*, in: N Kutschki (hrsg.), *Gott heute. 15 Beiträge zur Gottesfrage*, Mainz-München, 1967, 129-151.
- Kasper, W., *Glaube und Geschichte*, Grünewald, Mainz, 1970.
- Kasper, W., *Einführung in den Glauben*, Grünewald, Mainz, 1972.
- Kasper, W., *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung*, in: J Ratzinger (hrsg.), *Die Frage nach Gott*, QD 56, Herder, Freiburg -Basel-Wien, 1972, 143-161.
- Kasper, W., *Jesus im Streit der Meinungen*, *Theologie der Gegenwart* 16 (1973), 233-241.
- Kasper, W., *Jesus und der Glaube*, in: W Kasper/J Moltmann, *Jesus ja- Kirche nein? Theologische Meditationen Bd. 32*, Benziger, Einsiedeln, 1973.
- Kasper, W., *Revolution im Gottesverständnis ? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "der Gekreuzigte Gott"*, *ThQ* 153 (1973), 8-14.
- Kasper, W., *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, *ThQ* 153 (1973), 229-241.
- Kasper, W., *Der christliche Glauben angesichts der Religionen. Sind die nichtchristlichen Religionen heilsbedeutsam ?* in: H Feld / J Nolte (hrsg.), *Wort Gottes in der Zeit*, FS für K H Schelke, Düsseldorf, 1973, 347-360.
- Kasper, W., *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, *Theologie der Gegenwart* 17 (1974), 1-11.
- Kasper, W., *Jesus der Christus*, Grünewald, Mainz, 1974.
- Kasper, W., *Wer ist Jesus Christus für uns heute ? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu*, *ThQ* 154 (1974), 203-222.
- Kasper, W., *Geest-Christus- Kerk*, in: *Leven uit de Geest*, *Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx*, Hilversum, 1974, 46-64.
- Kasper, W., *Christologie von unten ? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, in: L Scheffczyk (hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute*, QD 72, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 141-170.
- Kasper, W., *Name und Wesen Gottes. Problem und Möglichkeit des theologischen Sprechens von Gott*, in: H v. Stietencorn (hrsg.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf, 1975, 176-190.
- Kasper, W., *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (hrsg.), *Konturen heutiger Theologie*, Kösel, München, 1976, 92-107.
- Kasper, W., *Das theologische Wesen des Menschen*, in: W Kasper (hrsg.), *Unser*

- Wissen vom vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse, Patmos, Düsseldorf, 1977, 95-116.
- Kasper, W., (hrsg.), Absolutheit des Christentums, QD 79, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977.
- Kasper, W., Alter Christusglaube und neue Christologie, Theologie der Gegenwart 20 (1977), 129-135.
- Kasper, W., Die Lehre der Kirche vom Bösen, Stimmen der Zeit 196 (1978), 507-522.
- Kasper, W., Neuere philosophische Denkformen in der Theologie, MThZ 29 (1978), 426-431.
- Kasper, W., Vom Ton, von den Grundlagen, und von der Kritik in der Theologie; metakritik zu Josef Blanks Exegese als theologische Basiswissenschaft, ThQ 159 (1979), 36-40.
- Kasper, W (hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie QD 85, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979.
- Kasper, W., Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie, in: ders. (hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, QD 85, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 7-22.
- Kasper, W., Karl Rahner : Theologe in einer Zeit des Umbruchs, ThQ 159 (1979), 263-271.
- Kasper, W., (hrsg.), Christologische Schwerpunkte, Patmos, Düsseldorf, 1980.
- Kasper, W., Neuansätze gegenwärtiger Christologie, in: ders. (hrsg.), Christologische Schwerpunkte, Patmos, Düsseldorf, 1980, 17-36.
- Kasper, W., Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe. Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft, in: K Hemmerle (hrsg.), Liebe verwandelt die Welt, Mainz, 1980, 25-52.
- Kasper, W., Der Gott Jesu Christi, Grünewald, Mainz, 1982.
- Kasper, W., Christi Himmelfahrt - Geschichte und theologische Bedeutung, Communio 12 (1983), 205-213.
- Kasper, W., s.v. Dogma/Dogmenentwicklung, NHthG, 176-193.
- Kasper, W., s.v. Dogmatik, NHthG, 193- 203.
- Kasper, W., Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit, IkaZ Communio 14/1 (1985), 1-14.
- Kasper, W., Theologie und Kirche, Grünewald, Mainz, 1987.
- Kasper, W., Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitliche Christologie, in: S Wiedenhofer (hrsg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, FS für Joseph Kardinal Ratzinger, St. Ottilien, 1987, 311-328.

- Kasper, W., *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the modern era : the meeting and confrontation between christianity and the modern era in a postmodern situation*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1988.
- Kasper, W., *Das Christentum im Gespräch mit der Religionen*, in: A Bsteh (hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie. Beiträge zur Religionstheologie Bd. 5*, Mödling, 1987, 105-130.
- Kasper, W., *Postmoderne Dogmatik ? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion*, in: R Mosis/L Ruppert (hrsg.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, FS für Alfons Deisler, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989, 265-274.
- Kasper, W., *Das Verhältniss von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, ThQ 170 (1990), 161-190.
- Kasper, W., *Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, ThQ 170 (1990), 81-97.
- Kasper, W., *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in: W Kasper / G Sauter (hrsg.), *Kirche -Ort des Geistes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1976, 14-55.
- Kehl, M., *Kirche - Sakrament des Geistes*, in: Walter Kasper (hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie QD 85*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 155-180.
- Kern, W., *Philosophische Pneumatologie. Zur theologische Aktualität Hegels*, in: Walter Kasper (hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, QD 85*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 54-90.
- Kessler, H., *Christologie*, in: Theodor Schneider (hrsg.), *Handbuch der Dogmatik Bd. I*, Patmos, Düsseldorf, 1992, 241-440.
- König, A., *Hy kan weer en meer, Gelowig nagedink Deel 3*, NG Kerkboekhandel, Pretoria, 1982.
- Kuitert, H. M., *De realiteit van het geloof*, J H Kok, Kampen, 1966.
- Kuitert, H. M., *Jezus : nalatenschap van het christendom. Schets voor een christologie*, Ten Have, Baarn, derde druk, 1998.
- Kolakowski, L., *Sprache und Religion*, in: Carl-Friedrich Geyer (hrsg.), *Religionsphilosophie der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, 240-245.
- Küng, H., *Existiert Gott ? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, DTV, München,
- Küng, H., *Menschwerdung Gottes*, Piper, München, 1989.
- Küng, H., *Historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik*, ThQ 159 (1979), 24-36.
- Kraus, H. J., *Reich Gottes : Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1975.

- Kraus, H. J., Heiliger Geist : Gottes befreiende Gegenwart, Kösel, München, 1986..
- Labuschagne, C.J., Die onvergelyklikeid van Jahwe in die Ou Testament, Ongepubliseerde DD-verhandeling, Universiteit van Pretoria, 1961.
- Leuze, Reinhard., Gotteslehre. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1988.
- Lehman, K., Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in : J Ratzinger (hrsg.) Die Frage nach Gott, QD 56, Herder, Freiburg -Basel-Wien, 1972, 116-140.
- Lehman, K., Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem, in: W Kasper (hrsg.), Absolutheit des Christentums, QD 79, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977, 13-38.
- Lehman, K., Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein - Teilhabe am göttlichen Leben.Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre, in: Kasper, W (hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, QD 85, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 181-204.
- Lehman, K., Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus, IKaZ Communio 12 (1983), 110-116.
- Link, H. G., Zur Kreuzestheologie. Gegenwärtiger Probleme einer Kreuzestheologie, EvTh 33 (1973) N F 28, 337-345.
- Link, H. G., Auf dem Weg zu einer zukünftigen Kreuzestheologie, EvTh 33 (1973) N F 28, 424-431.
- Link-Wieczorek, U., s.v. Trinitätslehre, EK, Bd. 4, 974 - 981.
- Lønning, P., Der begreiflich Unergreifbare. "Sein Gottes" und modern-theologische Denkstrukturen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.
- Maurer, R., Moderne oder Post-Moderne ? Eine Resümee, in: P Koslowski, R Spaemann, R Löw (hrsg.), Moderne oder Postmoderne ?, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1986, 277-282.
- Maurer, Ernstpeter, Der lebendige Gott. Texte zur Trinitätslehre, Theologische Bucherei Bd. 95, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Merklein, H., 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, 13-32.
- Metz, J. B., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Johannes B Bauer (hrsg.), Entwürfe der Theologie, Styria, Graz-Wien-Köln, 1985, 209-233.
- Metz, J. B., Christelijke mensbetrokkenheid. Over de denkvorm van Thomas Aquino, Paul Brand, Hilversum, 1964.
- McCool, Gerald A., (ed.), A Rahner Reader, Darton, Longmann & Todd, London, 1975.

- McDoneel, K., The Ratzinger/Kasper debate : The universal church and local churches, *Theological Studies*, Jun. 2002, Vol. 63, no.2, 227-250.
- Möller, J., Freiheit und Erlösung. Eine Reflexion zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit, *ThQ* 162 (1982), 275-288.
- Moltmann, J., Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Chr. Kaiser, München, 1980.
- Moltmann, J., Zukunft der Schöpfung, Chr. Kaiser, München, 1977.
- Moltmann, J., Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Chr. Kaiser, München, 1991.
- Moltmann, J., Was ist heute Theologie ? QD 114, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988.
- Moltmann, J., In der Geschichte des Dreieinigen Gottes, Chr. Kaiser, München, 1991.
- Moltmann, J., Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, Chr. Kaiser, München, 1989.
- Moltmann, J., Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begreiflichkeit der Trinitätslehre, in: W Breuning (hrsg.), Trinität. Aktuelle Perspektive der Theologie, QD 101, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984, 97-113.
- Mühlen, H., "Gottesbeweis heute" . Personologischen Aufweis der Existenz Gottes, in: O Semmelroth (hrsg.), Martyria-Leiturgia-Diakonia. FS für Herman Volk, Grünewald, Mainz, 1968, 40 -58.
- Nossol, A., Der Geist als Gegenwart Jesu Christi, in: Walter Kasper (hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie QD 85, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 132-154.
- Oberdorfer, B., The Filioque-problem - history and contemporary relevance, *Scriptura* 79 (2002), 81-92.
- Oeing-Hanhoff, L., Metaphysik und Freiheit, Erich Wewel Verlag, München, 1988.
- Panagopoulos, J., Ontologie oder Theologie der Person ? Die Relevanz der patristische Trinitätslehre für das Verständnis der menschlichen Person, *KuD* 39 (1993), 2-30.
- Pannenberg, W., Grundfragen Systematischer Theologie Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2.Auflage, 1971.
- Pannenberg, W., Glaube und Wirklichkeit, Chr. Kaiser, München, 1975.
- Pannenberg, W., Grundfragen Systematischer Theologie Bd. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.
- Pannenberg, W., Probleme einer Trinitarische Gotteslehre, in: S Wiedenhofer (hrsg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, FS für Joseph Kardinal Ratzinger, St. Ottilien, 1987, 329-341.

- Pannenberg, W., Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: A Bsteh (hrsg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie. Beiträge zur Religionstheologie Bd. 5, Mödling, 1987, 179-196.
- Pannenberg, W., Systematische Theologie Bd 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.
- Pannenberg, W., Metaphysik und Gottesgedanke, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.
- Pannenberg, W., Systematische Theologie Bd II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- Pannenberg, W., Theologie und Philosophie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.
- Pöhlmann, D., Der Atheismus oder der Streit um Gott, Gütersloh, 1977.
- Radlbeck, R., 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.
- Ratzinger, J., Einführung in das Christentum, Kösel, München, 1985.
- Rahner, K., Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, in: J Feiner/M Löhrer, Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. II, Benziger, Einsiedeln, 1965, 317-398.
- Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984.
- Roberts, J.H., Die brief aan die Efesiërs, NG Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 1983.
- Rohls, J., Die Persönlichkeit Gottes und die Trinitätslehre, EvTh 45 (1985), 124-139.
- Rosenthal, K., Bemerkungen zur gegenwärtigen Behandlung der Trinitätslehre, KuD 22 (1976), 132-148.
- Ruckstuhl, E., Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts Mk 1,9-11 in: Ulrich Luz / Hans Weder (hrsg.), Die Mitte des Neuen Testaments, FS für Eduard Schweizer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, 193-220.
- Ruh, U., Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage, HK, 36. Jahrgang, 1982, 187-191.
- Salman, E., Wer ist Gott ? Zur Frage nach dem Verhältnis von Natur und Person in der Trinitätslehre, MThZ 35 (1984) Heft 4, 245-261.
- Sattler, D./Theodor Schneider, Gotteslehre in: Theodor Schneider (hrsg.), Handbuch der Dogmatik Bd. I, Patmos, Düsseldorf, 1992, 51-118.
- Scheffczyk, L., Theologie und moderne Wissenschaftstheorie, MThZ 29 (1978), 160-188.

- Scheffczyk, L., Der dogmatische Weg zum Christusgeheimnis, in: L Scheffczyk (hrsg.), Grundfragen der Christologie heute, QD 72, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 7-14.
- Schlink, E., Ökumenische Dogmatik: Grundzüge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
- Schnackenburg, R : Herders theologischer Kommentar zum NT; Das Johannes-evangelium 3. Teil, Herder, Freiburg-Basel-Wien; 2.Auflage, 1976, 84.
- Schilson, A., Perspektiven gegenwärtiger Christologie. Ein Situationsbericht, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (hrsg.), Konturen heutiger Theologie, Kösel, München, 1976, 161-175.
- Schultz, W., Philosophie in der veränderten Welt, Neske, Pfullingen, 1972.
- Schwöbel, Chr., Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, ZDT 14(1998), no.2, 131-152.
- Schwöbel, Chr.(ed.), Trinitarian Theology Today, Essays on Divine Being and Act, T & T Clark, Edinburgh, 1995.
- Schwöbel, Chr., s.v. Gott, RGG, Bd. 3, 1113-1126.
- Simon, J., Vom Namen Gottes zum Begriff, in: H v. Stietencron (hrsg.), Der Name Gottes, Patmos, Düsseldorf, 1975, 230-242.
- Spaeman, R., Ende der Modernität ?, in: P Koslowski, R Spaemann, R Löw (hrsg.), Moderne oder Postmoderne ?, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1986, 19-40.
- Sparn, W., Leiden - Erfahrung und Denken, Chr. Kaiser, München, 1980.
- van Riessen IR.H., Mondigheid en de Machten, Buijten en Schipperheijn, Amsterdam, 1971.
- Van Ruler, A.A., De noodzakelijkheid van een trinitarische theologie, in: idem., Verwachting en voltooiing, Callenbach, Nijkerk, 1978.
- Von Rad, G., Theologie des Alten Testaments Bd. I, Chr. Kaiser, München, 9.Auflage, 1987.
- von Balthasar, H. U., Kleine theologie der Geschichte, Johannes Verlag, Einsiedeln, 5. Auflage, 1959.
- von Balthasar, H. U., Theologik III. Der Geist der Wahrheit, Johannes Verlag, 1987.
- Vorgrimmler, H., Gotteslehre II, Styria, Graz-Wien-Köln, 1989.
- Vorgrimmler, H., Theologische Gotteslehre, Patmos, Düsseldorf, 1990.
- Weber, O., Grundlagen der Dogmatik Bd I, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 6.Auflage, 1983.
- Welsch, W., Unsere postmoderne Moderne, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1988.
- Welker, M., Über Gottes Engel. Systematisch-theologische Überlegungen im

- Anschluss an Claus Westermann und Hartmut Gese, in: Der eine Gott der beiden Testamente, JBTh 2(1987), 194-209.
- Welte, B., Versuch zur Frage nach Gott, in: J Ratzinger (hrsg.), Die Frage nach Gott, QD 56, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1972, 11-26.
- Werbick, J., Trinitätslehre, in: Theodor Schneider (hrsg.), Handbuch der Dogmatik Band II, Patmos, Düsseldorf, 1992, 481-575.
- Werbick, J., s.v. Trinitätslehre, EKL, 967-974.
- Wethmar, C.J., Dogma en Verstaanshorison. 'n Histories-sistematiese ondersoek in verband met die hermeneutiese funksie van die kerklike dogma met besondere verwysing na die teologie van Gerhard Ebeling, Rodopi, Amsterdam, 1977.
- Wethmar, C.J., Godsleer en gebed. Enkele gesigspunte in verband met die Godsleer van Gerhard Ebeling, in: C J Wethmar / C J A Vos (red.), 'n Woord op sy tyd. Feesbundel vir J A Heyns, NG Kerkboekhandel, Pretoria, 1988, 217-234.
- Wingren, G., Fragen um das Personsein Gottes, ThLZ 101.Jahrgang, Okt. 1976, 721-727.