

### HOOFSTUK 3

## Die persoon van Jesus Christus

#### **Inleiding**

„Maar julle, wie sê julle is Ek?” (Matt. 16:15). Met hierdie vraag het Jesus nie net die twaalf dissipels gekonfronteer nie, maar daarmee word ook die kerk van alle eeue gekonfronteer. In die antwoord op dié beslissende vraag, wat vir die geloof fundamenteel is, lê daar ook reeds 'n implisiete antwoord oor hoe die kerk Jesus Christus sien en Hom as Persoon verstaan. Hierdie onontwykbare vraag is ten diepste die aanleiding om die belydenis aangaande Christus (Christologie) verder uit te bou, terwyl die afwykende beskouinge oor die Persoon van Jesus, wat in die eerste vyf eeue al duideliker gestalte aangeneem het, die kerk gedwing het om breedvoeriger en in meer besonderhede daarop te antwoord. Die belydenis van die konsilie van Chalcedon (451) was ten diepste dus niks anders as die antwoord van die kerk op hierdie vraag nie. Dit was die besinning van die gelowiges oor wie die Middelaar is.

In die vorige hoofstuk is reeds aangetoon hoe die Triniteitsleer op beslissende punte deur die openbaring van God in Jesus Christus beïnvloed is en hoedat daar in die Triniteitsleer reeds sekere Christologiese probleme gestel word. Elke Christologiese uitspraak veronderstel 'n bepaalde opvatting van die Triniteit, terwyl elke Triniteitsuitspraak weer Christologiese implikasies het. Tog is dit nodig dat ons hierdie twee leerstukke duidelik van mekaar sal onderskei, hoewel hulle nie van mekaar geskei kan word nie. In die Triniteit gaan dit om die „eenheid in die drieheid en die drieheid in die eenheid”, terwyl dit in die Christologie gaan om die Persoon van die Middelaar en om die vraag hoe die Goddelike en die menslike in die Persoon van Jesus Christus met mekaar verbind is. Hoewel die leer oor die Triniteit en oor die Persoon van Christus gedeeltelik gelyktydig gegroei en ontwikkel het, is dit tog nie toevallig dat die kerk in die vierde eeu oor die Triniteitsdogma duidelikheid gekry het, en eers in die vyfde eeu oor die Christologie nie. Dit is inderdaad so dat die beslissing oor die Triniteitsleer sekere implikasies gehad het wat die kerk gedwing het tot 'n nadere besinning oor die Christologie, en

eers in die lig van die geformuleerde Triniteitsleer kon die kerk in die vyfde eeu finaal uitspraak oor die Christologie gee.

Hoewel die Triniteitsleer 'n tipies Christelike leer is, en nie tot buite-Bybelse bronne teruggevoer kan word nie, is dit tog so dat die probleem van die wese en die eenheid van God nie net 'n teologiese probleem is nie, maar ook vir die filosofie van belang is. Dit is duidelik dat die filosofie telkemale met behulp van 'n „natuurlike” teologie antwoord probeer gee het op hierdie vrae. In die *Christologie* het ons egter uitsluitlik met 'n Christelike probleem te doen. Die vraag hoe die Goddelike en die menslike in 'n bepaalde Persoon verbind moet word en saamhang, is vir die filosofie van geen belang nie. Dit is veeleer 'n vraag van belang vir die gelowiges, wat Christus „in die kled van die Evangelie” (*Calvyn*) ontmoet het. Hoewel die kerk in die Christologie, net soos by die Triniteitsleer, soms van filosofiese begrippe gebruik maak, kan ons nie sê, soos sommige beweer, dat die Christologiese belydenis ten diepste 'n filosofiese antwoord of 'n filosofiese formulering was nie.

### 1. Die gegewens van die Nuwe Testament

Die Nuwe Testament bied geen uitgebreide en ontwikkelde Christologie nie, net so min as wat dit 'n werklike Triniteitsleer bied. Daar lê egter in die Nuwe Testament veel meer boustone vir die Christologie as vir die Triniteitsleer. Dit beteken nie dat die Skrif oor die Triniteitsleer onduidelik sou wees nie. Die veelheid van gegewens wat vir die Christologie van belang is, kom egter hoofsaaklik daardeur dat die eerste Christene in die begin met die lewende Christus gekonfronteer was tydens sy omwandeling op aarde. Uit die rykdom van die gegewens van die Nuwe Testament word hier slegs enkele hoofpunte aangestip.

Vir die dissipels en die skrywers van die Nuwe Testament was dit 'n feit wat bo alle twyfel gestaan het, dat Jesus ware mens was. Die dissipels het Hom immers „na die vlees” geken. Hulle het met Hom gewandel deur Galilea en Judea, Hom gesien in sy lyde, veroordeling, kruisiging en dood. Sy opstanding was vir hulle die bewys dat Hy die Middelaar is, die Lam van God, wat gestuur is om die sonde van die wêreld te versoen, en dat Hy van God gekom het (Rom. 1: 1-4).

Aan die ander kant was die dissipels terselfdertyd oortuig dat Jesus nie net 'n blote mens was wat deur God gestuur is nie. Hulle was oortuig daarvan dat Hy *méer* as 'n blote profeet was, en dat God ons in Hom op 'n unieke wyse ontmoet (Matt. 16: 13-16, Mark.

8 : 27–33). Hierdie geloof was nie die gevolg van 'n idealisering van die mens Jesus ná sy kruisdood nie; dit was ook nie uitsluitlik die gevolg van sy opstanding nie, maar dit het by die dissipels gegroei as gevolg van Jesus se selfopenbaring tydens sy aardse omwandeling. Hy het immers geleer, nie soos die Fariseërs en Skrifgeleerdes nie, maar met gesag (Mark. 1 : 22). Hy het mag gehad om sondes te vergewe; Hy het die Ou Testament in sy diepe sin verklaar en die wil van God op unieke wyse geopenbaar; Hy het die siekes genees en die oordeel van God oor die Fariseërs en Skrifgeleerdes aangesê. Na sy opstanding is Hy deur die eerste Christene as Here (*Kurios*) aanbid. 'n Enkele keer word hy „God” genoem. Sy preëksistensie word algemeen aanvaar, soos blyk uit die Pauliniese briewe. So skrywe Paulus in Galasiërs 4 : 4: „Maar toe die volheid van die tyd gekom het, het God sy Seun uitgestuur, gebore uit 'n vrou, gebore onder die wet.” Hieruit is duidelik dat Hy die Seun van God was nog voordat Hy op die aarde gekom het. Dieselfde gedagte vind ons in Rom. 1 : 3, 4, waar Paulus praat oor die evangelie wat hy verkondig, naamlik die evangelie „aangaande sy Seun wat gebore is na die vlees uit die geslag van Dawid en na die Gees van heiligheid met krag verklaar is as Seun van God deur die opstanding uit die dode, Jesus Christus, onse Here.” Ons het hier 'n teenstelling: „Na die vlees” (vers 3) en „na die Gees” (vers 4). Hieroor merk *C. K. Barrett* die volgende op: „The very fact of the antithesis is significant. It is implied that there are two things to be said about Christ, not indeed contradictory but complimentary to and different from each other. Christ belongs to two spheres or orbes of existence, denoted respectively by flesh and Spirit; in these he can be described as Son of David and as Son of God. He was *born* as Son of David, *appointed* Son of God” (*The Epistle to the Romans*, 1962, p. 19). Later merk hy op: „The Son of man had come in weakness and humility; he was to come in glory and power. This was the primitive Christian conviction about Jesus; behind the Chalcedonian orthodoxy of 'two natures' united in Christ's person lies an earlier belief in the two tenses of his activity” (p. 21). Ons moet die woorde „met krag verklaar is as die Seun van God” nie in adopsionistiese sin verstaan nie. Dit is eksegeties onmoontlik omdat (a) daar reeds in vers 3 sprake was van die Seun wat gebore is uit die geslag van Dawid; en (b) Paulus dan in vers 4 moes gepraat het van 'n „Seun geword het”, soos hy in vers 3 sê dat Hy uit die geslag van Dawid „vlees geword het”. Ook in die lig van die ander Pauliniese uitsprake oor Christus (vgl. Gal. 4 : 4 en Fil. 2 : 5–11) kan ons hierdie uitspraak nie adopsionisties interpreteer nie. Die onderwerp van die hele uitspraak is: „die Seun van God”, wat in die begin

by die Vader was, vlees geword het en na die opstanding in sy volle glorie en heerlijkheid geopenbaar is. In Fil. 2 : 6 word ook oor die preëksistensie van Christus gespreek, en word daar gesê dat Hy „in die gestalte van God was” en dat Hy „aan God gelyk was”. Net so kan gewys word op die begin van die Johannes-evangelie, waar Jesus as die *Logos* aangedui word. Watter prototipes van die logosleer Johannes hier beïnvloed het en óf hy inderdaad deur ander tipes beïnvloed is, is nie duidelik nie. Maar op die beslissende punt gaan die openbaring sy eie gang wanneer daar onomwonde gestel word dat die Woord „vlees geword het” (Joh. 1 : 14).

Uit hierdie enkele grepe uit die Nuwe Testament is dit baie duidelik dat die Skrif Jesus Christus teken, aan die een kant as ’n ware mens net soos ons, behalwe die sonde, en aan die ander kant as veel méér as ’n mens, ja, selfs veel meer as ’n profeet en wel as die Seun van God. Die vraag was nou: *hoe moes die kerk hierdie geloof in Jesus Christus uitspreek?* Hoe moes hierdie waarheid bely, geformuleer, en afgegrens word teenoor allerlei verkeerde opvattinge? Hoe moes dit geformuleer en uitgedruk word sodat die waarheid van die Nuwe Testament duidelik na vore kom, sonder om die eenheid van God in gevaar te stel? Dit was *die* probleem van die Christologie. Die pogings om daarvoor duidelikheid te verkry, toon ons hoe intens die kerk met hierdie probleem geworstel het.

## 2. Afwykende beskouinge

Dit gaan vir ons daarom, om die hooflyn van die ontwikkeling van die Christologie vas te hou, vanaf die Nuwe Testament met sy gegewens tot by die Christologiese belydenis van die vyfde eeu. Tog is dit interessant en ook belangrik om te let op enkele afwykende Christologiese beskouinge wat reeds vroeg in die geskiedenis hulle verskyning gemaak het.

Die groei van die Christologie vanaf die Nieu-Testamentiese tyd tot in die vyfde eeu, het, net soos in die geval van die Triniteitsleer, nie reglynig ontwikkel nie. Die kerk het hier, net soos by die Triniteitsleer, aanvanklik soms op kronkelpaaie beweeg, en ons moet onthou dat die skeidslyn tussen ortodoks en ketters in die eerste drie eeue nie duidelik getrek is nie. Daarom is die gevaar van hierdie afwykende beskouinge eers gaandeweg gesien, en is hierdie beskouinge eers later finaal deur die kerk afgewys.

Aan die begin was daar ’n verskeidenheid van Christologiese opvattinge. Gaandeweg het hierdie verskeidenheid egter gekonsentreer tot skerp onderskeie tipes, waarvan ons hier alleen twee gaan bespreek, naamlik die Ebionitiese en die Docetiese Christologie. Hier-

die twee Christologieë is albei eensydig en staan radikaal teenoor mekaar: die een erken alleen die Goddelikheid van Jesus Christus en die ander een alleen sy menslikheid.

2.1 *Die Ebionitiese Christologie* ontken die Godheid van Christus. Die Ebioniete was 'n Joods-Christelike sekte wat vasgehou het aan baie van die ou gebruike van die eerste Christene. Hulle het egter vanweë sterk Joodse en ook Gnostiese invloede, al meer geïsoleerd geraak van die kerk en nie verder in die groei van die Christendom aandeel gehad nie. Hoe sterk Joods hulle werklik gesind was, meld *Irenaeus*: „Those who are called Ebionites . . . use only the Gospel according to Matthew; they reject the Apostle Paul, calling him an apostate from the law. The prophetic writings they strive to expound with especial exactness; they are circumcised, and persevere in the customs according to the Law, and in the Jewish mode of life, even to the extent of worshipping Jerusalem, as if it were the abode of God” (*Adv. Haer.* I, 26, 2). *Irenaeus* bring hulle in verband met *Cerinthus*, 'n Gnostikus wat teen die einde van die eerste eeu opgetree het. Van laasgenoemde sê hy onder meer die volgende: „He added that Jesus was not born of a virgin but was the son of Joseph and Mary, like other men, but superior to all others in justice, prudence and wisdom” (*Adv. Haer.* I, 26, 1).

Uit bostaande aanhalings is dit duidelik dat die Ebioniete 'n vertakking was van die Joodse Christene (Judaïste). Hulle het waarskynlik as groep ontstaan eers ná die verstrooiing van die Jode met die val van Jerusalem, want ons vind hulle aktief veral in die tweede eeu. 'n Ebionitiese gemeente het nog tot aan die begin van die vierde eeu in Berea bestaan.

Die naam „Ebioniete” word op verskillende maniere verklaar. *Hippolytus* en *Tertullianus* bring hulle in verband met 'n sekere *Ebion*, wat dan die stigter van hierdie sekte sou gewees het. Ander kerkvaders meen dat hulle die naam dra omdat hulle Christologie so arm is. Die mees voor-die-hand-liggende en aanvaarbare verklaring van hulle naam is egter dat hulle hulself „armes” (*ebiōn* = arme) noem, omdat die gemeente van Jerusalem hierdie nederige en tege-lyk heerlike titel gedra het (vgl. Gal. 2: 10; Rom. 15: 26).

Die tipiese van hulle leer kom in baie opsigte ooreen met dié van *Cerinthus*: Jesus was die menslike seun van Josef en Maria, Hy was die bestemde Messias en sal eendag terugkeer om sy heerskappy op aarde op te rig. Die mens Jesus is wel deur God toegerus met besondere gawes, maar Hy is wesenlik 'n mens. Dis die kern van hulle Christologie. Hierdie leer was nie net eie aan die Ebionitiese sekte

nie: ons vind dit later ook by Christene wat uit die heidendom gekom het, byvoorbeeld in die adopsionisme van *Theodotus van Bisantium* (bygenaamd „die Leerlooier”). Die leer van hierdie „vader” van die Dinamitiese Monargianisme kom in alle wesenlike punte met die Ebionitiese Christologie ooreen.

**2.2 Die Docetiese Christologie** was ’n ander tipe, wat lynreg teenoor die Ebionitiese Christologie gestaan het. Die wortels van hierdie Christologie lê in die dualisme van die Griekse denke met sy klem op die radikale transendensie van die onveranderlike God en die inherente kwaad van die materie. Dit was die bodem waaruit die Gnostiek ook gegroei het. Die verband tussen Docetisme en Gnostiek is reeds in die vorige hoofstuk aangetoon.

Die Docetisme was ’n faktor waarmee die kerk sedert die Apostoliese tyd rekening moes hou (vgl. die sendbriewe van Johannes). Gedurende die eerste en tweede eeu het hierdie tipe Christologie sy hoogtepunt bereik. Docetiese tendense het sedertdien nog altyd weer in die kerk kop uitgesteek.

Die Docetiese Christologie elimineer die menslike in Jesus. Volgens hulle was Christus alleen oënskynlik ’n mens en sy lyde was onwerklik. Vandaar die naam Docetisme (van *dokein* = om te lyk, te skyn; Eng.: „to seem”). Reeds aan die begin van die tweede eeu waarsku *Ignatius* teen hierdie goddelose mense: „Turn a deaf ear therefore when any one speaks to you apart from Jesus Christ, who was of the family of David, the child of Mary, who was truly born, who ate and drank, who was truly persecuted under Pontius Pilate, was truly crucified and truly died . . . But if, as some godless men, that is, unbelievers, say, he suffered in mere appearance (being themselves mere appearances), why am I in bonds?” (*Ad Tralles*, IX, 10).

Hierdie Christologie is ’n tipe wat verskillende variante omvat. Ons vind ’n uitgewerkte Docetisme in die verskillende Gnostiese sisteme en in die teologie van *Marcion*. Die kern van dié leer is dat Christus skynbaar ’n mens was maar in werklikheid as Goddelike wese neergedaal het en Hom tydelik (van die doop tot die kruisiging) met die historiese mens Jesus verenig het, maar laasgenoemde voor sy dood weer verlaat het. Hierdie Gnostiese leer is dus pluralisties: Jesus Christus is saamgestel uit twee totaal verskillende substansies (*ousiae*), naamlik die hemelse Christus en die aardse mens Jesus, wat self nie ’n vleeslike nie maar ’n „psigiese” liggaam gehad het. By *Marcion* egter ontbreek die pluralisme: die Verlosser is die Seun

van die goeie God van die NT, gehul in die uitwendige gedaante van 'n mens.

Dié twee afwykende beskouinge is albei eensydig: by die Ebionitiese Christologie verstom die belydenis *vere Deus* (ware God) terwyl by die Docetisme die *vere homo* (ware mens) verstil. Hoewel die kerk in sy Christologiese belydenis hierdie dwalinge afgewys het, bly hulle nog steeds bedreiging wat die uitsig op die Middelaar kan verduister. Terwyl die Docetisme in die gestalte van die Gnostiek die kerk in die tweede eeu byna oorweldig het, is dit vandag veral eersgenoemde beskouing wat 'n bedreiging vorm. Oral in die „moderne” teologie van die negentiende en twintigste eeu waar die maagdelike geboorte bevraagteken word en/of waar Jesus gesien word as 'n godsdienststigter, 'n volmaakte voorbeeld, 'n unieke mens, 'n bondgenoot of 'n rewolusionêr, daar is die donker gestalte van die Ebionitiese Christologie sigbaar – tot by die onskuldige „lieuwe Jesus-teologie”!

### 3. Die aanvanklike ontwikkeling van die Christologie

Die vroeë kerk het vasgehou aan die geloofsreël soos uitgedruk in die liturgie, die kategese en die prediking, naamlik dat die Seun van God waarlik mens geword het. Op dié wyse het die kerk teen die vloedgolf van die Gnostiek daarin geslaag om vas te hou aan die Christologie van die NT. Sonder aanvanklike diepere refleksie is vasgehou aan die één Christus wat tegelyk ware God en ware mens was. 'n Mooi voorbeeld van hoe daar aan die Goddelike en menslike vasgehou is, vind ons in die brief van *Ignatius* aan Efese (begin tweede eeu), waar hy oor die inkarnasie sê: „There is one physician, fleshly and spiritual, begotten and unbegotten, God in man, true life in death, both of Mary and of God, first passible then impassible, Jesus Christ our Lord” (*Ad Eph.* VII, 2). Teenoor die ketterse strominge het hy met mag die feit tuisgebring dat Christus die één Subjek is wat die Goddelike en menslike onafskeidbaar in Hom saamvat. Daarom gebruik hy sterk taal, byvoorbeeld „die bloed van God” en „die lyde van my God” (*Ad Eph.* I, 1 en XVIII, 2 resp.). Dis 'n merkwaardige antisipasie van die latere leer van die *communicatio idiomatum* (mededeling van eienskappe), dit wil sê dat die menslike en Goddelike eienskappe en werkinge onderling uitgeruil kan word op grond van die eenheid van die Persoon van Christus.

By hierdie vashou aan die Goddelike en menslike in Jesus kom nog die feit dat die Apostoliese Vaders deurgaans die preëksistensie

van Christus bely het. Die algemene opvatting was dat die preëksistente Seun van God, wat Goddelike Gees is, in die historiese Jesus Homself met die menslike natuur verenig het. Hierdie eenwording is soms blykbaar as „inwoning”, ander kere weer as „menswording” gesien.

Daar is ’n gangbare opvatting dat die Christologie van die vroeë kerk ’n soort nuwe adopsionisme was. Hierdie stelling kan in die lig van die uitsprake van die Apostoliese Vaders, waarvan enkele van *Ignatius* aangehaal is, moeilik volgehou word. Dit was eerder só dat die vroegste kerk sonder refleksie getrou vasgehou het aan die gegewens van die NT sonder om ’n wesenlike bydrae te maak tot die verdere uitbouing van die Christologie.

Die eerste *werklike bydrae* tot die ontwikkeling van die leer oor Christus kom dus nie van die Apostoliese Vaders nie maar, nes by die Triniteitsleer, van die *Apologete*. Daar is reeds op gewys hoe die Apologete (bv. *Irenaeus* en *Tertullianus*) die eerste was om ’n positiewe Triniteitsleer te begin bou met die gedagte dat die Vader van ewigheid sy Woord (*Logos*) en Wysheid by Hom gehad het. Met behulp van die logosbegrip, wat helaas sterk gekleur is deur die Griekse filosofie, kon hulle die verhouding tussen Christus en die Vader nader verduidelik. Teenoor die Monargiane het die Apologete met hulle Logos-Christologie aanvaar dat daar in Jesus ’n tweede Goddelike Persoon is, naamlik die *Logos*, wat onderskeie was van die Vader. Vir hierdie onderskeiding het begrippe uit die Stoïsinse logosleer handig te pas gekom.

Op dieselfde wyse het hulle met die logosbegrip die Christologie begin uitbou. Hierdie begrip was dus van belang, nie net om die Seun se verhouding tot die Vader uit te druk nie, maar ook om die Persoon van Jesus Christus self beter te verstaan. Omdat hulle aandag so toegespits was op die *Logos*, gee die Apologete, behalwe *Justinus*, weinig aandag aan die aardse Jesus soos die Evangelies Hom teken. Waar hulle dit ’n enkele keer wel doen, bly hulle in die pad van hulle voorgangers (die Apostoliese Vaders) en beklemtoon die twee nature van Christus, sy preëksistensie en ware Godheid.

*Justinus die Martelaar* beweeg hom gewoonlik op die tradisionele spoor. Meesal herhaal hy die beskrywing van die geloofsreël, naamlik dat die Woord mens geword het uit Maria. Opmerklik is egter die manier waarop hy dit sê: „He Who was formerly Logos, and appeared now in the semblance of fire, now in incorporeal fashion, has finally by God’s will become man for the human race” (*Eerste Apologie*, 63, 10). Hierdie verwysing na „vuur” en „onliggaamlikheid” kan bloot terugwys op die OT (waarin *Justinus* goed geskool was), met



name op die vuurkolom en die ander teofanieë. Daar sit egter waarskynlik meer Stoïsynse kleur in. Dit word duidelik as ons na ander uitsprake in dieselfde werk kyk: die *Logos* is aktief in alle mense en skenk aan hulle alles wat hulle aan goedheid en kennis besit (a.w., 32, 8); die *Logos* woon in alle mense, of is saad in hulle ingeplant (a.w., 32, 8).

Om die draagwydte en die „taal” van hierdie uitsprake te verstaan, moet ons kortliks kyk na die leer van die Stoïsyne, veral hulle logosleer. Justinus was immers oorspronklik ’n heiden, geskool in die filosofie veral van die Stoa, en het ná sy bekering in die besonder getrag om die evangelie aan die heidense wysgere te verkondig.

Die Stoa was ’n filosofiese stroming, gestig deur *Zeno* in ongeveer 300 v.C., wat vir ’n hele aantal eeue groot invloed in die antieke wêreld uitgeoefen het. Bekend is veral hulle etiek, wat die mens rus en geluk wou bring deur onderdrukking en afsterwing van alle emosies en drifte. Die mens moet homself passief onderwerp aan die noodwendige gang van die natuur, dit wil sê die goddelike beskikking of voorsienigheid, en dit kan die mens alleen bereik as hy gevoelloos (*apatheia*) word. Tipies van dié leer is dus die oorwinning oor jouself en jou emosies, die lewe ooreenkomstig die natuur (= die redelike beginsel in die mens) en die broederskap van alle mense. Dis opmerklik dat heelwat van hierdie Stoïsynse gedagtes in die rasionalisme van die Verligting (*Aufklärung*) van die agtiende eeu weer prominent sou word: die lewe ooreenkomstig die rede, wat ons bring by ’n natuurlike wêreldorde, en die broederskap van alle mense!

Die metafisika van die Stoa kan getipeer word as ’n panteïstiese materialisme. Hulle verwerp die Platoniese dualisme van ’n ideëryk en ’n stoflike wêreld en leer dat alles wat bestaan materieel moet wees. In die materiële werklikheid is daar egter weer ’n soort dualisme: die onderskeiding tussen ’n passiewe en ’n aktiewe beginsel. Die ruwe, ongevormde stof is sonder karakter en word gevorm deur die aktiewe rede of *logos*, wat tegelyk die „plan” van die stoflike ding is. Hierdie leidende beginsel (*logos*) word gesien as „gees” (*pneuma*). Die *pneuma* was egter nie onstofflik nie, maar ’n baie fyner soort materie en is gesien as ’n vuuragtige damp. Uit hierdie vuur of „gees”, wat alles deurdring, het die passiewe, ruwe stof ontstaan en aan die einde sal alles weer terugkeer tot die goddelike vuur. Die rede of *logos* wat die werklikheid deurdring soos die bewussyn die liggaam deurdring, word beskryf as god, die voorsienigheid, die natuur of die *anima mundi*, dit is die wêreldsiel. Die grondtoon van die Stoa was optimisties: alles wat gebeur is bepaal deur die voorsienigheid en strek tot die beswil van die mens. Juis omdat dit só is,

moet die mens hom passief en gevoelloos onderwerp aan die natuurorde, voorsienigheid of noodlot.

Elke individuele ding in die wêreld is 'n mikrokosmos, want net soos die wêreld in sy geheel, bevat dit ook die aktiewe en passiewe. Elke ding het dus 'n *logos* wat dit organiseer en vorm tot wat dit is. Hierdie *logoi* laat die dinge ook ontstaan en groei. Daarom praat die Stoa van *logoi spermatikoi* (seminale *logoi*), wat soos kieme of sade in die stof, die dinge laat groei en ontwikkel. Al hierdie *logoi* is onderdeeljies van die universele *logos* – so vele deeltjies van die goddelike vuur wat die heelal deurtrek. Die siel is die *logos* in die mens, deel van die goddelike *logos*. Wat die mens betref, word 'n belangrike onderskeiding gemaak tussen die „immanente *logos*” (*logos endiathe-tos*) en die „uitgedrukte (expressed) *logos*” (*logos prophorikos*). Eersgenoemde is die rede soos dit bloot in die mens teenwoordig is, terwyl laasgenoemde sien op die menslike rede soos dit tot uitdrukking gebring of bekend gemaak word deur middel van spraak of ander vorme van selfuiting.

Alleen teen die agtergrond van hierdie enigszins breedvoerige uiteensetting van die Stoïsynse filosofie kan ons die uitsprake van die Apologete reg verstaan. Die onderskeiding van „immanente” en „uitgedrukte” *logos* is op God oorgebring en die relasie van Vader en Seun is in daardie terme beskryf: as preëksistente was Christus die gedagte of rede van die Vader, en in die skepping en openbaring is Hy die uitdrukking van daardie rede. Wat die Christologie betref, kry *Justinus* se uitsprake dat die Woord of *Logos* (Christus) in die mense woon of in hulle soos 'n saad ingeplant is, óók teen die agtergrond van die Stoïsynse filosofie hulle ware betekenis. Sover dit *Justinus* aangaan, gee ons nog een belangrike uitspraak (by *Kelly*, a.w., p. 146): hy argumenteer dat die Christendom baie duidelik verheue is bo alle ander menslike leringe „for the reason that the rational principle in its entirety (*to logikon to holon*) became the Christ Who appeared because of us, body and Logos and soul” (*Eerste Apol.* 10, 1–3).

Dit is duidelik dat die Apologete, hoewel hulle nog wil vashou aan die geloofsreël soos die Apostoliese Vaders, die waarheid van die geloof tog begin interpreteer in terme van die Griekse filosofie, en veral van dié van die Stoa. Tereg sê *Lohse*: „They no longer understood the Logos in the sense of the Gospel of John, namely, as the Word of God which appeared in history. They thought of the Logos as a universal mind and cosmic principle. That is, they equated the pre-existent Christ with the Logos concept of Greek philosophy” (a.w., p. 76). Deur die invloed van *Origenes* is die Logos-Christologie in die

derde eeu algemeen aanvaar en het dit min of meer die basis geword vir verdere denke oor dié leerstuk. Tog het die Logos-Christologie nie al die probleme rondom die Persoon van Christus opgelos nie. Die spesifiek Christologiese vraag was: *hoe* moet ons die verhouding tussen die Goddelike en menslike in Hom sien en verstaan? Wanneer die Seun aan die Vader gesubordineer word (Monargianisme, Ebioniete), kan die aardse Jesus as 'n soort supermens gesien word. Wanneer Hy egter die *Logos* is, die ewige Woord, en dus self God is, kan sy ware menslikheid baie maklik 'n probleem word (Docetisme). Hoe moes daar aan albei gegewens, naamlik dat Hy ware God en ware mens is, vasgehou word en hoe moes dit verstaan word?

Die Apologete het vasgehou aan albei nature van Christus, maar op die vraag hoe die verhouding begryp moet word, het hulle nog nie antwoord gegee nie. *Irenaeus*, met sy magtige visie van die rekapitulاسie van alle dinge in Christus as die tweede Adam, het blykbaar reeds iets van die probleem van die eenheid van die twee nature in die Persoon van die Middelaar besef. By die versoeking, lyde en dood van die Here, sê hy, was die Woord rustend, maar het tog saamgewerk met die menslikheid in sy oorwinning, volharding en opstanding. Dit was egter weer *Tertullianus*, die presiese formuleerder van die vroeë Triniteitsleer, wat ook in die Christologie 'n bydrae sou lewer tot die verdere groei van hierdie belydenis.

#### 4. Tertullianus

*Tertullianus* het hom reeds aan die begin van die derde eeu besig gehou met die vraag na die verhouding tussen die Goddelike en menslike nature, of, soos hy sê: „substansies”. Die antwoord wat hy gee, was sy tyd ver vooruit en het in die vyfde eeu nog weerklank gevind in die besluit van Chalcedon. As heftige bestryder van die Gnostiek en die Modalisme, vra hy hom af hoe ons die vleeswording moet verstaan: „Was He, so to speak, metamorphosed (*transfiguratus*) into flesh, or did He clothe Himself in it?” (*Adv. Prax.*, 27; aanhaling by *Kelly*, p. 151). Hy verwerp die eerste moontlikheid op grond van die feit dat God nie kan verander nie en omdat so 'n „transformasie” 'n vreemde „derde” tot stand sou bring – 'n mengsel van Goddelike en menslike, wat monsteragtig sou wees. Daarom kies hy sonder huiwering vir die tweede moontlikheid, naamlik dat die *Logos* vlees aangeneem het. Beide nature („substansies”) het dus ná die vereniging onverander bly voortbestaan, elkeen met sy eie tipe-rende kwaliteite en werkinge. Tog beteken laasgenoemde nie dat die nature apart bestaan of geskei kan word nie – hulle is onafskeidelik

verenig in die één Jesus Christus, wat tegelyk Seun van God en Seun van die mens is. Om dit alles saam te vat in *Tertullianus* se eie woorde: „We see plainly the twofold state (*status*), which is not confounded, but conjoined in one Person – Jesus, God and Man” (*Adv. Prax.*, 27, soos aangehaal deur *Lohse*, p. 78). En verder: „The Spirit in him went about its own business, that is, the deeds of virtue, the works and signs, while the flesh underwent its own sufferings, hungering . . . thirsting, weeping . . . and in the end it died” (*id.*).

In die één, ondeelbare Persoon van Jesus is dus die Godheid en die mensheid, die Gees en die vlees, onsterflikheid en sterflikheid, krag en swakheid teenwoordig. Hy gebruik soms beskrywinge wat later deur die Nestoriane uitgebou en verdedig sou word, waarvolgens bepaalde woorde en gebeure in die lewe van Jesus aan die een of die ander natuur toegeskryf word. Die lyde en sterwe van Jesus, sê hy, slaan op die menslike „substansie”, want God kan nie ly nie. Dit geld ook van die uitroep oor die verlatenheid aan die kruis, en die siel van Jesus wat bedroef en benoud was. Ons sal *Tertullianus* egter ’n onreg aandoen as ons meen dat hy, soos die Nestoriane later, die eenheid van die Persoon van Jesus in die gevaar stel met hierdie uitdrukkinge. Op ander plekke aksentueer hy weer die eenheid deur te praat van die lyde en die kruisiging van God. Ons het hier ook ’n voorspel van die latere leer van die *communicatio idiomatum*.

In die lig van die latere kontrovers moet ons die volgende onderstreep: *Tertullianus* leer dat Jesus ’n ware mens was na liggaam en siel. Die *Logos* het nie die plek van die menslike siel ingeneem nie, want, sê hy, dan sou die werk van die verlossing nie volbring kon word nie. Jesus is dus ten volle mens, maar as mens tegelyk die Seun van God, die *Logos*.

*Tertullianus* het ’n merkwaardige diep insig in die Skrif gehad. Nes by die Triniteitsleer, het hy presies omskrywe. Dink maar aan sy beskrywing van die twee „substansies” wat nie vermeng nie maar verbonde is in die een Persoon (*non confusum sed coniunctum, in una persona . . .*). Hierdie en ander uitsprake sou later weerklank vind en vaste gestalte kry in die „ongedeel en ongeskeie, onvermeng en onverander” van die belydenis van Chalcedon. Ten spyte van sy bydrae het daar tog ’n lang en bitter Christologiese stryd in die kerk gevolg. Die groot rede hiervoor was dat die Oosterse kerk nie aandag aan *Tertullianus* gegee het nie. Sedert die derde eeu het die swaartepunt van die teologiese aktiwiteit na die Ooste verskuif en het die Weste nie meer ’n noemenswaardige bydrae tot die Trinitariese of Christologiese stryd gemaak nie. Omdat die Ooste hom geïgnoreer het, moes hulle op hul eie die stryd uitstry.

## 5. Origenes

Die denke van *Origenes* beklee, nes by die Triniteitsleer, 'n sentrale posisie in die Christologiese ontwikkeling. Dit het nie alleen grootliks die materiaal verskaf vir die latere stryd nie, maar ook die grondslag waaromheen die uitgangspunte van die strydende partye gevorm sou word. Hoewel hy wou vashou aan die tradisionele kerklike leer, was sy Christologiese denke, nes sy Triniteitsdenke, deurtrek van die gees van asketisme en spekulasie wat in die Alexandrië van destyds so opvallend was. Nie die denke van *Tertullianus* nie, maar dié van *Justinus* en die ander Apologete, met sy tipiese Helleniseringstendens, word voortgesit.

In sy hoofwerk, *Peri Archōn (De Principia)*, geskryf tussen 220 en 230, stel hy die inkarnasie soos volg: „We believe, that the very Logos of the Father, the Wisdom of God Himself, was enclosed within the limits of that man who appeared in Judaea; nay more, that God's Wisdom entered a woman's womb, was born as an infant, and wailed like crying children” (2, 6, 2; sitaat volgens *Kelly*, p. 154). Hy verduidelik ook hoe die inkarnasie plaasgevind het. Om dit te doen, gebruik hy weer sy spekulatiewe leer oor die preëksistensie van die geestelike wesens, waaronder ook die menslike siele. Terwyl al die menslike siele deur hul vrye wil afvallig geword het van God (resp. van die *Logos*) was daar één siele wat met 'n besondere mistieke verering aan die *Logos* verbonde was. As gevolg van dié verering, het hierdie siele onafskeidbaar verbonde geraak met die *Logos*, sodat Hy aan dié siele sy lig en sy glorie gegee het. Hierdie unieke siele moes 'n liggaam kry en was voorbestem om die siele van Jesus te wees. By die vleeswording het nie alleen hierdie sondelose siele ware vlees aangeneem nie, maar vanweë sy verbintenis met die *Logos* het Hy ook die liggaam van Jesus binnegekom. Daarom is die Godheid en mensheid in Jesus onafskeidbaar verbonde.

Die preëksistente siele was dus die kontakpunt waardeur die *Logos* vlees kon word. Dit is dus duidelik dat die siele in dié teorie 'n bemiddelende rol speel: soos die siele die *Logos* kon bevat, só kon die liggaam die siele omvat, en deur die siele ook die *Logos*.

Met behulp van hierdie teorie kon *Origenes* sowel die onderskeid van die twee nature asook die eenheid van die Persoon beklemtoon. Wat eersgenoemde betref, onderskei hy duidelik die twee nature: hy praat van die Godheid en mensheid van Christus; van sy Goddelike en menslike natuur. Albei nature het hulle kenmerkende eienskappe in die vleeswording behou: die *Logos* „remaining Logos in essence, undergoes none of the experiences of the body or the soul” (*Contra*

*Celsum*, 4, 15, sitaat by *Kelly*, p. 156), terwyl die menslike natuur aan die menslike lot onderworpe is. Hy gebruik baie van die beskrywinge wat *Tertullianus* ook gebruik het om die eie ervaringe en werkinge van die twee nature aan te dui. Aan die ander kant beklemtoon hy die eenheid van die vleesgeworde Here. Die Evangelies, sê hy, praat nie van twee nie maar van Eén. Die twee nature is nie maar verenig in 'n blote verbintenis of gemeenskap (*koinōnia*) nie, maar vorm 'n werklike eenheid (*henōsis*), 'n samesmelting (*anakrasis*), wat, veral ná die opstanding, lei tot 'n progressiewe vergoddeliking van die liggaam.

Hierdie filosofiese interpretasie van *Origenes* was inderdaad in staat om baie Bybelse gegewens tot hul reg te laat kom. Tog het dié spekulatiewe teorie nie die Skrifgegewens bevredigend verklaar nie. Die swakheid van sy Christologie lê veral rondom twee vrae: (a) die vraag na die werklike eenheid van die twee nature in Christus en (b) die vraag na die noodsaaklikheid en sentrale betekenis van die vleeswording. Wat (a) betref, kan ons vra: het hy daarin geslaag om die werklike eenheid van die Woord en die vlees te verduidelik? Op grond van sy teorie moet hierdie vraag ontkennend beantwoord word. Dis duidelik as ons onthou dat die eenheid eintlik reeds bewerkstellig is vóór die vleeswording, tussen die preëksistente siel en die *Logos*. Maar hierdie eenheid, hoe sterk hy dit ook beskryf, kom tot stand as gevolg van die preëksistente siel se liefdevolle vaskleef aan en verering van die Woord (*Logos*). Ons het hier dus 'n spesiale geval. Maar waarin verskil hierdie eenheid van die eenheid van wil en die verering van die Woord wat die heiliges op aarde kan bereik? Ons het hier hoogstens 'n graadverskil en nie 'n kwalitatiewe verskil nie. Daarmee kom die uniekheid van Christus in gevaar. *Origenes* probeer dit egter red deur te stel dat die eenheid van die God-mens (hy is die eerste om hierdie aanvegbare term te gebruik) eintlik in die *Logos* self lê. Die siel word deurdring deur die *Logos* en só onderwerp aan Hom, dat Hy die dominerende prinsipe in Christus word. Hierdie beskouing onderbeklemtoon die aksent op die volle menslikheid van Christus. Dit lei vanself tot die tweede vraag wat die swakheid van sy teorie openbaar, naamlik die vraag na die sentrale betekenis van die inkarnasie. Dit word nie genoeg deur hom beklemtoon nie. Streng genome is die inkarnasie in sy hele stelsel eintlik 'n aanhangsel. Alhoewel hy op grond van die Skrif en in ooreenstemming met die kerklike leer, ruimte gee aan die vleeswording, bly dit tog in spanning met die res van sy teorie. Sy leer van die progressiewe vergoddeliking van die menslike natuur ná die opstanding toon dat hy die vleeswording nie as permanent en noodsaaklik sien nie. „The

mediator between the only true God, i.e. the ineffable Father, and man is not, in the last analysis, the God-man Jesus Christ, but the Word Who bridges the gulf between the unoriginate Godhead and creatures" (Kelly, a.w., p. 157 met verwysing na *Contra Cels.*, 3, 34). Die Gnostiese dualisme, met sy afkeer van die liggaamlike, kom hier in verfynde vorm die Christendom binne. Ons hoor dit baie duidelik in sy *Jeremia-homilie*: "... although the Saviour was a man, He is now no longer one" (*In Jerem. hom.*, 15, 6). Dis juis die heerlikheid van Christus dat hy nou niks anders meer as die *Logos* is nie!

Die meeste teoloë het, soos reeds by die Triniteitsleer aangedui, die teorie van *Origenes* met sy Gnostiese tendense verwerp. Dit kon egter nie net by negatiewe afwysing bly nie. Die kerk in die Ooste moes nou ander antwoorde gee op die geheimenis van die vleeswording. Indien die leer van die preëksistensie van die siel onaanvaarbaar was, wat dan? Wat van die siel van die vleesgeworde *Logos*? By die beantwoording van hierdie vraag loop die paaie uiteen. Gaandeweg het twee groeperinge ontstaan wat mekaar bestry het. Die een is verbind met Alexandrië, terwyl die ander groep hoofsaaklik in Antiochië werksaam was.

#### 6. Twee aksente: Alexandrië en Antiochië

Het Jesus Christus 'n menslike siel gehad? Om hierdie vraag te beantwoord, het die teoloë van die derde en vierde eeu basies twee antropologiese opvattinge tot hul beskikking gehad. Aan die een kant was daar die Platoniese antropologie met sy dualisme tussen stof en gees. Hiervolgens was die mens 'n liggaam wat lewe kry en beweeg word deur 'n siel of gees, wat wesenlik vreemd is aan die liggaam. Dis maklik om in te sien dat die aanhangers van die Platoniese antropologie die bestaan van 'n menslike siel in Jesus sou ontken – daar kan tog nie twee „vreemdes” in een liggaam wees nie. Volgens hierdie beskouing het die Woord (*Logos*) Hom verenig met die menslike vlees: die *Logos* kom dus eintlik in die plek van die siel. Hierdie tipe staan bekend as die „Woord-vlees”-Christologie en het veral in Alexandrië sy eksponente gehad. Aan die ander kant het die gedagtes van *Aristoteles* ook voortgeleef. Volgens sy antropologie was die mens 'n psigo-fisiese eenheid. Die aanhangers van hierdie antropologie lê dus klem daarop dat Christus mens geword het, dit wil sê die menslike natuur as eenheid van liggaam en siel aangeneem het. Hierdie tipe staan bekend as die „Woord-mens”-Christologie en is hoofsaaklik met Antiochië geassosieer.

Op die vraag of Jesus 'n menslike siel gehad het, word dus vanuit

twee verskillende antropologieë twee teenstellende antwoorde gegee. Die Alexandrynse Christologie ontken dit, terwyl die Antiocheense tipe hierdie vraag bevestigend beantwoord. Die voordeel van eersgenoemde tipe was dat dit die eenheid van die Persoon baie sterk kon beklemtoon, terwyl laasgenoemde tipe weer die klem op die onderskeid tussen die twee nature van Christus kon lê. Hierdie antropologieë bied dus probleme omdat hulle elk op sy manier na eensydige antwoorde lei. Die Skrif teken ons immers die één Persoon, Jesus Christus, wat Seun van God en Seun van die mens was. Die kardinale Christologiese vraag is dus: Hoe is dit moontlik om tegelyk sowel die eenheid van die Goddelike en menslike natuur in die een Persoon as die onderskeiding tussen hulle aan te dui? Hierop moes die kerk die antwoord vind.

Dis duidelik dat nie één van die twee tipes Christologieë die volle antwoord gehad het nie. Die een het klem gelê op die eenheid, die ander op die onderskeiding van die twee nature. Albei was dus eensydig. Maar albei het Skriftuurlike gesigspunte gehad wat vir die Christelike geloof onontbeerlik is! Hier lê dus 'n belangrike verskil tussen die Christologiese stryd en die Trinitariese stryd. Die Trinitariese stryd van die vierde eeu kon betreklik maklik beslis word omdat *Athanasius* en sy „Homoousiane” grootliks in die gelyk was, terwyl die argumente van *Arius* en sy aanhangers nie naastenby dieselfde gewig gedra het nie. By die Christologiese stryd van die vyfde eeu word dit baie moeiliker om te besluit wie reg en wie verkeerd is. Die wonder is dat die kerk in die finale beslissing só geleë is dat nie een van die twee partye in die gelyk gestel is nie, maar dat die eensydighede van albei reggestel is.

Die teoloë van die laaste helfte van die derde eeu, wat *Origenes* se vreemde en spekulatiewe leer verwerp het, het met die verwerping van die leer van die preëksistensie van die siel (ook dié van Jesus) in die algemeen in die rigting van 'n Woord-vlees-Christologie beweeg. Dit was ook in die algemeen die tendens aan die begin van die vierde eeu. Eers in die loop van die vierde eeu het die Antiocheense Woord-mens-Christologie 'n groeiende opposisie geword, sodat die stryd dan teen die einde van die vierde en begin van die vyfde eeu in alle erns sou woed.

#### 6.1 Die voorlopers: *Arius, Athanasius en Eustathius*

Gedurende die Ariaanse stryd (Trinitariese stryd) is die vraag of Jesus 'n menslike siel gehad het, nog nie gestel nie en gevolglik was dit geen strydpunt nie. Dit gaan dus vir ons aanvanklik hier om implisiete en deels eksplisiete Christologiese posisies wat in verband



met die Soteriologie of die Triniteitsleer na vore gekom het. Hoe weinig die menslike siel van Jesus destyds 'n strydpunt was, word duidelik uit die feit dat daar selfs oor hierdie saak op sekere hoogte 'n ooreenkoms tussen *Arius* en *Athanasius* was!

*Arius* en sy aanhangers vorm die radikale linkervleuel van die Alexandrynse teologie. Volgens hulle het die Woord by die vleeswording Homself verenig met 'n menslike liggaam en het Jesus nie 'n redelike siel gehad nie. Die *Logos* het in die plek van die siel gekom. Hierdie naturalistiese en reglynige opvatting word duidelik uit 'n konfessie wat toegeskryf word aan *Eudoxius*, biskop van Antiochië en later van Konstantinopel: „We believe . . . in one Lord . . . Who was made flesh but not man. For He did not take a human soul, but became flesh so that God might have dealings with us men through flesh as through a veil. (He was) not two natures, for He was not complete man, but God in place of a soul in flesh. The whole is one nature resulting from composition” (teks soos aangehaal deur *Kelly*, p. 282).

As sodanig was dit 'n tipiese Woord-vlees-Christologie en niks nuuts nie. Wat die teëstanders van die Ariane geskok het, was waarskynlik die feit dat hulle hierdie Christologie in die res van hul teologie ingedra het deur te beweer dat verwysing na Jesus se siel wat bedroef of ontsteld is (Joh. 12:27; 13:21) op die *Logos* slaan. Opmerklik is dat *Athanasius* self nie die ontkenning van die menslike siel die aanstootlike element in hulle leer vind nie, maar wel hulle konklusie dat, indien die *Logos* die plek van die menslike siel inneem, dit 'n bewys is dat Hy 'n skepsel is.

Waar die Ariane die radikale linkervleuel van die Alexandrynse teologie verteenwoordig, daar is *Athanasius* die klassieke verteenwoordiger van hierdie teologie. As mens hom êrens moet indeel, sal dit ook as verteenwoordiger van die Woord-vlees-Christologie wees: „The Logos has become man, and has not entered into a man”, sê hy na aanleiding van Joh. 1:14 (c. *Ar.* 3, 30; teks by *Kelly*, p. 284). Hy beskryf telkens weer die inkarnasie in terme van die Woord wat 'n liggaam aangeneem het, as mens verskyn het, ens. Hier volg enkele voorbeelde: „taking a body like to ours” (*De Incarnatione*, 8); „The Word takes on a body capable of death” (*id.*, 9); „he naturally dwells with men as man, taking to himself a body like other men” (*id.*, 24). Hy het geen behoefte aan 'n Woord-mens-Christologie nie en vra hoe ons hulle Christene kan noem wat sê dat die Woord in 'n heilige mens ingekom het, nes Hy in die profete gewoon het, en wat nie sê dat Hy mens geword het en 'n liggaam uit Maria aangeneem het nie.

Dis opmerklik dat hy eintlik nie die siel noem nie. Dit beteken nie dat hy, soos die Ariane, die menslike siel van Jesus loën nie. Intendeel, hy aanvaar dit. Maar hy praat nie spesifiek daaroor nie, ten eerste omdat die inkarnasie nog nie vir hom 'n probleem is nie; ten tweede omdat al die aandag toegespits is op die Goddelikheid van Christus; ten derde omdat hy, ten minste in die vroeë dekades van die stryd, geen besondere betekenis aan die siel van Jesus heg nie. Hy lê soveel nadruk op die *homoousios* van Vader en Seun dat die volle menslike natuur van Christus nie behoorlik gestalte kry nie. Nes vir *Origenes* is die *Logos* vir hom die dominerende beginsel (die *hēgemōn* in Christus).

Hierdie Woord-vlees-Christologie van *Athanasius* het dus aanvanklik nie veel van dié van die Ariane verskil nie. Die fundamentele verskil met die Ariane het alleen gelê in sy erkenning van die Godheid van Christus. Die sinode van Alexandrië van 362 het hom egter duidelik uitgespreek oor die volledige menslikheid van Christus. Waarskynlik het *Athanasius*, wat voorsitter van hierdie sinode was, toe eers die volle betekenis besef van die feit dat Jesus ook 'n menslike siel gehad het, want ná die sinode skryf hy in sy *Brief aan Epictetus* dat ons verlossing die hele mens, liggaam en siel, omvat omdat „the Saviour really and in very truth became man” (*Ep. ad Epict.* 7; teks by *Kelly*, p. 288). Aangesien die sinodale formulering van 362 dubbelsinnig is, en ook 'n Woord-vlees-interpretasie toelaat (*Appolinaris* het dit in dié sin verstaan), bly dit 'n ope vraag of *Athanasius* in sy later jare sóveel verander het dat hy aan die siel van Jesus meer as 'n blote formele betekenis toegeken het.

Om die begin van die ander stroom in die Christologie, naamlik die Woord-mens-tipe, op te spoor, moet ons weer teruggaan na die begin van die vierde eeu. Reeds vroeg in die vierde eeu het baie ortodokse teoloë die belang van die vraag na die menslike siel begin insien. Die pionier op dié gebied was die vurige anti-Ariaan en getroue bondgenoot van *Athanasius*, *Eustathius van Antiochië* (oorlede 337). Van sy vele werke, waarin hy onder meer ook die allegoriese eksegeese van *Origenes* kritiseer, het net 'n klompie fragmente behoue gebly. Daaruit blyk dat hy een van die eerste teoloë was wat die ware tendens van die Christologie van die Ariane deurskou het. Spoedig ná die beslissing van Nicea (325), in die hitte van die Trinitariese stryd, stel hy met betrekking tot die Ariane die indringende Christologiese vraag: „Why are they so set on demonstrating that Christ took a body without a soul, grossly deceiving their followers? In order that, if only they can induce some to believe this false theory, they may then attribute the changes due to the passions to

the divine Spirit, and thus easily persuade them that what is so changeable could not have been begotten from the unchanging nature" – dit wil sê van die Vader (*Fragm.* 15, aangehaal deur *Kelly*, p. 283). Daarom beklemtoon hy in sy latere lewe al hoe meer dat Christus 'n ware, menslike siel gehad het en dat die siel die subjek van sy lyde was. Vroeër was hy nog so „on-Antiocheens” dat hy die maagd Maria as *Theotokos* („God-bearing”) kon beskryf. Nou keer hy hom egter al sterker teen die Alexandrynse oorspanning van die *communicatio idiomatum* en verklaar dat dit misleidend is om te sê dat God soos 'n lam na die slagplek gelei is, of dat die Woord aan die kruis gesterf het (vgl. *Fragmente* 37 en 48).

*Eustathius* ontmasker dus nie net die gevaar van die Ariane se standpunt nie; hy kry in die algemeen ook oog vir die eensydigheid van die Woord-vlees-Christologie. Hierteenoor begin hy dan duidelik 'n Woord-mens-Christologie ontwikkel: hy onderskei die twee nature baie skerp: „The sentence, 'I have not yet ascended to my Father', was not uttered by the Logos, the God Who comes down from heaven . . . It was spoken by the man . . . Who had risen from the dead but had not yet ascended after His death to the Father” (*Fragm.* 24; vollediger aanhaling by *Kelly*, p. 283–284). Hierdie aksentuering van twee nature is só sterk dat hy die eenheid, waaraan hy ook van harte wil vashou, moeilik en ongenoegsaam beklemtoon. Die eenheid van die Goddelike en menslike in Jesus word gewoonlik geteken met die beeld van die inwoning: die Woord het in die menslike natuur ingewoon soos in 'n tempel, 'n tent of 'n woning. Die siel het saamgewoon met die Woord sodat ons kan sê dat Jesus 'n mens was wat God in Hom gedra het – 'n teofore mens (*anthrōpos Theophoros*). Dié soort taal kan baie maklik die eenheid van die Persoon van die Middelaar in die gedrang bring. Hoe dit ook al sy, met hierdie gedagtes het *Eustathius* die boustene van die latere Antiocheense Christologie gevorm.

## 6.2 Die probleemsteller: Apollinaris van Laodicea (± 310–390)

*Apollinaris*, nes *Eustathius*, 'n vriend van *Athanasius* en 'n vurige bestryder van die Ariane, was 'n skerpsinnige denker en sy tyd in 'n sekere sin vooruit. Hy het die Christologiese probleme skerp geformuleer – probleme wat eers in die vyfde eeu 'n hewige strydpunt sou word. Hy volg nie die weg van *Eustathius* nie maar dié van *Athanasius* en gee 'n konsekwente uiteensetting van die Alexandrynse Christologie. Sy behandeling van die leer oor die Persoon van Christus was die diepsinnigste en omvattendste wat die vierde

eeu opgelewer het en bring die tendense van die Woord-vlees-Christologie tot hul logiese konsekwensies.

Hy het die gevaar van die Christologie van *Eustathius* duidelik ingesien, naamlik dat 'n dualisme daarin lê wat die eenheid van die Persoon van Christus uiteen kan ruk. In dieselfde trant as *Athanasius* skryf hy in die begin van sy brief aan die presbiter *Dionisius*: „I am astonished to find people confessing the Lord as God incarnate, and yet falling into the separation wickedly introduced by the Paul-imitators. For they slavishly follow Paul of Samosata, differentiating between Him from heaven, Whom they declare to be God, and the man derived from the earth” (*Ep. ad Dion.* 1, 1; teks by *Kelly*, p. 290). Hierdie mense „confess, not God incarnate, but a man conjoined with God” (id.). Hy verwyt sy opponente dat hulle met hulle misleidende onderskeiding van die nature in werklikheid „twee Seuns” leer: die Seun van God (sy ware Seun) en die seun van Maria (die aangenome seun). Dit impliseer dat Christus „twee” is, terwyl die Skrif sê dat Hy één is (*hen; mia fysis*). So 'n dubbele Christus is nie net onbybels nie maar, sê hy, ook onvoorstelbaar.

*Apollinaris* was, nes *Athanasius*, in sy verset teen die Woord-mens-Christologie gemotiveer deur soteriologiese oorwegings, naamlik dat Christus as blote mens nie by magte was om ons te verlos nie. In 'n ander van sy weinig behoue geskrifte, *Oor die Geloof en die Vleeswording*, stel hy dit só: „If we call Him who was born of Mary, and who was crucified, a man, then we make him a man instead of God. And in a man the life which is given by God cannot be found” (*De fid. et incarn.* 9; aangehaal deur *Lohse*, p. 82). Hoe kan ons Hom dan aanbid of in sy dood gedoop word? As blote mens, waarin die Godheid woon, sou Hy onderworpe wees aan dwaling en gevolglik onbekwaam om ons te verlos.

In sy oë is so 'n dualisme fataal. Om dit te vermy, ontwikkel hy 'n radikale Woord-vlees-Christologie. Daarom gebruik hy uitdrukkinge wat vroeër vir *Eustathius* so misleidend was: Christus is die „vleesgeworde” of die „vlees-draende God” (*theos ensarkos; theos sarkoforos*); Hy is „God, gebore uit 'n vrou” (*Fragm.* 108, 109). Hy bedoel hierdie uitdrukkings nie in docetiese sin asof die vlees net 'n skerm of verhulling was waaragter God op aarde gewandel het nie. Die vlees is dus nie maar iets wat bygevoeg word by die Godheid nie. Intendeel, vanaf die ontvangenis vorm God en die vlees 'n absolute eenheid. „The flesh is not something superadded to the Godhead for well-doing, but constitutes one reality or nature with It” (*Fragm.* 36, by *Kelly*, p. 291). Daarom is die vleesgeworde Christus 'n saamgestelde Wese (eenheid) in menslike vorm. Hy het alleen

„one nature composed of impassible divinity and passible flesh” (*Ep. ad Dion.*, 6, by Kelly, p. 291). Dit beteken dat Christus ’n enkele, onverdeelbare Wese was en dat die liggaam op die *Logos* aangewese was as die leidende prinsipe. Alleen op dié wyse kon van die een natuur van Jesus gepraat word.

Tot hier het *Apollinaris* eintlik nog nie veel nuuts gesê nie, en tot op dié punt kon *Athanasius* en ander teoloë hom volg en gelyk gee. Hier was ’n duidelike besorgdheid oor die eenheid van die Persoon, ’n eenheid wat ook later, al is dit in ander terme, deur die ortodokse Christologie bely is. Die probleem met *Apollinaris* was dat hy nie hier opgehou het nie maar die eensydige aksentueringe wat reeds in sy standpunt na vore gekom het, verder ontwikkel het. Die „één natuur” (*mia fysis*) beteken dat hy die inkarnasie nie in die breë sin, naamlik dat die Seun van God mens geword het, sien nie, maar dat hy dit radikaal versmal tot die aanname van ’n liggaam alleen. Hy stel sy standpunt baie duidelik in ’n fragment van hom wat bewaar gebly het: „The flesh, being dependent for its motions on some other principle of movement and action (whatever that principle may be), is not of itself a complete living entity, but in order to become one enters into fusion with something else. So it united itself with the heavenly governing principle (d.i. die *Logos*) and was fused with it . . . Thus out of the moved and the mover was compounded a single living entity – not two, nor one composed of two complete, self-moving principles” (*Fragm.* 107, teks volgens Kelly, p. 291–292). Waar die mens „gees verenig met vlees” is, daar sien hy in Christus die *Logos* wat die plek van die menslike gees en rede inneem. ’n Mens kan dus volgens *Apollinaris* nie ’n menslike psigologie en intellektuele aktiwiteit aan die aardse Jesus toeskryf nie. Sodra jy dit doen, maak jy die volledige menslikheid van Jesus tot ’n aparte entiteit. Die gevolg is dat die volle eenheid van die menslikheid met die *Logos* afgewater word tot ’n blote verbinding tussen die twee. Boonop sou dit impliseer dat die menslike natuur, op grond van sy eie vryheid, die verbinding met die Godheid kan verbreek.

Om die gevaar van hierdie „twee-nature-leer” van die Antiocheners (*Eustathius*) te vermy, hamer hy op die „een natuur”, waar die *Logos* dus die plek van die lewegewende gees van die gewone mens inneem. Die implikasie van hierdie standpunt was dat Jesus nie net *totaal* anders nie maar ook *radikaal* anders was as alle ander mense. Dit het *Apollinaris* ook erken. Jesus is vir hom één natuur, maar dan ’n saamgestelde Wese. Waar mense uit ’n eenheid van gees en vlees bestaan, bestaan Hy uit ’n samestelling van *Logos* en vlees. Hierdie formulering laat die vraag ontstaan of

*Apollinaris* 'n dichotomis was (wat leer dat die mens uit twee dele, liggaam en siel, bestaan) en of hy 'n trichotomis was (wat leer dat die mens uit drie dele, nl. liggaam, siel en gees, bestaan). Daar is aanduidinge dat hy vroeër meer na die dichotomisme geneig het en ontken het dat Jesus 'n menslike siel gehad het. Later het hy egter van gedagte verander en 'n trichotomis geword: hy erken dat Jesus 'n menslike siel gehad het, maar in die plek van die menslike gees kom die *Logos*. Hierdie erkenning was weinig meer (vgl. *Athanasius*) as 'n formaliteit. Ten slotte ontken hy tog maar die bestaan van 'n menslike „psigologie” in Jesus. Hierdie ontkenning het, volgens hom, die voordeel dat dit die moontlikheid uitskakel dat Jesus 'n dubbele wil en 'n dubbele intelligensie kon gehad het. Dit verseker ook sy sondeeloosheid, want op dié manier was Jesus vry van die verdorwe menslike verstand en van die sondige, psigiese drifte van die mens.

Die noue vereniging van *Logos* en vlees word in sy verdere *konsekwensies* uitgewerk – konsekwensies wat veral die vlees raak. *Ten eerste* leer *Apollinaris* dat die vlees van Jesus, wat inderdaad menslike vlees is en uit Maria aangeneem is, as gevolg van die vereniging met die *Logos* verheerlik word – dit word Goddelike vlees. Hy kom dus hier, al is dit vanuit 'n ander hoek, by dieselfde gedagte as *Origenes* uit. *Tweedens*: samehangend hiermee sê hy dat die vlees van Jesus, as onafskeidbare deel van die één *Logos*, aanbid moet word. Die vlees deel immers in die Goddelike kwaliteite van die Woord. Hierdie „heilige vlees” word ook by die Nagmaal gebruik en „infuses divinity into those who partake of it” (*Fragm.* 155, by *Kelly*, p. 291), en só word ons gered. *Ten derde* het hy, nes alle Alexandrynse teoloë, die *communicatio idiomatum* aanvaar, maar hy het dit verder op die spits gedryf. Hy sê dat die vlees van die Here, terwyl dit in die vereniging vlees bly, deel in die name en eienskappe van die Woord, en omgekeerd: die Woord bly Woord maar deel in die name en eienskappe van die vlees. Dit gaan hier egter nie meer om die uiterlike omruiling van name en eienskappe op grond van die eenheid van die Persoon nie, maar om 'n wesenlike uitruil van eienskappe omdat Woord en vlees nou „één natuur” is. Die *communicatio idiomatum* word hier *vermenging*.

In hierdie briljante en deeglike sintese van *Apollinaris* sien ons die sterk invloed van die dualistiese Platoniese antropologie. Die stoflike is tog maar eintlik sekondêr, minder belangrik en verbygaande, terwyl die eintlike werklikheid dié van die geestelike is. Hierdie tipiese Griekse onderwaardering van die stoflike verdiskonteer hy ten slotte in die vergoddeliking van die vlees. Daarom

kon hy hom kwalik verdedig teen die beskuldiging van Docetisme. Net soos *Origenes* kon hy ten slotte nie daarin slaag om die volle mensheid van Christus te red en die realiteit van die inkarnasie van die Woord ten volle tot uitdrukking te bring nie. Daarmee saam het sy leer baie gegewens van die NT oor die menslikheid van Christus weerspreek.

Dit het nog enkele dekades geneem voordat die inherente gevare in die stelsel van *Apollinaris* ten volle besef is. Hy het reeds teen die helfte van die vierde eeu sy gedagtes duidelik begin formuleer. Dit sou egter nog ten minste tien jaar duur voordat die saak op die sinode van Alexandrië (362) van publieke belang word. Hoewel dié sinode sy leer op versigtige wyse afwys, het hy tog nog in die enig-sins dubbelsinnige formulering van die sinode 'n bevestiging van sy eie standpunt gesien. Eers in die sewentigerjare het teoloë sterk standpunt teen hom begin inneem. In hierdie aksie het die drie *Kappadosiërs* 'n leidende aandeel geneem. Die stryd breek eers in alle erns los toe sy leer op die sinode van Rome (377) veroordeel word. Hierdie veroordeling is bevestig deur die tweede ekumeniese konsilie van Konstantinopel (381). Daarna is *Apollinaris* se aanhangers as kettters vervolgt.

### 6.3 Die stryd

Alhoewel *Apollinaris* vir sy verreikende konsekwensies veroordeel is, was hy tog die probleemsteller in dié sin dat sy Christologie die uitgangspunt word vir die stryd tussen die Antiocheense en Alexandrynse skole. Alle teoloë wat prominent in hierdie Christologiese stryd was, het hulle of positief of negatief met die probleme van *Apollinaris* besig gehou. Die eerste reaksie kom hoofsaaklik van die *Kappadosiërs*, wat hulle „positief” met sy stelsel besig gehou het omdat hulle (behalwe miskien *Gregorius van Nissa*) basies nes hy van 'n Woord-vlees-Christologie uitgegaan het. Met dieselfde skema is hulle interpretasie van die twee nature, waaraan hulle wil vashou, wesenlik net 'n verswakking van *Apollinaris* se stelsel. Hulle kon moeilik sy eensydighede ontwyk en het ook nie 'n wesenlike bydrae tot die groei van die Christologie gelewer nie.

Wat nodig was, was 'n gebalanseerde Christologie wat tegelyk die volle menslikheid van Jesus én die noue verbinding tussen die Goddelike en menslike in sy Persoon kon handhaaf. Dit was aan die Antiocheense teologie te danke dat die kerk ten slotte kom tot 'n gebalanseerde belydenis insake die Christus. Die teoloë van hierdie skool het „negatief” gereageer op *Apollinaris* en teenoor sy stelsel 'n Woord-mens-Christologie ontwikkel. Die feit dat die Antiocheners

in hulle hewige polemië teen *Apollinaris* soms na die ander eensydige uiterste beweeg het, doen nie af aan hulle dogmahistoriese belang nie.

Die *Antiocheners* het voortgebou op die fondament wat deur *Eustathius van Antiochië* gelê is, veral hierdie drie belangrike teoloë: *Diodorus van Tarsus* (oorl. ± 394), *Theodorus van Mopsuestia* (oorl. 428) en *Nestorius*, die biskop van Konstantinopel (oorl. 451). Eers wanneer laasgenoemde hierdie leer in eensydigheid toespits, ontvlam die stryd met die Alexandryne in alle erns. Teenoor hom staan dan *Cyrillus van Alexandrië* (oorl. 444), wat die Alexandryne posisie verdedig. Hierdie twee verteenwoordigers van die onderskeie tipes Christologie was tegelyk die wedywerende patriarge van Konstantinopel en Alexandrië. Gevolglik was hierdie dogmatiese stryd verweef met 'n breër kerklik-politieke magstryd wat hoogs onsmaklik en onbroederlik was. Hierdie betreurenswaardige persoonlike vete verminder egter nie die belang van die dogmatiese vrae wat hier op die spel was nie.

Kenmerkend van al drie die Antiocheense teoloë was hulle klem op die volle en waaragtige menslike natuur van Jesus. Hulle stel dat Jesus 'n menslike siel, wil en intellek gehad het, en hulle verdedig hierdie stelling teen enige vorm van hul teenstanders se leer wat hieraan afbreuk wil doen. Hierin is hulle, nes die *Kappadosiërs*, deur soteriologiese motiewe gelei: indien die *Logos* en die vlees 'n substansiële eenheid gevorm het, soos *Apollinaris* beweer, dan is nie alleen die volledigheid van die menslike natuur nie maar ook die eegtheid van die Godheid van Jesus op die spel. Dan bly die verlossing van die mens in die slag want om die volle mens te kon verlos, moes Jesus volle mens gewees het.

*Diodorus van Tarsus* is gedurende sy lewe geëer as 'n regsinnige verdediger van die geloof. Uit die weinige fragmente van sy werke wat bewaar gebly het, is dit duidelik dat hy hom veral rig teen *Apollinaris* se leer dat Jesus 'n enkele (nuwe) *hypostasis* was, saamgestel uit *Logos* en vlees. Vir hom was die gevaar veral daarin geleë dat hierdie „versmelting” die Godheid van Christus kompromitteer. Daarteenoor stel hy as eksegeet dat die Skrif 'n duidelike onderskeiding maak tussen die handeling van die Seun van God en dié van die Seun van Dawid. Die eenheid van die twee word nie tot stand gebring deur 'n vermenging nie. Ons moet dit eerder só verstaan dat die Woord in die vlees ingewoon het soos in 'n tempel. Wat die inwoning betref, sien *Diodorus* 'n ooreenkoms tussen Jesus en die profete. Tog is daar ook 'n ingrypende verskil: terwyl die profete slegs fragmentaries en by tye deur die Gees geïnspireer is, was die



Seun van Dawid voortdurend en ten volle vervul met die heerlikheid en wysheid van die Woord. In die verering is die Goddelike en menslike in Christus verenig omdat die Seun van Dawid deel in die aanbidding van die Seun van God, net soos die purper gewaad van 'n koning deel aan die eer wat sy persoon toebring word.

Van *Theodorus van Mopsuestia*, leerling van *Diodorus*, het daar veel meer werke bewaar gebly. Gevolglik kan ons 'n duideliker beeld van sy standpunt kry. Waar sy leermeester se kritiek veral gerig was teen die tekort doen aan die Godheid van Christus in die teologie van *Apollinaris*, daar rig *Theodorus* sy kritiek veral teen die miskenning van die volle menslike natuur. Sy kritiek het baie verder en dieper gegaan as dié van enige ander tydgenoot of voorganger. Hy het dit baie skerp ingesien dat die Woord-vlees-Christologie, in welke vorm ook al, altyd van die veronderstelling uitgaan dat die *Logos* die lewegewende, aktiewe en leidende element in Jesus was. Teen hierdie swak punt rig hy sy kritiek. Indien hierdie veronderstelling van *Apollinaris* en sy geesgenote waar was, sou die menslikheid van Jesus vry gewees het van alle swakheid en lyding, byvoorbeeld honger, dors, eensaamheid, droefheid. As deeglike eksegeet, nes sy leermeester, gee hy baie aandag aan die Bybelse gegewens en handel breedvoerig oor die aardse lewe van Jesus soos geteken in die Evangelies. Hy toon uit die Skrif aan dat die uitgangspunt van die Woord-vlees-Christologie onjuis is omdat Jesus daar geteken word in sy volle menslikheid, onderworpe aan die menslike swakhede, lyde en vermoënis. Hy toon dus aan dat Jesus eg menslike sielservaringe gehad het, en konkludeer dan in die gees van *Aristoteles*: „He took not only a body but a complete man, composed of a body and an immortal soul” (*Hom. cat.* (= *Kategetiese Toesprake*) 5, 19; teks by *Kelly*, p. 304). Hierdie groot eksegeet was die eerste om die teologiese belang van die siel van Jesus in te sien en te beklemtoon: sy siel was nie net die lewegewende en rasonale nie maar het ook werke gedoen waardeur ons verlos word.

Wat die vereniging van die volmaakte mensheid en die volmaakte Godheid in Christus betref, sê *Theodorus*: „Let us apply our minds to the distinction of natures: He Who assumed is God and only-begotten Son, but the form of a slave, he who was assumed, is man” (*Hom. cat.* 8, 13, by *Kelly*, p. 305). Soms gebruik hy taal wat die indruk skep dat die *Logos* 'n reeds bestaande mens geadopteer het. Hy skep dus die indruk dat hy 'n werklike dualiteit leer wat die eenheid van die Persoon verdeel. Tog verwerp hy *Diodorus* se leer van die twee Seuns as „naïef” en stel dat die onderskeiding van die nature nie hulle eenheid verhoed nie. Die vereniging van die *homo*

*assumptus* en die Woord word geteken in die taal van „inwoning” soos in ’n tempel (Joh. 2:19). Die vereniging van Woord en mens in Jesus is veel meer as ’n morele unie wat tussen God en die geïnspireerde mens bestaan het: „It was not by a simple act of providence that He lowered Himself, nor by the bestowal of powerful help, as He has done so often and still does. Rather it was our very nature that He assumed, clothed Himself with and dwelt in . . . With it He united Himself” (*Hom. cat. 7, 1*, by Kelly p. 305). Die twee volkome nature vorm één Persoon (*prosōpon*) sodat die Seun één Subjek is, God en mens.

Was *Theodorus* ’n Nestoriaan? Met ander woorde het hy, soos sy leerling *Nestorius*, soveel klem op die tweehed van die nature gelê dat die inkarnasie en die eenheid van die Persoon van Christus in die gedrang kom? Word die werklike inkarnasie hier vervang deur ’n „adopsie”, ’n *assumptio* of ’n blote „inwoning” van die *Logos* in die mens Jesus? Hierdie punte van kritiek word meesal teen hom uitgespreek.

Wat die kritiek op *Theodorus* besonder moeilik maak, is ten eerste die feit dat sy figuur histories gekompliseerd geraak het, en ten tweede dat hy soms twyfelagtige uitdrukkings en gewaagde beelde gebruik terwyl hy op ander plekke weer ortodokse taal gebruik.

Wat die historiese komplikasies betref, moet verskeie sake in gedagte gehou word. (1) Hoewel hy tydens sy lewe as regsinnig beskou is, is hy op die vyfde ekumeniese konsilie van Konstantinopel (553) finaal as Nestoriaan gebrandmerk en as ketter veroordeel. (2) Die fragmente van sy werk, *Oor die Inkarnasie (De incarnatione)*, is doelbewus deur sy teenstanders in ’n bundel versamel om hom in 553 verketter te kry. Daarom moet ons hierdie tendensieuse bron met groot versigtigheid benader. (3) Hy is later deur die Nestoriane by uitstek as „die uitlegger” van hulle leer aangesien. (4) In 1933 is ’n Siriese vertaling van sy *Kategetiese Homilieë* (Toesprake) herontdek, en dit het gelei tot ’n aanmerklike reaksie teen sy veroordeling. In die lig van hierdie werk word hy vandag dikwels weer as regsinnig beskou. „At the very worst he was only a Nestorian in the sense that there were certain tendencies in his Christological thinking which, harmless enough in themselves and in their context, lent themselves to dangerous exploitation at the hands of his less cautious disciples” (Kelly, a.w., p. 307–308). Hierdie aanhaling van Kelly verklaar ook hoe hy deur die Nestoriane as „uitlegger” beskou kon word.

Dit bring ons by die tweede opmerking wat aan die begin van die kritiese bespreking gemaak is, naamlik dat hy inderdaad soms on-

gelukkige beelde gebruik en dan weer heel ortodoks praat. Wat die vleeswording betref, is dit so dat hy soms die gedagte van „adopsie” wek; dat hy meesal praat van *assumptio*. Maar wou hy werklik iets anders met die begrippe tot sy beskikking uitdruk as juis die inkarnasie? Wat die eenheid van die twee nature betref, praat hy van „inwoning” maar inderdaad ook dikwels van die „konneksie” of die „konjunksie” (*sunapheia*) van die twee nature en gebruik hy ’n ongelukkige beeld: die eenheid van die twee nature in Christus is soos die eenheid van man en vrou wat „een vlees” word, terwyl hulle tog twee onderskeie nature en persone bly. Hierteenoor gebruik hy ’n merkwaardig gebalanseerde beskrywing wat later in die formule van Chalcedon weerklank sou vind: „Thus there results neither any confusion of the natures nor any untenable division of the Person; for our account of the natures must remain unconfused, and the Person must be recognised as indivisible” en verder: „We display a distinction of natures, but unity of Person” (*De incarn.*, 5; 11). Dis so regsinnig as wat kan kom.

Ons sien dus hoe moeilik dit is om eerlike kritiek op *Theodorus* te gee. Wanneer ons kyk hoe hy die eenheid van die twee nature met die beeld van man en vrou in die huwelik verduidelik, kan mens nie anders as om hom van Nestorianisme te beskuldig nie. In die lig van die laaste twee aanhalings hierbo, moet die beskuldiging egter weer teruggeneem word. Ons sou hoogstens kon sê dat hy in sy verduideliking soms uitdrukkinge en beelde gebruik het wat Nestoriaans gekleurd was, en dat hy gevolglik die realiteit van die inkarnasie en die volstreekte eenheid van die Persoon van Christus nie voldoende belig het nie, hoewel hy bedoel het om juis dit te doen.

Wanneer *Nestorius*, biskop van *Konstantinopel*, sy radikale Christologie na vore bring, kom die vuur in die kruitvat. Sy verskerping van sekere gedagtes van sy leermeester, *Theodorus*, en sy roekelose formuleringe van die Antiocheense standpunt en van dié van sy opponente, lok ’n hewige reaksie van die Alexandryne uit. As dit nie vir die optrede van *Nestorius* was nie, sou *Diodorus* en *Theodorus* waarskynlik nooit as onregsinnig veroordeel gewees het nie. (*Diodorus* is in 499 veroordeel en *Theodorus*, soos reeds gesê, in 553). Hoe dit ook al sy, die Christologiese kontrovers word nou onderdeel van die kerklike magstryd tussen die twee opponerende patriarge. Die stryd sou vir meer as twee dekades duur (428–451), en juis die heftigheid van hierdie kontrovers sou die kerk dwing om tot duidelikheid te kom oor die Christologie.

Die lont wat na dié kruitvat gelei het, was die vraag of ons van

Maria kan sê dat sy God gebaar het. Anders gestel: kan ons aan Maria die titel toeken van *Theotokos* (lett. „God-bearing”; vergelyk die Eng.: „Mother of God”). Hierdie omstrede uitdrukking was sedert *Origenes* algemeen in gebruik. Dit was veral in swang in die Alexandrynse Skool en het voortgevloei uit die *communicatio idiomatum*. Dit het die waarheid uitgedruk dat, aangesien die Persoon van Jesus deur die Woord gekonstitueer is, Hy as God aangedui kan word.

Dit blyk dat *Nestorius* kort na sy aanvaarding van die episkopaat van Konstantinopel gevra is om uitspraak te gee oor die vraag of *Theotokos* van Maria gebruik kon word. Dis duidelik dat die verskil tussen die twee rigtings in hierdie term saamgetrek het. Om dit toe te stem, beteken dat die eenheid van die Goddelike en menslike in die Persoon van Jesus baie sterk beklemtoon word (Alexandryne). Om dit te ontken, laat die vraag ontstaan: as die Goddelike en menslike nie van die begin af in Hom verenig was nie, wanneer en op welke manier het die vereniging tot stand gekom? ’n Mens kan aanvoel dat die Antiocheners met hulle Woord-mens-Christologie besware teen die eensydigheid van die term kon hê omdat dit nie die onderskeiding van die twee nature behoorlik honoreer nie. *Nestorius* reageer dan ook getrou aan sy Antiocheense agtergrond: hy ontken dat *Theotokos* op sigself ’n geskikte aanduiding vir Maria kan wees. Dit kan alleen van haar gebruik word as daar nog bygevoeg word dat sy ook „mens-barend” (*anthrōpotokos*) was. Dit sou egter die beste wees, meen hy, om Maria as „Christus-barend” (*Christotokos*) aan te dui. Hy het gewigtige besware teen die term *Theotokos* alleen. Ten eerste meen hy dat almal wat hulle van hierdie term bedien, aanhangers van die kettery van *Apollinaris* is. Ten tweede voel hy dat hierdie term die Christene in die oë van die heidene belaglik maak. Derdens merk hy op dat hierdie term nie in die Bybel of in die belydenis van Nicea voorkom nie.

Die bedoeling van *Nestorius* was duidelik: hy wou dit onomwonde stel dat Maria nie geboorte gegee het aan die *Logos* nie maar aan die mens Jesus, wat met die *Logos* verenig was. Ongelukkig het hy sy standpunt in sulke kras taal uitgedruk dat hy die toorn van sy opponente laat ontvlam het. In verskeie preke het hy skerp te velde getrek teen hierdie uitdrukking: God kan nie ’n moeder hê nie en geen skepsel kon die Godheid voortgebring het nie. God kan nie in babaklere gewikkel word, ly of sterf en weer opstaan nie. Agter hierdie term, so meen hy, kan nie net die dwaling van *Apollinaris* lê nie, maar ook dié van *Arius*, wat Christus as ’n skepsel gesien het.

Ons kan begryp wat *Nestorius* op die oog gehad het: hy wou tot

elke prys waak teen 'n vermenging van die twee nature – iets wat sowel die ewigheid en onveranderlikheid van die Woord as die werklike menswees van Jesus sou aantast. Daarom sê hy dat die Godheid in die mens en die mens in die Godheid bestaan, sonder verwarring of vermenging. Daarom verwerp hy die gedagte dat Jesus „een natuur” gehad het en dat daar 'n „hipostatiese” vereniging van die twee nature plaasgevind het, analoog aan die vereniging van siel en liggaam in die mens. Laasgenoemde was uitdrukkinge van sy opponent, *Cyrillus*. *Nestorius* kon nie anders as om daarin die vermenging van die twee nature te sien wat hy so verafsku het nie. Daarteenoor sê hy in 'n preek: „I hold the natures apart but unite the worship.” Tog gaan dit vir hom om meer as net 'n „eenheid van verering”. Hy wil vashou aan die werklike eenheid van die Persoon: „Christ is indivisible in His being Christ, but He is twofold in His being God and man . . . We know not two Christs or two Sons . . . but one and the same, who is seen in His created and increate natures” (*fragm.* 49; teks by *Kelly*, p. 314). Wat die eenheid van die twee nature betref, praat hy soms van „eenheid” (*henōsis*) maar meesal van 'n „konjunksie” (*sunapheia*). Die twee nature vind hulle eenheid in die gemeenskaplike Persoon (*prosōpon*).

Met die roekelose en uittartende taal wat hy in verband met die *Theotokos* gebruik het, het hy die bal reg in die hande van sy verbete opponent, *Cyrillus van Alexandrië*, gespeel. *Cyrillus* en sy bondgenote het hierdie uitsprake op allerlei wyse uitgebuit en spoedig is *Nestorius* beskuldig dat hy die reeds veroordeelde kettery van „twee Seuns” leer; dat hy 'n adopsionis is wat leer dat Maria 'n blote mens gebaar het. Dit het sy opponente geluk om hom te torpedeer. In 431 is hy afgesit as biskop.

Twintig jaar later, kort na die konsilie van Chalcedon, het hy 'n apologie geskryf waarin hy homself verdedig teen die beskuldiging dat hy die eenheid van die Persoon van Christus verbreek het en dat hy die „twee Seuns”-leer sou voorgestaan het. In die besluite van Chalcedon, wat hy kort voor sy dood as banneling verneem het, sien hy die bevestiging van sy eie leer. Hierin was *Nestorius* seker nie heeltemal verkeerd nie, want Chalcedon het beslis nie bloot sy opponent, *Cyrillus*, in die gelyk gestel nie.

Die interessante is dat hierdie apologie, die *Heracleides-boek*, aan die begin van ons eeu weer ontdek is. Dit het daartoe gelei dat die huidige navorsers skerp verdeel is ten aansien van *Nestorius*: sommige beskou hom vandag as wesenlik ortodoks, maar die slagoffer van kerklike politiek; ander huldig nog in mindere of meerdere mate die oortuiging dat hy wel nie regsinnig was nie. Die ont-

dekking van hierdie werk maak minstens 'n herwaardering van hom noodsaaklik. Dit is duidelik uit dié werk, waarvan enkele gedagtes hierbo aangehaal is, dat die tradisionele beeld van *Nestorius* as die aardsketter, wat die eenheid van die Persoon van Christus „verdeel” het en „twee Persone” of „twee Seuns” geleer het, nie gehandhaaf kan word nie. Hoewel sy opponente hom dus eensydig en verwronge voorgestel en geïnterpreteer het, het hulle in elk geval in 'n mate reg gehad waar hulle die vinger op die swak plek in sy Christologie gelê het. Want uit vrees vir vermenging van die nature, wou hy nie die Woord as Subjek in die Persoon van Christus erken nie en het Hom met 'n konstruksie van 'n „gemeenskaplike *prosōpon*” probeer verklaar. Maar jy kan nie die misterie van die Persoon van Jesus met 'n psigologiese kunsgreep verklaar nie. Ten spyte van sy protes is dit duidelik dat hy nie die wesenlike eenheid van die Persoon afdoende na vore kon bring nie.

*Die Alexandryne* stel teenoor *Nestorius* hulle saak baie sterk deur *Cyrillus*. Hy sien in *Nestorius* se leer 'n ontkenning van die waarheid dat die Woord waarlik 'n mens geword het. Dit stel die hele verlossing van die mens in gevaar. Soos *Athanasius* word hy ook deur sterk soteriologiese motiewe gelei, veral toegespits op die Nagmaal. Indien *Nestorius* reg is, sê hy, dan lê daar alleen die liggaam van 'n mens op die altaar in die Nagmaalsviering, en dit beroof die Nagmaal van sy lewegewende krag, maak dit 'n kannibalisme.

Nadat *Cyrillus* daarin geslaag het om die veroordeling van *Nestorius* op 'n sinode in Rome (430) te bewerk, stuur hy 'n lang brief na Konstantinopel waarin hy sy leer uiteensit. Die brief sluit af met twaalf anathemas, waarin hy nie net *Nestorius* aanval nie maar ook *Theodorus* (vgl. stelling 8). Ons haal enkele van sy stellings hier aan.

1. „If any one does not acknowledge that Emmanuel is in truth God, and that the holy Virgin is, in consequence, 'Theotokus', for she brought forth after the flesh the Word of God who has become flesh, let him be anathema.”
5. „If any one presumes to call Christ a 'God-bearing man' (*Theoforon anthrōpon*) . . . , let him be anathema.”
8. „If any one presumes to say that 'the man who was assumed is to be worshipped together with the Divine Word' . . . , let him be anathema.”
12. „If any one does not confess that the Word of God suffered in the flesh and was crucified in the flesh . . . , let him be anathema.” (Teks volgens *Bettenson*, a.w., p. 46.)

Hierteenoor stel hy telkens weer dat die Goddelike *Logos* self mens geword het in Jesus. Hy hou hom egter nie in besonderhede besig met die vraag hoe die nature van Christus verenig is nie. Die aksent lê by hom op die *Logos* wat Subjek is en wat dieselfde is as die preksistente *Logos*. Soos die vroegste teoloë praat hy dus veel eerder oor die twee maniere of fases waarop dieselfde *Logos* bestaan, naamlik „buite die vlees” (*asarkos*) en „in die vlees” (*ensarkos*). Die Persoon (vir *Cyrillus* is „natuur” dieselfde as „konkrete individu”, *hypostasis*) van die *Logos* het onveranderd gebly. Die enigste verskil is dat Hy wat vroeër buite die vlees bestaan het, nou vlees aangeneem het. *Cyrillus* druk hierdie vereniging van die Woord en die vlees met ’n spesifieke formule uit wat volgens sy oortuiging ortodoks en van *Athanasius* afkomstig is: „One nature of the divine Logos, which (nature) became flesh” (*contra Nest.*, 2: *mia phusis tou theou logou sesarkōmenē*). Soos die ongeluk dit wou hê, was hierdie formule presies dié tiperende een wat *Apollinaris* gebruik het om sy ketterse Christologie te propageer. Sommige van die aanhangers van *Apollinaris* het naamlik party van sy geskifte onder die naam van *Athanasius* uitgegee! Ten spyte van hierdie Apollinariëse formule wat hy onwetend gebruik, wou hy niks weet van die Christologie van *Apollinaris* nie en het laasgenoemde se veroordeling aanvaar. Hy verstaan onder die „vlees” wat die *Logos* aangeneem het dan ook veel meer as *Apollinaris*: dis die werklike, volledige menslike natuur, dit wil sê ’n menslike liggaam en siel. Die mensheid is net so werklik as die Godheid. Tog is Jesus nie twee nie maar „one out of two, the single, unique Christ out of two different natures” (*Ep.* 45; teks by *Kelly*, p. 320).

Hoewel *Cyrillus* die twee „nature” wil onderskei, soos in bogenelde aanhaling, en daarmee eintlik die taal van sy opponente gebruik („natuur” nou bloot as samevatting van eienskappe), lê die aksent vir hom tog op die eenheid van die Persoon, die „een natuur” (*hypostasis*, individu) van die *Logos*. Hy skram weg van enige sweem van die verdeling van die nature (en gevolglik van die Persoon), wat hy juis die fatale in sy teenstanders se leer vind. Volgens hom is die vereniging van die twee nature nie ’n konjunksie (*sunapheia*) nie maar dis „hipostaties”. Dit beteken die menslike natuur van Christus het nooit ’n aparte bestaan gehad nie, maar behoort van die moment van die ontvangenis af aan die *Logos* as menslike natuur van die *Logos*. Die liggaam van Jesus was nie die liggaam van die een of ander mens („die mens”) nie, maar van die *Logos*.

Die Christologie van *Cyrillus* het dus ’n „afgerondheid” wat dit verhef bo die Christologie van die Antiocheners. Nog sterker as

sy opponente kon hy die verlossende werk van Christus beklemtoon: in Jesus het God self na ons gekom in die menslike vlees en het Hy geleef, gely, gesterf en opgestaan vir ons. As ons dit in dié lig sien, kan ons sy afsku van *Nestorius* se verwerping van die *Theotokos* begryp. Volgens hom was juis hierdie titel vir Maria die beste manier om die eenheid van die Persoon uit te druk.

Met die eerste oogopslag sien 'n mens moontlik dat *Cyrillus* se Christologie ver verwyder is van dié van sy opponente. Inderdaad: hy het vanuit die Woord-vlees-skema gedink; sy formule van „een natuur”, wat hy onder 'n misverstand ontwetend van *Apollinaris* oorgeneem het, en sy leer van die „hipostatiese eenheid”, plaas hom myle van die Antiocheners af met hulle nadruk dat die nature apart gehou moet word. Daar is dan ook 'n sekere eensydigheid in sy Christologie as gevolg waarvan die volle menslikheid van Christus nie altyd voldoende aksent ontvang nie. En daar is 'n bepaalde affiniteit met *Apollinaris*, want hy praat 'n enkele keer tog van die vermenging („mixture”) van die Goddelike en menslike. Dit is werklike swak plekke in sy Christologie. As hy verder gegaan het met sy leer, en nie opgehou het waar hy wel onghou het nie, sou hy moeilik die konsekwensies van *Apollinaris* en die latere Monofisiete (hulle leer net 'n enkele natuur in Jesus) kon ontwyk. Die opmerklike is egter dat hy later in sy lewe, ten spyte van die kontrovers, tog nader aan sy opponente beweeg het. Die stryd het hom gedwing tot studie en nadenke. Gevolglik besef hy al hoe meer die teologiese belang van die menslike siel van Jesus. Hy begin klem daarop lê dat die menslike siel 'n beslissende rol gespeel het in Jesus se gehoorsaamheid en selfofferande. Daar is selfs aanduidinge in sy latere werk dat hy besef het dat die erkenning van die aktiewe rol van die menslike siel in Jesus die erkenning van die menslikheid as „tweede natuur” impliseer. Dit bring hom natuurlik dan juis nader aan die Antiocheners se Woord-mens Christologie!

Ons kan hierdie uiteensetting van *Cyrillus* afsluit met die mooi opmerking van *Lohse*: „Perhaps the greatness of Cyril is found precisely in this, however, that in the presence of more profound and speculative questions he limited himself to a repetition of the biblical witness and of the faith of the church. The question of how divinity and humanity were united in Christ can presumably not be answered in a satisfactory way by any theologian.” Dan verwys *Lohse* na *Melanchthon*, wat op sy sterfbed vir sy eie troos op 'n stukkie papier geskryf het: „You will come to the light, you will see God, you will know his Son, you will discern the wonderful secrets which in this life you could not understand, namely, why



we were created thus and not otherwise, and wherein consists the unity of the two natures in Christ" (a.w., p. 90).

### 7. Die sinodes van Efese en Eutyches

So het *Nestorius* en *Cyrillus* dus standpunt teenoor standpunt gestel. Op die besonderhede van die stryd, gevoer deur briewe en preke, kan nie hier ingegaan word nie. Dit lê ook meer op die terrein van die kerkgeskiedenis.

Wat vir ons wel van belang is, is die feit dat keiser *Theodosius II* as gevolg van die stryd en op aandrang van *Nestorius* 'n algemene konsilie in Efese in 431 byeengeroep het met die bedoeling om die stryd te besleg. Hierdie konsilie het egter 'n eienaardige en ongelukkige geskiedenis gehad, wat daarop uitloop dat die twee strydende partye elk 'n konsilie in Efese gehou en mekaar wedersyds veroordeel het. Dit loop dus op 'n skaakmatposisie uit.

Hierdie hele ongelukkige verloop van die konsilie van Efese was grootliks te wyte aan die slinkse diplomاسie van *Cyrillus*. Hierdie diplomاسie het al vóór die konsilie van Efese begin. In 430 skryf *Cyrillus* naamlik 'n hele uiteensetting van sy eie leer en stuur dit aan die keiser om hom te laat afsien van sy simpatie met *Nestorius*. Hy skryf ook aan die pous, *Celestinus*, en stuur hom materiaal om te bewys dat *Nestorius* 'n ketter is. Na aanleiding hiervan hou die pous 'n (lokale) sinode te Rome (430) wat uitspraak gee in die guns van die term *Theotokos* en téén *Nestorius*. Laasgenoemde word gewaarsku om sy leer te herroep, anders sal hy uitgebán word. Die pous stel *Cyrillus* aan om die ban, indien nodig, oor *Nestorius* te voltrek. Om dié opdrag uit te voer, roep *Cyrillus* eers 'n sinode in Alexandrië saam, wat 'n lang brief aan *Nestorius* rig. Aan die einde van die brief is die twaalf anatemas van *Cyrillus* (waarvan enkeles vroeër aangehaal is) en 'n eis aan *Nestorius* om hierdie anatemas te onderteken. Hierdie anatemas, in hul skerp taal, het nie net *Nestorius* nie, maar ook baie gematigde Antiocheners die harnas ingejaag. In dié stadium versoek *Nestorius* die keiser om 'n algemene konsilie.

Die konsilie word vir Pinkster (7 Junie) 431 by Efese saamgeroep. Baie Oosterse biskoppe (o.m. van Antiochië) het eers weke later by Efese opgedaag. Terwyl op hulle koms gewag is, neem *Cyrillus* sy kans waar en roep op 22 Junie 'n sinode van ± 60 biskoppe onder sy eie leiding saam – dit ten spyte van die protes van die keiserlike verteenwoordiger, *Nestorius*, wat toe reeds in Efese was, word versoek om die sinode by te woon. Vanselfsprekend weier

hy om dié onwettige vergadering by te woon. In sy afwesigheid word hy verban en afgesit as 'n „nuwe Judas”. Wanneer die Oosterse biskoppe vier dae later in Efese aankom, hou hulle ook hulle eie sinode (26 Junie), sit *Cyrillus* af en verwerp die twaalf anemas.

Die keiser, wat die vorige jaar deur *Cyrillus* saggemaak is, wou aanvanklik albei beslissings handhaaf. Dit kon egter nie. Wanneer die pouslike afgevaardigdes op 10 Julie in Efese aankom, word die skaakmatposisie deur hulle verbreek. Met die pouslike simpatie by *Cyrillus* (vgl. die vorige jaar se sinode van Rome), verbaas dit ons nie dat hulle die onwettige vergadering van *Cyrillus* sanksioneer nie. Só word die eerste vergadering van 22 Junie dan erken as die derde ekumeniese konsilie van Efese! *Nestorius* is afgesit en sterf in ballingskap in 451.

Die twee jaar wat volg op die konsilie van Efese is gekenmerk deur volgehoue pogings om die kerklike breuk te heel. Die nuwe pous, *Xystus III*, wat *Celestinus* in 432 opvolg, beywer hom om die twee strydende partye te verenig. Na heelwat onderhandelinge geluk dit en in 433 word die sogenaamde „Uniesimbool” of „Belydenis van Eenheid” deur die strydende partye aanvaar. Ter wille van die dogmahistoriese belang word enkele grepe uit hierdie konfessie aangehaal (volgens die teks van *Kelly*):

„We confess, therefore, our Lord Jesus Christ, the only-begotten Son of God, perfect God and perfect man composed of a rational soul and a body . . . For a union (*henosis*) of two natures has been accomplished. Hence we confess one Christ, one Son, one Lord. In virtue of this conception of a union without confusion we confess the holy Virgin as *Theotokos* because the divine Word became flesh and was made man and from the very conception united to Himself the temple taken from her . . .”

Dis duidelik dat albei kante hier toegewings gemaak het. Hier is niks van die krasse taal van die anemas nie. *Cyrillus* se „een natuur” en „hipostatiese eenheid” het verdwyn, asook die gedagte van „konjunksie”. In plaas daarvan kom die Antiocheense uitdrukkings: „een *prosōpon*” en „vereniging van twee nature”. *Cyrillus* sien egter sy geliefde uitdrukking *Theotokos* behou. Maar dis geformuleer in 'n sin wat alle moontlike misverstand van vermenging van die nature uitsluit. Die Antiocheense beeld van die liggaam as „tempel” waarin die *Logos* gewoon het, word behou, maar elke sweem van 'n „twee-Seuns-leer” is weg en die Subjek van die Seun word geïdentifiseer met die ewige Woord.

Hierdie belydenis het al sekere klanke gehad wat ons later in die formulering van Chalcedon sou hoor. In die lig van sy politieke

oorwinnings kon *Cyrillus* dit bekostig om met hierdie belydenis tevrede te wees, ten spyte van die toegewings wat hy moes maak. Die regtervleuels van albei partye was egter ontevrede met hierdie kompromisbelydenis. *Cyrillus* kon sy aanhangers in bedwang hou, maar na sy dood in 444 word hy deur die heethoofdigste *Dioscorus* opgevolg – ’n man wat met méér ywer as die jong *Cyrillus* die stryd teen die „twee-nature-leer” sou aanpak en weer die Alexandrynse leer dat Christus „een natuur” gehad het, wou herstel.

Die stryd sou dus, ná 15 jaar van wapenstilstand, opnuut uitbreek, en wel rondom die persoon van *Eutyches*. Hy was ’n bejaarde monnik van Konstantinopel wat die Alexandrynse leer op die spits gedryf het. Sy anti-Nestoriaanse ywer was veel groter as sy teologiese insig. Gevolglik is dit byna onmoontlik om ’n presiese beeld van sy leer te kry. In 448 word hy voor ’n sinode in Konstantinopel gedaag om tereg te staan op ’n aanklag van kettery. Hy ontken dat Jesus twee nature gehad het – daar was ná die vleeswording slegs een natuur. Tog erken hy dat Christus uit Maria gebore is en dat Hy ware God en ware mens was. Hy ontken dat hy ooit geleer het dat Jesus se vlees uit die hemel kom, maar weier om te erken dat sy menslike natuur eenswesens (konsubstansieel) met ons s’n is.

Die tradisionele prentjie van *Eutyches* is dat hy ’n Docetis was en ’n vermenging van die twee nature geleer het. Waarskynlik was hy nie veel meer as ’n heethoofdigste Alexandryn wat hom as half-geskoolde teoloog onbeholpe uitgedruk het nie.

Hy is deur die sinode veroordeel en afgesit. Dit was ’n gevoelige slag vir die Alexandryne. Hierdie terugslag duur egter nie lank nie. *Eutyches* beroep hom op *Leo*, die biskop van Rome. Pous *Leo* bevestig egter die beslissing van die sinode. Na aanleiding van die kettery van *Eutyches*, en van sy appèl, stel *Leo* sy beroemde dogmatiese brief, of *Tomus* op en stuur dit aan *Flavianus*, patriarg van Konstantinopel, wat voorsitter van die sinode was.

Waar *Eutyches* by die pous misluk het, wend hy hom nou tot *Dioscorus*, patriarg van Alexandrië. Laasgenoemde weet om keiser *Theodosius* te oorreed om ’n sinode saam te roep waarop *Dioscorus* self voorsitter sou wees. So kom die „rowersinode” van Efese (449) byeen. Ten spyte van die aanwesigheid van drie pouslike legats weier die voorsitter hulle die geleentheid om *Leo* se *Tomus* voor te lees. Op dié sinode word *Eutyches* herstel, *Flavianus* afgesit, die twee-nature-leer veroordeel as in stryd met die derde ekumeniese konsilie van Efese (431) en daarmee die hele uniesimbool ter syde gestel.

*Theodosius* was vasberade om die beslissing van hierdie rowers-

sinode te eerbiedig, ten spyte van al *Leo* se pogings om dit ongedaan te maak. In 450 sterf hy egter en word opgevolg deur *Marcianus*, 'n voorstander van die twee-nature-leer. Op aandrang van *Leo* en ander biskoppe roep hy in 451 'n algemene sinode by Chalcedon byeen.

#### 8. Die konsilie van Chalcedon

Hierdie konsilie van Chalcedon, 'n stad naby Konstantinopel, staan bekend as die vierde ekumeniese konsilie. Dis bygewoon deur meer as 500 biskoppe, terwyl die pous deur legate verteenwoordig is. Die hele doel van die konsilie was, sover dit keiser *Marcianus* betref, om een enkele geloof dwarsdeur die ryk tot stand te bring. Daarom het hy aangedring op die formulering van 'n nuwe belydenis. Die meerderheid van die biskoppe was egter teen die formulering van 'n nuwe belydenis. Hulle het die belydenis van Nicea, die eerste twee dogmatiese briewe van *Cyrillus* en die *Tomus* van *Leo* as bindend en afdoende antwoord op die Christologiese ketterye beskou. Die keiserlike verteenwoordigers het dit egter baie duidelik gestel dat, om die sinode te laat slaag, daar 'n belydenis opgestel moes word wat almal moet onderteken. In die lig hiervan is die formulering wat ten slotte algemeen aanvaar is, soos volg opgestel: na 'n inleiding is eerstens die belydenis van Nicea plegtig herbevestig as maatstaf van regsinnigheid; langs dié belydenis is die belydenis van Konstantinopel (381) gestel as 'n bindende uitdrukking van die geloof en 'n afdoende weerlegging van die ketterye wat sedert Nicea in omloop was; tweedens is die twee briewe van *Cyrillus* gekanoniseer omdat hulle met die Nestorianisme afreken en die belydenis gesagvol verklaar (*Cyrillus* se derde brief het die twaalf anatemas bevat en was nie hier ter sprake nie); daarmee saam is *Leo* se *Tomus* ook aanvaar as 'n veroordeling van die dwalinge van *Eutyches* en as ooreenkomstig die ware geloof; derdens is 'n formele belydenis opgestel, wat ons later sal aanhaal.

Die dogmatiese besluite van die konsilie is beslissend beïnvloed deur die *Tomus* van *Leo*, geskryf op 13 Junie 449. Waar die Oosterse (Griekse) kerk eindelose en ingewikkelde diskussies en stryd oor die Christologie gevoer het, daar kon die *Tomus* van *Leo* eintlik die antwoord van die Westerse kerk gee. Dié dogmatiese brief van *Leo* was bondig, presies geformuleer en het as basis gehad die gebalanseerde Christologie van *Tertullianus*, soos dit verder in die Weste deur *Hilarius* (oorl. 367), *Ambrosius* (oorl. 397) en veral *Augustinus*

(oorl. 430) uitgebou is. *Leo* beklemtoon ten eerste dat die Persoon van Jesus Christus, dit wil sê van Hom wat vlees geword het, identies is met die Persoon van die Goddelike *Logos*. Vanuit die Triniteit, waar hy die *homoousios* van Vader en Seun beklemtoon, formuleer *Leo* dan: „The same only-begotten, eternal Son of the eternal Father was born of the Holy Ghost and the Virgin Mary. But this birth in time has taken nothing from, and added nothing to, that divine eternal nativity, but has bestowed itself wholly on the restoration of man . . .” (*Bettenson*, a.w., p. 49). Tweedens beklemtoon *Leo* dat die Goddelike en menslike natuur in die een Persoon van die Woord wel gekoördineer, maar nie vermeng was nie. Hierdie eenheid van die twee nature was noodsaaklik met die oog op ons verlossing. Die Middelaar moes in een sin kon sterf en in 'n ander sin nie kon sterf nie. Daarom is dit moontlik om te sê dat die *Logos* gesterf het, dit wil sê na sy menslike natuur, maar nie na sy Godheid nie. *Leo* stel dit só: „Thus the properties of each nature and substance were preserved entire, and came together to form one person. Humility was assumed by majesty, weakness by strength, mortality by eternity; and to pay the debt that we had incurred, an inviolable nature was united to a nature that can suffer. And so, to fulfil the conditions of our healing, the man Jesus Christ, one and the same mediator between God and man, was able to die in respect of the one, unable to die in respect of the other” (*Ibid.*, p. 50). *Leo* sê dat die twee nature elk hul eie werking het maar tog altyd saamwerk: „Each nature performs its proper functions in communion with the other; the Word performs what pertains to the Word, the flesh what pertains to the flesh. The one is resplendid with miracles, the other submits to insults” (*id.*, p. 51). Van hieruit kom *Leo* dan tot 'n kort en kernagtige uiteensetting van die *communicatio idiomatum*.

Die duidelikheid en oorsigtelikheid van dié brief het dit besonder geskik gemaak om die pad voor te berei waarop 'n nuwe belydenis geformuleer sou word. Ten slotte het die konsilie dan, as sy spesifieke bydrae, die volgende belydenis geformuleer:

„In agreement, therefore, with the holy fathers, we all unanimously teach that we should confess that our Lord Jesus Christ is one and the same Son, the same perfect in Godhead and the same perfect in manhood, truly God and truly man, the same of a rational soul and body, consubstantial (*homoousios*) with the Father in Godhead, and the same consubstantial with us in manhood, like us in all things except sin; begotten from the Father before all ages as regards His Godhead, and in the last days, the same,

because of us and because of our salvation begotten from the Virgin Mary, the *Theotokos*, as regards His manhood (*Bettenson* vertaal hier m.i. makliker: "... as regards his Godhead, begotten of the Father before the ages, but yet as regards his manhood begotten, for us men and for our salvation, of Mary the Virgin, the God-bearer – a.w., p. 51); one and the same Christ, Son, Lord, only-begotten, made known in two natures without confusion, without change, without division, without separation (*en duo phusesin, asungchutōs atreptōs adiairetōs, achōristōs*), the difference of the natures being by no means removed because of the union, but the property of each nature preserved and coalescing in (= coming together to form) one person (*prosōpon*) and one subsistence (*hypostasis*) – not parted or divided into two persons, but one and the Same Son, only-begotten, divine Word, the Lord Jesus Christ, as the prophets of old and Jesus Christ Himself have taught us about Him and the creed of our fathers has handed down" (teks volgens *Kelly*, p. 339–340 met enkele invoegings van Griekse woorde).

Om die betekenis van die inhoud van die konfessie te begryp, moet ons daarop let dat daar aanvanklik verskil van mening was oor die uitdrukking „made known in two natures”. Party biskoppe was van mening dat die *Tomus* van *Leo* weinig verskil van die leer van *Nestorius*. Daarom is *eenheid* van die twee nature baie sterk beklemtoon in die eerste voorlopige formulering deur te praat van „one Christ from two natures” (*ek duo phuseōn*) liever as van „in two natures” (*en duo phusesin*). Op dié manier moes die bedoeling van die Alexandrynse Christologie gehandhaaf word. Die feit dat die belydenis in sy finale vorm tog spreek van Christus „in two natures” toon dat die konsilie die bedoeling van die Antiocheense Christologie erken en eerbiedig het en elke sweem van Apollinarisme uit die belydenis wou uitsluit. Hoe wys hierdie besluit was, sou die latere geskiedenis leer toe die Monofisiete die „een Christus uit twee nature” hulle slagspreuk gemaak het. Dáárvoor kon hulle hul ten minste nie op die kerklike belydenis beroep nie! Aan die ander kant was die insluiting van die predikaat *Theotokos* vir Maria, en ook die sterk beklemtoning van die eenheid van die Persoon van Christus ’n erkenning van die basiese motiewe van die Alexandrynse Christologie. Dit is dus tevergeefs om te probeer uitmaak watter een van hierdie twee strydende partye die naaste aan die belydenis van Chalcedon staan. Die beslissende elemente van elkeen van hierdie rigtings is op gebalanseerde wyse in die belydenis opgeneem, terwyl die eensydighede van albei vermy is (geen „hipostatiese eenheid” van

die Persoon en geen sweem van die *Logos* wat in die mens Jesus gewoon het nie!). Pragtig word die eenheid van die Persoon en die individualiteit van die twee nature geformuleer in die erkenning dat Christus bekend geword het „in twee nature onvermeng, onverander, ongedeel en ongeskeie”; dit wil sê die twee nature van Christus mag nie verstaan word as ’n vermenging tot ’n „derde” God-menslike natuur nie (onvermeng en onverander) en mag ook nie verstaan word as ’n los „konjunksie” van twee nature wat die eenheid van die Persoon in gevaar stel nie (ongedeel en ongeskeie).

In die lig van die hewige Christologiese stryd was die beslissing van die konsilie van Chalcedon besonder wys. Bowendien is dit geformuleer in meesterlike taal. Hoewel baie elemente uit vroeëre dokumente in die belydenis saamgevat is – uit *Leo se Tomus*, uit *Cyrellus se eerste twee briewe*, uit die „Uniesimbool” (433) en uit die „Staande Sinode” van Konstantinopel (448) – tog was dit die gebalanseerde Christologie van die Weste wat die deurslag gegee het. Die konsilie het antwoord gegee aan die strydende partye, sonder om die dieptes van die geheimenis van die Persoon van Christus te probeer verklaar. Teenoor die eindelose diskussies van die Ooste het die konsilie weer die eenvoud van die Christelike geloof bely – ’n geloof wat van die vroegste tye af in die kerk aanvaar is, naamlik dat Jesus Christus één Persoon is en tegelyk ware God en ware mens.

Die mening van sommige dogmahistorici dat die Griekse spekulatiewe denke oor die eenvoudige Christendom in Chalcedon getriomfeer het, is ’n interpretasie van die dogmageskiedenis wat nie behoorlik met die feite rekening hou nie. Chalcedon se beslissing het eerder ’n einde probeer maak aan die spekulasies van die Ooste deur terug te roep tot die eenvoud van die geloof. Bowendien is met die „negatiewe” formuleringe („onverander . . .”, ens.) die geheim van die Persoon van Christus erken en alle spekulatiewe dwaalweë versper. Die belydenis van Chalcedon is tot vandag nog ’n toetssteen vir die Christologie. Bewys hiervoor is juis die aanstoot wat hierdie belydenis gee aan moderne teoloë wat, getrou aan die liberale tradisie van die negentiende eeu, Christus ten diepste wil sien net as (unieke) mens: as dié mens by uitnemendheid en stigter van ’n nuwe moraal (*H. S. Chamberlain*); as Rewolusionêr by uitnemendheid (teologie van bevryding, van die rewolusie, van die herstrukturering van die samelewing, ens.); as die nuwe „Verbondspartner” (*H. Berkhof*). Party van hierdie teoloë steur hulle nie aan Chalcedon nie; die meer ernstige en diepsinnige teoloë het, al is dit onder ’n waas van geleerde argumente, ten slotte tog probleme met Chalcedon.

## 9. Ná Chalcedon

Reeds dadelik ná die konsilie was daar al opposisie teen die besluit en belydenis wat geformuleer is. Dié teenstand het gekom van die ekstremiste van die Alexandryne en van die Antiocheners. Hierdie verset teen Chalcedon is aangeblaas deur politieke faktore. Daar is reeds genoem dat die keiser by die konsilie van Chalcedon aangedring het op 'n nuwe geloofsbelydenis, wat almal moes onderteken en wat moes dien om die eenheid van die ryk te bevorder. Om hierdie politiek nou verder te voer, is die besluit van Chalcedon op al die kerke van die ryk afgedwing. Dit het die weerstand en nasionale aspirasies van Egipte en Sirië wakker geroep, sodat dié lande hulle van die Bisantynse oorheersing wou bevry en die kerke hulleself verdedig het teen 'n geloofsbelydenis wat op hulle afgedwing is.

Vanweë hierdie dubbele opposisie (leerstellig en polities) het die radikale Alexandryne hulle van die kerk van die keiserryk afgeskei en hulleself „Monofisiete” genoem (*mono phusis* = een natuur). Hierdie naam is gebaseer op die bekende stelling van *Cyryllus*: „een natuur van die goddelike *Logos*, wat vlees geword het”. Hulle was besonder invloedryk in Egipte en Sirië. Om die eenheid van die ryk te herstel, het die keisers later in die vyfde eeu openlik probeer om die guns van die Monofisiete te wen en het in hierdie pogings selfs nie geaarsel om die belydenis van Chalcedon te diskrediteer nie. Wanneer die pous hierdie versoeningspoging veroordeel, lei dit tot die eerste breuk tussen Ooste en Weste (484–519).

Ook die Nestoriane het hulle van die offisiële rykskerk afgeskei en veral in Persië bly voortbestaan. Met 'n besondere sendingywer het hulle die Christelike geloof uitgedra tot in Indië en Sjina.

In die *sesde eeu* het die keisers hulle versoeningspogings, veral met die Monofisiete, voortgesit. Veral *Justinianus I* (527-565) het hom beywer om die guns van die Monofisiete te wen. Vrug van hierdie versoeningspoging kan gesien word in die besluite van die vyfde ekumeniese konsilie wat in Konstantinopel in 553 vergader het. Hier het die Ooste sy eie interpretasie van die belydenis van Chalcedon gegee – natuurlik in Alexandrynse terme! Hierdie konsilie het nie 'n nuwe belydenis opgestel nie en was ook nie teen die belydenis van Chalcedon nie, maar het baie duidelik gestel hóé Chalcedon se belydenis verstaan moet word. *Cyryllus* se uitdrukking „hipostatiese eenheid”, wat deur Chalcedon vermy is, word nou aangeprys as die regte sleutel om die belydenis van Chalcedon te verstaan! Die „hipostatiese eenheid” is nader verklaar met die terme



*anhypostasis*, wat beteken dat Christus se menslike natuur geen eie persoon (*hypostasis*) gehad het nie, en *enhypostasis*, wat die keersy uitdruk: Sy menslike natuur het sy persoon-wees volledig in die Persoon van die *Logos* gevind. Hierdie herinterpretasie van Chalcedon word soms aangedui as „Neo-Chalcedonianisme”.

Selfs met hierdie herinterpretasie van Chalcedon in Monofisitiese terme kon *Justinianus* nie daarin slaag om sy politieke oogmerk van ’n verenigde ryk te verwesenlik nie. Die Monofisiete het die besluite van die vyfde ekumeniese konsilie verwerp en het voortgegaan om hulle eie nasionale kerke in Egipte en Sirië te konsolideer.

In die *sewende eeu* het die Christologiese konflikte nog meer problematies geword. Keiser *Heraclius* het weer eens probeer om die guns van die Monofisiete te wen en het in 633 daarin geslaag om eenheid met hulle te bewerkstellig. Die formule op grond waarvan die eenheid bereik is, het gelui dat Christus, wat bestaan in twee nature, alle dinge werk „by one theandric energy”. Hierdie keiserlike formule het opnuut die stryd laat opvlam. Veral uit die Weste was daar verbete teenstand teen die gedagte van „een krag (energie)”. Toe hierdie uitdrukking vervang is deur „een wil” was daar aanvanklik tevredenheid, veral toe Pous *Honorius I* hierdie uitdrukking goedgekeur het. Tog kon dit die aanhangers van die belydenis van Chalcedon op die lang duur nie bevredig nie. Spoedig ontstaan daar in die Ooste en die Weste weerstand teen hierdie monoteletisme (leer van een wil). Ten slotte sanksioneer die sesde ekumeniese konsilie, wat ook in Konstantinopel vergader het (680–681), die dioteletisme (leer van twee wille) as die enigste logiese uitvloeisel van die belydenis van Chalcedon. Analoog aan Chalcedon spreek hierdie konsilie van die „twee natuurlike wille” as synde „onvermeng, onverander, onverdeel en ongeskeie”. Enige opposisie van die Goddelike en menslike wil in Jesus is ondenkbaar, aangesien die menslike wil hom aan die Goddelike onderwerp het.

Formeel was die besluit van hierdie konsilie seker korrek, in dié sin dat mens vanuit die twee-nature-leer van Chalcedon nie anders as by die dioteletisme kan uitkom nie. Tog bly die onbehaaglike gevoel dat die keiserlike kompromisformule van 633 die kerk in ’n problematiese gedwing het waarin konsekwensietrekkery en spekulasie nie vermy kon word nie en wat gevolglik op onvrugbare en verregaande besluitvorming uitgeloop het. Tereg merk *Lohse* op: „Still, it is difficult to avoid the impression that the discussion between Monotheletism and Dyotheletism was a mistake from the very beginning. Though the confession of the full divinity and the full humanity of Jesus is basic to the Christian faith, it is not

possible to set off against each other the activity of his divine and his human nature" (a.w., p. 97). In vergelyking met hierdie konsiliesluit was dié van die vorige ekumeniese konsilie (553) met sy klem op die eenheid van die Persoon van Christus veel meer geregverdig.

Hierdie slingerende koers wat die Christologie sedert Chalcedon begin het, word in die *agste en negende eeu* voortgesit in die ikonoklastiese kontrovers wat die Griekse kerk geskud het. In hierdie stryd het Christologiese motiewe telkens 'n belangrike rol gespeel. So byvoorbeeld het die teenstanders van beelde hulle beroep op die onverbreeklike eenheid van die Goddelike en menslike in Jesus, sodat 'n geïsoleerde afbeelding van sy menslike natuur onmoontlik was, terwyl afbeelding van die Goddelike natuur deur die wet van God verbied word. Daarteenoor het voorstanders van die beelde hulle weer (goed Antiocheens) beroep op die feit dat die Woord inderdaad en ten volle mens geword het. Die ekumeniese konsilie van Konstantinopel van 754 (die beeldekonsilie of ikonoklastiese konsilie), saamgeroep deur keiser *Konstantinus V*, het dan ook beslis in die guns van die teenstanders van beelde: geen beelde mag van Christus gemaak word nie want die Nagmaal was die enigste beeld van die Verlosser.

Wanneer ons die Christologiese stryd oorsien, is dit duidelik dat die konsilie van Chalcedon nie daarin geslaag het om die stryd te beëindig nie, maar juis die aanleiding was dat die stryd opnuut opgevlam het. Die Christologiese stryd het dan ook veel langer as die Trinitariese stryd geduur en nie tot so 'n afgeronde beslissing as die Trinitariese stryd gekom nie. Waar *Augustinus* daarin kon slaag om die Triniteitsleer te verfyn sonder om konflikte te skep, daar het die verfyning van die Christologiese belydenis met baie storms gegaan. Nieteenstaande hierdie verskille kom die twee dogmas tog weer daarin ooreen dat die kerk in albei gevalle nie die geheimenis van God en van die Middelaar wou uitpluis en spekulatief deursigtig maak nie, maar alleen die oorgelewerde geloof opnuut wou formuleer en bely teenoor die vrae en probleme wat opgekom het.