

## HOOFSTUK 2

# Die Triniteitsleer

### 1. Inleidende opmerkinge

Waar ons hier spreek oor die Triniteit, pas eerbied en terughoudendheid ons. Ons het hier immers te doen met die geheimenis van God self en ons mag niks meer sê as wat die Skrif hier sê nie. Daarom moet die oor gedurig op die Bybel wees en moet daar nie gespekuleer word nie.

Omdat dit 'n geheimenis is wat ons verstand te bowe gaan, was die versoeking steeds daar om oor die leer oor God te spekuleer, om met die verstand die geheimenis te probeer binnedring en om Gods wese met behulp van die Griekse spekulatiewe metafisika te wil verklaar. Dié wesenlike gevaar was daar veral in die tyd van die Apologete (tweede en derde eeu). Daarom sien ons in die vorming van hierdie belydenis oor God dikwels die neiging om op verkeerde paaie af te dwaal. Onder leiding van die Heilige Gees het die kerk egter altyd weer vanuit die kronkelgange die regte pad gevind. Die gelowiges moes hulle immers rekenskap gee, nie net van God wat bo hemel en aarde troon nie, maar ook van sy openbaring in Jesus Christus, hier in ons tyd en in ons wêreld. In hierdie besinning was die abstrakte beskrywings en spekulasies oor God, soos ons dit in die Griekse filosofie aantref, nie meer bruikbaar nie.

Ons het in die vorige hoofstuk gesien hoe die Twaalf Artikels gegroei het tot 'n kerklike belydenis, en dat dit die maatstaf geword het vir die kerk se prediking en onderrig. Hierdie konfessie, tesame met die sogenaamde reël van die geloof, die *analogia fidei*, was belangrike boustene in die ontwikkeling van die kerklike Triniteitsleer, omdat hulle albei kort opsommings van die Christelike geloof was. Hoe die geloofsreël daar presies uitgesien het, weet ons vandag nie meer nie, omdat die kerkvaders hierdie geloofsreël met verskillende bewoordinge aanhaal. Tog moet ons aanvaar dat dit nie veel verskil het van die Twaalf Artikels nie. Opmerklik dat die Twaalf Artikels reeds in sy vroegste stadium as die doopsimbool in Rome (R) 'n tipiese Trinitariese opset vertoon het. Die kerk moes hom in die loop van die tyd verder duidelike rekenskap oor die Triniteit gee, omdat valse opvattinge dit noodsaaklik gemaak het. Dit sou egter nog tot

diep in die vierde eeu duur voordat die kerk duidelikheid oor hierdie leer verkry het.

Die Triniteitsleer is 'n tipiese Christelike leer wat uniek is en nêrens anders in die wêreld aangetref word nie. Daar is dikwels in die verlede al beweer dat die Triniteitsleer teruggevoer kan word tot buite-Christelike bronne. Sommige het gemeen dat ons dit kan terugvoer na *Plato* se filosofie, andere het in die Hindoeïsme 'n bron vir die Triniteitsleer gesien, terwyl 'n verdere groep na die Parsisme verwys het. Ons kan vandag stellig beweer dat al hierdie pogings om buite-Christelike bronne vir die Triniteitsleer aan te dui, heeltemal skipbreuk gely het. Wat wel waar is, is dat sekere buite-Bybelse begrippe en denkvorme gebruik is om die geheimenis van die Triniteit te formuleer. Hierdie begrippe is dan gewoonlik met 'n Bybelse inhoud gevul en het so diens gedoen om dit wat die Skrif ons leer, te formuleer.

In die kronkelgange van die geskiedenis van hierdie leerstuk kan 'n mens maklik in allerlei besonderhede verdwaal. Ons sal moet vashou aan die hooflyn: hoe die formulering van die Triniteitsleer deur die eeue gegroei het. Om hierdie lyn vas te hou, is dit nodig om ons steeds af te vra, nie net wat elke teoloog se bydrae was nie, maar ook hoe sy bydrae voortbou op sy voorgangers en hoe dit weer op sy beurt die navolgers beïnvloed het.

## 2. Die Skrifgegewens

Die Bybel bied ons geen Triniteitsleer of Triniteitsdogma nie. Dit hoef ons ook nie te verwonder nie, want die Bybel is geen handboek vir die dogmatiek nie, maar dit is selfopenbaring van God en van sy heil vir die mens. Dit is evangelie, proklamering van die koms van die koninkryk wat met en in Jesus Christus gekom het, en ook nog aan die einde van die eeue in sy volheid sal kom. Tog het die kerk hierdie leer nie uit die lug gegryp nie, want in die selfopenbaring van God is daar gegewens aangaande Homself wat die kerk nader deurdink het en waarop die kerk geantwoord het in die vorming van die Triniteitsleer. Die Skrif, en met name die Nuwe Testament, bied dus die elementêre boustene waaruit hierdie leer ontwikkel het.

In die Ou Testament openbaar God hom as die unieke, enige, ja die enigste waaragtige, lewende God (Deut. 6:4). Aan dié monoteïsme het die Jodedom vasgehou en op hulle voetspoor het die Christene ook daaraan vasgehou, want ons moet onthou dat die eerste Christene uit die Jode gekom het. Aan die anderkant openbaar die Ou Testament reeds aan ons 'n sekere onderskeiding in die

wese van God. Ons dink hier aan tekste soos Gen. 1:26, 27 en Gen. 3:22 (vgl. Art. 9, NGB). Ons kry later ook verdere onderskeidings. So lees ons dat God hemel en aarde geskape het (Gen. 1:1), terwyl in Ps. 33:6 staan dat die Here deur die Woord die hemele gemaak het en deur die Gees van sy mond hulle hele leër. Dink in dié verband ook aan die figuur van die Engel van die Here (*malak Jahwe*), wat duidelik van God onderskei word, maar tog weer andersins in feite met God geïdentifiseer word (vgl. Rigters 6:22, 23, Mal. 3:1).

Wat egter in die Ou Testament nog skaduwees was, word in die Nuwe Testament helderder geopenbaar. In Jesus Christus het die kerk gesien dat God self tot ons gekom het. Vanuit hierdie wete het die kerk die Ou Testament gelees en die figuur van die Knecht van die Here (Jesaja), die Engel van die Here en die wysheid van God (Spr. 8) gesien as aanduidings van Jesus Christus. In die Nuwe Testament word die Persoon en werk van die Heilige Gees ook nog duideliker belig as in die Ou Testament.

So het die kerk dan, nes die Jode, die Ou Testament as Woord van God aanvaar. Maar tog het hulle die Ou Testament anders as die Jode gelees en hulle het ook anders as die Jode geglo. Hulle het nie net geglo in God nie maar ook in Jesus Christus. Daarby is die Heilige Gees meer dikwels deur die kerk genoem, en wel in 'n voller sin as deur die Jode.

Wat die Persoon van Jesus Christus betref, kan kortliks die volgende uit die Nieu-Testamentiese gegewens vermeld word.

(i) Die Christus is die Messias wat verwag is, en so het die kerk hom inderdaad erken.

(ii) Die Evangelie van Johannes beklemtoon telkens weer dat Jesus in 'n onvergelyklike en 'n onverbreeklike eenheid met die Vader staan (o.a. Joh. 14:7-11; 16:28; 17:5, 11).

(iii) Elders in die Nuwe Testament word hy genoem die „beeld van God” (2 Kor. 4:4; Kol. 1:15).

(iv) In die proloog van die Evangelie van Johannes word gemeld dat die Goddelike *Logos*, wat in die begin by God was en met God was, vlees geword het in Jesus Christus (Joh. 1:1-18).

Hier word die pre-eksistensie van Christus voor sy aardse lewe baie duidelik geleer. Ook ander gedeeltes spreek van die pre-eksistensie van Christus of impliseer dit ten minste (bv. Fil. 2:5-11; Rom. 8:32; 2 Kor. 8:9).

(v) In enkele gevalle in die Nuwe Testament word Christus „God” genoem (Joh. 20:28; Rom. 9:5; 1 Joh. 5:20). Gepaard hiermee gaan die feit dat Hy aanbid is (bv. Matt. 28:9; 1 Kor. 1:2). Die Goddelike hoogheid van Christus word ook uitgedruk deur die naam Here

(*Kurios*). Soos ons weet, het die Septuaginta die Naam van God vertaal deur *Kurios*. In die Nuwe Testament word hierdie benaming oorgedra op Jesus. Dit raak dan nie net sy eer nie (vgl. Jes. 45:23 met Fil. 2:10, 11) maar ook sy werk, sodat selfs die skeppingswerk aan Jesus toegeskrywe word (vgl. Ps. 102:26 e.v. met Heb. 1:10 e.v.).

Wat die Heilige Gees betref, onderstreep ons ook net enkele gewens in die Nuwe Testament.

(i) Dit was die Gees wat gespreek het deur die Profete.

(ii) Dit was die Gees wat in die gestalte van 'n duif neergedaal het by die doop van Jesus om Hom toe te rus vir sy werk.

(iii) Die uitsprake van die Johannes-evangelie oor die Heilige Gees is besonder verreikend. In hierdie evangelie word belowe dat daar ná Jesus se Hemelvaart 'n Trooster (*parakletos*) na hulle gestuur sal word. Hy word genoem die „Gees van die Waarheid” (Joh. 14:17) en ook die „Heilige Gees” (Joh. 14:26). Let daarop dat die Gees genoem word „'n ander Trooster” (Joh. 14:16). Dit beteken dat in die Heilige Gees Jesus self weer na sy dissipels kom as 'n Trooster. Tog moet ons daarop let dat Jesus en die Gees nie eenvoudig geïdentifiseer word nie, maar dat hier spesifiek sprake is van 'n „ander Trooster”.

(iv) Die Gees word genoem die „Gees van God” sowel as die „Gees van Christus” (Rom. 8:9).

Ons sien dus hier dat die Gees in persoonlike terme beskrywe word, naamlik as Trooster, advokaat; ook dat Hy onderskei word van die Vader en die Seun, hoewel dit nie in presiese terme vir ons meegedeel word nie.

Die Nuwe Testament bevat nie net bogenoemde verhewe uitsprake oor Jesus en oor die Heilige Gees nie, maar bevat ook dele wat 'n tipiese drieledige aanduiding vir ons gee. Dit word drieledig of drievoudig genoem en nie „Trinitaries” nie, omdat die naam van die Vader, Seun en Heilige Gees hier langs mekaar genoem word, sonder dat daar verder op die eenheid of die onderskeiding van die Persone gewys word. Daarom kan ons nie sê dat hier reeds 'n Triniteitsleer aanwesig is nie. Ons dui enkele van hierdie drieledige formules aan.

(i) 2 Kor. 13:13: „Die genade van die Here Jesus Christus, die liefde van God en die gemeenskap van die Heilige Gees sy met julle almal.”

(ii) In Ef. 4:4-6 word die Gees, die Seun en die Vader genoem, terwyl daar klem op die eenheid gelê word. Daar is dus „Een God” en nie drie gode nie, in wie die Christene glo.

(iii) Ten slotte kan ons verwys na die doopbevel in Matt. 28:19, waar dit veral opvallend is dat die doop plaasvind „in die naam van

die Vader en die Seun en die Heilige Gees". Die opmerklike is dat daar nie drie name is wat by die doop figureer nie, maar dat die doop plaasvind in één Naam, 'n Naam wat die Vader, die Seun sowel as die Heilige Gees insluit. In hierdie doopbevel lê daar dieptes wat die kerk wel van die begin af aanvaar het, maar wat seker van die begin af nie ten volle in hulle diepte besef is nie. Dit was eers met die lang ontwikkeling van die Triniteitsleer dat die kerk gaandeweg die volle omvang en diepte van hierdie formule besef het.

### 3. Faktore wat die vorming van die Triniteitsleer beïnvloed het

Die fondament waarop die kerk die Triniteitsleer opgebou het, is die Heilige Skrif se getuigenis aangaande God. Van die begin af was daar sekere *fundamentele waarhede* wat vasgestaan het, en waaraan daar geen oomblik getwyfel is nie. Ons kan die volgende hier noem: Dat God één is, dit wil sê dat daar nie geglo is in twee of in drie gode nie; verder dat hierdie God Homself op 'n drievoudige wyse geopenbaar het as Vader, Seun en Heilige Gees; dat die Vader en die Seun nie op 'n manier geïdentifiseer mag word wat die onderskeid tussen hulle ophef nie, asof die Seun alleen maar 'n „masker” was waaragter die Vader homself verberg het. Dit was die fundamentele geloof waaraan die kerk van die begin af vasgehou het. Die vraag is egter: Hoe het die kerk daartoe gekom om hierdie geheimenis in 'n formule te plaas? Van watter begrippe is daar gebruik gemaak om die geheimenis behoorlik tot uitdrukking te bring?

Om hierdie vraag te beantwoord, is dit nodig om te kyk na 'n *tweede faktor* wat die vorming van die Triniteitsleer beïnvloed het, naamlik die *Griekse denke*. In die tweede eeu het die sentrum van die kerklike en teologiese aktiwiteit finaal vanuit Palestina verskuif na die wêreld van die Griekse kultuur en denke. In dié atmosfeer moes die kerk só rekenskap gee van sy geloof dat hy die boodskap in die Griekse wêreld kon uitdra, en die inhoud van die geloof verstaanbaar kon maak vir die Griekse denke. Die Griekse denkwêreld van hierdie tyd, waarin die kerk die evangelie moes verkondig, is bepaal deur die saambestaan van, en gedeeltelike wisselwerking tussen die Platoniese, Aristoteliese en Stoïsinse filosofieë. Hierdie filosofieë is ten slotte saamgevat in die Neo-Platoniese sintese van *Ammonius Saccas* en veral van *Plotinus* (203 tot 269 n.C.). Volgens die Neo-Platonisme is God die Een (*tó Hen*). Dit is opmerklik dat God hier in die neutrum aangedui word en nie deur 'n manlike woord nie. Hy is die Een wat aan die syn voorafgaan, wat alle syn radikaal transendeer, die eenvoudigste Wese oor wie ons eintlik niks

kan sê nie, en aan wie ons alleen negatiewe eienskappe moet toeken. Hy is die kwaliteitlose, die gevoellose, die onuitspreeklike Een.

Hierdie filosofieë, hoe uiteenlopend ook al andersins, het tog onder meer drie gemeenskaplike eienskappe gehad wat vir ons van belang is. Die eerste is dat ons hier in die filosofie 'n soeke het na die monoteïsme, na die ware God. Die tweede is dat God hier in terme van metafisiese sinsbegrippe gedefinieer word, en die derde is dat God hier as die radikale Transendente gesien word. Die kerk het van die eerste twee karaktertrekke van hierdie filosofieë dankbaar gebruik gemaak, in die geloof dat dit saamhang met en goed inpas in dit wat die Heilige Skrif ons aangaande God leer. Die derde karaktertrek moes die kerk, vanweë hulle onderlinge samehang, teen wil en dank op die koop toe neem. Hierdie toedrag van sake maak dit noodsaaklik dat ons dit nader onder oë sien.

Die Griekse filosofie het 'n „natuurlike teologie” daarop nagehou. Dit beteken dat hulle uit die kenbare werklikheid deur middel van die verstand probeer opklim het na God, en probeer het om die Goddelike Wese te definieer. Hulle het gesoek na wie en wat God waarlik is, in teenstelling met die gode van die populêre volksgeloof. Van hierdie monoteïsme van die Griekse filosofie het die Christelike Apologete in die tweede eeu dankbaar gebruik gemaak. Hulle het die Griekse filosofie gesien as 'n bondgenoot in hulle stryd teen die politeïstiese volksgeloof met sy bygelowe en wanpraktyke.

Die tweede karaktertrek van die Griekse filosofie was dat dit God in metafisiese sinsbegrippe gedefinieer het. Omdat hierdie filosofie deur middel van 'n natuurlike teologie van die bestaande dinge opklim na God toe, word Hy ten slotte gesien as die hoogste bestaande of synde. Hy word dan getipeer as die hoogste of absolute Syn. Die wonderlike in hierdie filosofiese Godsleer is egter dit: hoewel Hy so deur 'n transenderende beweging van die denke geken kan word, bly Hy as die eerste Oorsprong en absolute Syn tog die Onbegryplike. *Plato* praat van hom as die hoogste Idee, terwyl *Aristoteles* hom beskrywe as die eerste Beweger wat self nie beweeg nie, want, sê *Aristoteles*, indien Hy sou beweeg, beteken dit dat Hy verander en kan Hy nie meer die volmaakte wees nie. Vir *Aristoteles* is God die volmaak in sigself rustende Syn.

By die *Stoa* (ongeveer vanaf die derde eeu v.C tot die einde van die tweede eeu n.C.) vind ons 'n sterk panteïstiese trek in die Godsleer: God word beskryf as die Rede of *Logos* wat die wêreld orden. By die *Stoa* kom daar egter nog 'n belangrike element by, naamlik die ideaal van affekloosheid of gevoelloosheid. Die menslike gees, as deel van die wêreldrede, moet streef om te lyk soos die Godde-

like natuur. Hy kan slegs daarin slaag as hy ook apaties, dit wil sê gevoelloos word. Hierdie Stoïsynse leer van die *apatheia* word vroeg in die Christelike jaartelling in die heersende Godsbeeld van die Griekse filosofie opgeneem. So word God die selfgenoegsame, onveranderlike en apatiese Syn. Dié leer vind dan in die Neo-Platonisme sy hoogtepunt, waar ons van God alleen nog in negasie kan spreek. Die Apologete en Kerkvaders het ook dankbaar van hierdie metafisiese sinsbegrippe gebruik gemaak. So beskryf *Athanasius* God as die „onbegryplike Syn”. Met hierdie definisie was hy nie heeltemal oorspronklik nie. Reeds die Hellenistiese Jood, *Philo van Alexandrië* (25 v.C. tot 40 n.C.), het met behulp van die Griekse filosofie die Ou Testament verklaar. So vertaal hy die Godsnaam van Exodus 3:14 as „die Syn”. Ook die negatiewe omskrywing van die absolute Syn, wat sy hoogtepunt in die Neo-Platonisme bereik, vind ons by die Apologete terug. Hierdie „negatiewe teologie” vind ons reeds in die werk van *Clemens van Alexandrië* (oorlede 212 n.C.), en dit bereik sy hoogtepunt in die geskrifte van *Dionysius die pseudo-Areopagiet* aan die einde van die vyfde eeu. Met die onbegryplikheid van God as uitgangspunt, is sy Wese dan in hoofsaaklik negatiewe terme omskryf. *Dionysius* het hierdie lyn konsekwent deurgetrek. Maar reeds voor hom het die Apologete al begin om in negasie te omskryf: God is onbegryplik, ongeskape, nie in die ruimte nie, aan geen invloede van buite onderworpe nie (*apatheis*); Hy is ondeelbaar, onverganklik, onveranderlik. Wanneer hierdie metafisiese sinsbegrippe oorgeplaas word op die openbaring van God in die Skrif, word die verskil tussen die Vader, die Seun en die Heilige Gees gesien as ’n verskil in metafisiese selfbestaan (*hypostasis*). Ons moet egter onmiddellik hierby voeg dat, wanneer ons kyk na die bedoeling van die finale formulering van die Triniteitsleer, die kerk tog hierdie filosofiese begrippe „vertaal” het, dit wil sê hulle gebruik het om die Bybelse bedoeling uit te druk.

Die derde kenmerk van die Griekse filosofiese Godsleer wat hier van belang is, is sy sterk deïstiese inslag. Waar die abstrakte sinsbegrippe en die transendensie van God so sterk beklemtoon word, moet dit noodwendig lei tot ’n deïstiese siening van die verhouding tussen God en wêreld. Hiervolgens kon God wel nog die wêreld „veroorsaak” het (*Aristoteles*), of die wêreld kon uit God uitgestraal het deur emanasie (Neo-Platonisme), maar die feit dat God die wêreld nog onderhou en regeer, kon hier nie meer verdiskonteer word nie. Die probleem is dat wanneer God as die absolute Syn gesien en beskryf word, die Bybelse openbaring van God, wat konkreet is, moeilik hiermee versoen kan word. Die Bybel praat im-

mers nie van God as die onbeweeglike en abstrakte Wêreldgrond nie, maar as die lewende, werkende Skepper en Onderhouer van alle dinge. Die Skrif spreek dus in konkrete, persoonlike terme oor God. Miskien is die stryd wat *Origenes* gehad het om die goedheid van God te beskrywe, 'n baie tiperende voorbeeld van die moeilikheid wat die Apologete ondervind het om die Griekse spekulatiewe denke met die Bybelse openbaring te versoen. Wanneer hy oor Gods goedheid praat, dink hy nie aan die konkrete openbaring van sy liefde en sy verkiesing in Jesus Christus nie, maar hy sien hierdie goedheid as 'n „volkomenheid” van God, wat daarin bestaan dat God genoeg het aan Homself, nie jaloers is nie, en ook nie deur hartstogte gedrywe word soos die mense nie. Hierdie omskrywing van die goedheid mis elke Bybelse grond en word alleen nog 'n uitdrukking van God se „*apatheia*”. Die probleem waarmee *Origenes* hier worstel, is nie net 'n tegniese probleem van hoe om 'n filosofiese, metafisiese en abstrakte Godsbegrip te versoen met die lewende openbaring van die God van die Skrifte nie, maar die angel het eintlik nog dieper gelê: die *waaragtigheid* van die openbaring kom hier in die gedrang. By die metafisiese Gods-idee is dit immers so dat die absolute Syn nie net onbegryplik is nie, maar, soos die Neo-Platonisme dit konsekwent uitgewerk het, dat *Hy* ook prinsipiëel *onkenbaar* is. As dit so is, dan word die openbaring wat *Hy* van Homself gee, eintlik 'n onegte openbaring, 'n oëverblindery. En hier lê die eintlike angel van die deïstiese en transendentale Godsbegrip van die Griekse filosofie, naamlik dat daar 'n *kloof* kom tussen God soos *Hy* in Homself is en God soos *Hy* Hom geopenbaar het. Dan is Jesus Christus nie meer die *werklike* openbaring van God nie, maar lê daar agter die openbaring in die Bybel nog die onbekende en die onkenbare God, die *Deus Absconditus*. Omdat daar vasgehou is aan die openbaring in Jesus Christus, kon die kerk hom tog moeisaam en langsaam ontworstel aan die suigkrag van hierdie verleiding van die Griekse filosofie, en kon hy vashou aan die eenheid van God in Homself en God in sy openbaring. Daarom het die Christendom nie, soos *Von Harnack* beweer, sedert die Apologete onherroepelik verdwyn in die Hellenisme nie.

'n *Derde faktor* wat die ontwikkeling van die Triniteitsleer beïnvloed het, was die *opkoms van die Monargianisme*. Die term is afgelei van die Griekse woord *monarchia*, wat koningskap of alleenheerskappy beteken. Dit was die aanduiding van 'n anti-Trinitariese rigting in die ou kerk, wat die eenheid van God ten koste van die drieheid van die Goddelike Persone beklemtoon het. Die hele doel en strewe van die Monargianisme was om die monoteïsme binne die



Christendom te beskerm en te bewaar. Die kernargument het gedraai om die verhouding van die Vader en die Seun tot mekaar. Dat die strewe van die Monargianisme ten dele geregverdig was, word duidelik wanneer ons kyk na die leer van *Justinus die Martelaar*. Hierdie Apologeet het ook geworstel om die metafisiese Griekse Godsbegrip te verbind met die Bybelse openbaring. Hy leer onder meer dat God, die Skepper van die wêreld, enig en onkenbaar is, en met geen naam genoem kan word nie. God het Homself aan die mense geopenbaar deur die *Logos* aan hulle te stuur, wat „'n ander God”, nie in begrip nie, maar in getal is, en voor alle dinge deur God verwek is.

Hoewel *Justinus* dit nie so bedoel het nie, is die gevaar van triëisme hier lewensgroot. Die Monargiane was van oordeel dat hierdie probleem op tweërlei wyse opgelos kon word: (a) deur die Godheid van die Seun as 'n afgeleide Godheid te beskou; of (b) om in die Seun alleen 'n verskyningswyse van die Vader te sien. Albei hierdie weë is deur verskillende Monargiane, elk op sy eie, bewandel. Gevolglik kry ons die twee tipes, naamlik die Dinamistiese Monargianisme en die Modalistiese Monargianisme.

Volgens die Dinamistiese Monargianisme is God die Vader alleen God, terwyl daar in die Seun en in die Heilige Gees onpersoonlike, Goddelike kragte (*dunameis*) werksaam is. In die mens Jesus was daar dus 'n Goddelike *dunamis* werksaam. Vandaar die benaming Dinamistiese Monargianisme. Jesus was nie in eintlike en werklike sin die Seun van God nie, maar is later as seun van God aangeneem. Die Dinamistiese Monargianisme was veral populêr aan die einde van die tweede en begin van die derde eeu. Die belangrikste voorstanders van hierdie rigting was *Theodotus die leerlooier* en *Paulus van Samosata*.

Die tweede tipe, naamlik die Modalistiese Monargianisme, wat ook omstreeks 200 n.C. gebloei het, was 'n meer verfynde variasie van die Monargianisme. Hiervolgens is God alleen 'n enkele Persoon, maar hierdie één God openbaar Hom op 'n drievoudige wyse. As Skepper word Hy Vader, as Verlosser Seun en as Lewensvernuer die Heilige Gees genoem, maar in al hierdie werke en onder al hierdie name word daar altyd na een en dieselfde Persoon verwys. Die Seun en die Gees is dus slegs maar maniere waarop hierdie één God suksessiewelik in die geskiedenis verskyn het. Die vernaamste voorstanders van hierdie tipe Monargianisme was *Praxeas*, *Noëtus* en veral *Sabellius*. Laasgenoemde het selfs die uitdrukking „Seun-Vader” gebruik. Hulle teenstanders, veral *Tertullianus* en *Hippolytus*, het hulle dikwels uitgeskel vir patripassiane, dit wil sê mense

wat leer dat die Vader aan die kruis gely het. Ons belydenis wys ook hierdie dwaalleer af, en noem dit by name in Art. 9 NGB.

Dit was ten regte die bedoeling van die Monargiane om die eenheid van God te beklemtoon. Die gevaar van 'n triteïsme was immers nie denkbeeldig in die vroeë kerk nie. Tog is dit misleidend om te dink dat die Monargiane in 'n beter posisie was om die eenheid van God vas te hou, want hulle moes òf Christus na sy dood, en veral na sy opstanding, sien as 'n soort van 'n halfgod, soos in die geval van die Dinamistiese Monargianisme, òf hulle moes die onderskeid tussen Vader en Seun wegsyfer en daarmee ook die Skrif ignoreer, waar melding gemaak word van Jesus wat tot sy Vader bid. Laasgenoemde het gebeur in die Modalistiese Monargianisme. Albei vorme van hierdie leer het dus iets wat vir die kerk van fundamentele belang is, weggelaat of ontken. Ons sien hier die gevaar van veral die Modalisme, maar ook van die ander vorm van Monargianisme, naamlik dat dit die waaragtigheid van die openbaring aantast. Volgens hierdie leer is God nie waaragtig Drie-enig nie, maar verskyn Hy alleen vir ons so. Daar is dus 'n kloof tussen wat God waarlik is, en die manier waarop Hy hom openbaar. Die hele vraag of ons God dan waarlik kan ken en of sy openbaring waarlik adequaat en betroubaar is, kom hier in die gedrang.

Hierdie gevare is onderken en daarom is die Monargianisme afgewys. Terselfdertyd moes die kerk hom egter rekenskap gee hoe die verhouding tussen Vader en Seun wel gesien moet word. In hierdie opsig was die Monargianisme dus 'n stimulus in die vorming van die Triniteitsleer.

Die vierde en laaste faktor wat hier genoem word wat die ontwikkeling van die Triniteitsleer beïnvloed het, was die *opkoms van die Gnostiek*. Die Gnostiek is 'n baie ingewikkelde en wyd verspreide stroming, wat nie net in Christelike vorm nie, maar ook in heidense en Joodse vorme voorgekom het. Hierdie strominge word egter nie hier in hul oorsprong bespreek nie. Alleen die Christelike variant word kortliks getipeer. Dit is nodig omdat die Gnostiek in die tweede en derde eeu 'n lewensbedreiging vir die kerk was. Die tipiese gedagte van die Gnostiek is dat die godheid innerlik in die mens teenwoordig is. Die mens se rede en sy onbewuste wese is immers wesenverwant aan God self. Maar hy het as gevolg van 'n tragiese val in die wese van God in hierdie wêreld te lande gekom. Deur die openbaring van die wêreld daar anderkant, word die mens hom weer bewus van sy hemelse oorsprong en kan hy weer deur kennis en insig terugkeer tot sy oorsprong. Die stoflike wêreld is as sodanig boos en kon nie geskape wees deur die Vader van Jesus Christus

nie, maar het sy ontstaan te danke aan 'n laere demiurg (skepper), naamlik Jehova. As gevolg van hulle afkeer van die stoflike, het die Gnostici geleer dat Christus alleen 'n skynliggaam op aarde gehad het, wat Hy voor die kruisiging verlaat het. Daarom was dit nie Christus, die Seun van God, wat gesterf het nie, maar alleen die mens Jesus. Hierdie Christologie word *docetisme* genoem, van die Griekse werkwoord *dokein* wat beteken: om te skyn. Tiperend van die Christelike Gnostiek is nie net hulle docetisme en degradering van die stoflike wêreld en hulle leer van twee gode ('n Skepper-god en 'n Verlossergod) nie, maar ook hulle „negatiewe teologie”, wat hier baie duidelik via die Griekse filosofie na vore kom: God is die onbekende en die onkenbare; Hy is die bronwel van die wesensgelyke geeste in die *plerōma* (volheid) van die geestelike wêreld. Hy openbaar in Christus dat Hy daar is. Die Gnostiek het nie 'n eie Triniteitsleer ontwikkel nie, maar het die Vader, die Seun en die Heilige Gees ingesluit in hulle baie aeone. Die Gnostikus *Valentinus* het erken dat hy kennis het van nie minder as dertig aeone nie, waarvan Christus die laagste in rangorde is. Volgens die Gnostiek is die aeone liggende wesens, wat uit die goddelike *plerōma* afgedaal het en wat 'n hiërargiese rangorde vorm. Christus word in hierdie hiërargie ingeskakel as die „hemelse aeoon”. Die kerk moes en het hom inderdaad ook kragtig verset teen hierdie spekulatiewe mitologiserende tendense waarby God, en met name Christus, in 'n kosmologiese skema ingepas word. Teenoor hierdie stelsels kon die kerk nie alleen bly staan by 'n blote repetisie van die doopbevel van Matt. 28:19 en by ander Skrifuitsprake nie, maar moes hy hom rekenskap gee van wie God is, en wie Jesus Christus is. So het ook hierdie stelsels bygedra tot die ontwikkeling van die Triniteitsleer.

#### 4. Die aanvanklike groei van die Triniteitsleer

##### 4.1 Inleiding

Die *Apologie* van *Justinus die Martelaar* toon aan ons hoeveel verwarring en onduidelikheid daar oor die Godsleer nog teen die middel van die tweede eeu was. In hierdie werk soek hy na argumente om die heidense verwyt dat die Christene ateïste is, te weerlê. Hy erken dat die Christene inderdaad die valse heidense gode verwerp, maar, sê hy, hulle erken die ware God, wat Vader is van geregtigheid en heiligheid en al die ander deugde, en wat niks te doen het met die kwaad nie. Dan sê *Justinus*: „Both him and the son who came forth from him and taught us these things, and the host of other good angels who follow and are made like to Him, and the prophetic

Spirit, we worship and adore, because we honor (Him) in reason and truth" (vgl. *Lohse*, a.w., p. 43). Opmerklik in hierdie aanhaling is die feit dat onder die wesens wat deur die Christene geëer en gedien word, ook die engele genoem word. Voorts is die volgorde waarin hierdie wesens genoem word ook heel eienaardig: God die Vader, Christus, die engele, en dan eers die Gees. Dit lyk asof 'n Gnostikus hier aan die woord is – dink aan die aeone van die Gnostiek! Tog sal ons *Justinus* 'n onreg aandoen as ons hom op een lyn plaas met Gnostici soos *Valentinus*.

#### 4.2 *Irenaeus*

Teen die einde van die tweede eeu het daar egter groter duidelikhed in die Godsleer gekom. Die eerste man wat hiertoe 'n bydrae gelewer het, was *Irenaeus*, biskop van Lyon. In sy Godsleer is daar twee duidelik onderskeibare trekke: (a) hy praat eers van die innerlike wese van God en onderskei dan (b) die voortgaande selfopenbaring in die heilsgeskiedenis. Hierdie onderskeiding sien ons duidelik in sy werk, *Bewys van die Apostoliese Prediking*, hfst. 47, waar hy skryf: „Thus God is shown to be one according to the essence of his being and power”, alhoewel „as the administrator of the economy of our redemption, he is both Father and Son . . .” (sitaat by *Lohse*, p. 44). Dit klink inderdaad modalisties, asof God in sy wese één is, maar in sy voortgaande selfopenbaring Hom in meer as een Persoon openbaar. *Irenaeus* gebruik egter hierdie sterk „modalistiese taal” om elke pluralistiese uitdrukking met verwysing na God sorgvuldig te vermy. Hy het inderdaad geweet om te onderskei tussen die Vader, die Seun en die Heilige Gees. Wat dit betref staan hy in die tradisie wat reeds in sy tyd gevorm was (veral in die tradisie van *Theophilus van Antiochië*). Hy leer dat God met Hom van alle ewigheid af sy Woord en sy Wysheid gehad het. Hulle was, om dit so uit te druk, *hypostaseis*. God het hulle voortgebring uit Homself voor die skepping van die wêreld. Die Seun is dus gegeneereer deur die Vader voor die tyd. Meer as dit wil *Irenaeus* nie sê nie. Elke verdere spekulاسie wat wil indring in die misterie van die generasie van die Seun, wys hy af.

Met hierdie gebrekkige, „modalistiese” taal het *Irenaeus* die eerste boustone van die Triniteitsleer gelê. Sy leer was in feite die mees ontwikkelde Triniteitsleer van die eerste twee eeue. Die karakteristieke kenmerk van hierdie leer is dat daar nie begin word met die drie ewige Persone, soos in die ortodokse Triniteitsleer van die vierde eeu nie, maar dat daar begin word met die Persoon van die Vader, wat met Hom en langs Hom van alle ewigheid af

sy Woord en sy Wysheid gehad het. Die latere terminologie van „wese” en „persoon” ontbreek nog hier. Ook word daar nog nie rekenskap gegee van die posisie van die Seun en van die Heilige Gees in die Drie-eenheid en in vergelyking met die Vader nie. *Irenaeus* ontwikkel sy Triniteitsleer van die drie Goddelike Persone vanuit die standpunt van die heilsgeskiedenis, en nie vanuit die standpunt van die metafisika nie.

#### 4.3 *Tertullianus*

*Tertullianus* (± 150 tot 223), die Noord-Afrikaanse advokaat wat in Carthago gelewe en gewerk het, was ’n uitnemende geleerde met ’n baie skerp verstand en een van die belangrikste kerkvaders voor *Augustinus*. Hy was ’n vurige verdediger van die Christendom teen die ketterye van sy tyd, veral die Modalisme, en het ook die gevaar van die Griekse filosofie besef. Daarom wou hy niks van die invloed van die Griekse filosofie in die Christendom hê nie. Bekend is sy uitspraak in dié verband: „Wat het Athene met Jerusalem te make?” In sy polemiese geskrifte het hy ook ’n belangrike bydrae gelewer tot die ontwikkeling van die Triniteitsleer.

Net soos *Irenaeus*, begin hy met die Persoon van God die Vader, wat by en met Hom sy Woord en sy Gees het, en wat Hulle voortbring uit Homself met die doel om die wêreld te skep. Die besondere betekenis en bydrae van *Tertullianus* vir die Triniteitsleer lê in die presiese onderskeidings wat hierdie geleerde met sy skerp verstand formuleer het. Met hierdie presiese formuleringe wou hy uitdrukking gee aan die eenheid van God sowel as aan die drieheid van die Persone. Dit was sy bedoeling, so sê hy in sy werk, *Teen Praxeas*, „to hold to the one substance in three related persons”. Die drie Persone bestaan, sê hy, in een substansie, en tog is daar maar één God. Vir die heilsgeskiedenis is daar egter ’n drievoudige onderskeiding in die eenheid. God se *oikonomia*, dit wil sê sy heilsgeskiedenis, vereis drie Persone. In ’n stelling in dieselfde werk formuleer hy dan met presiesheid die onderskeiding tussen die drie Persone, en sê dat hulle gedifferensieer is *non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie* („nie in toestand nie, maar in graad; nie in substansie nie, maar in vorm; nie in krag nie, maar in aspek”). Hierdie drie is dus volgens hom één, maar tog nie een Persoon nie. Hiermee het hy op ’n baie kort en bondige manier die ouer denke oor die Triniteit opgesom, en met hierdie presiese opsomming en formulering veral die ketterye van die Monargianisme en die Gnostiek bestry.

Ons sien in hierdie formulering van *Tertullianus* dat die basiese

elemente van die Triniteitsleer reeds aanwesig is. Hier is naamlik sprake van identiteit van wese of „substansie” met verwysing na Vader, Seun en Heilige Gees, terwyl daar tog ook onderskei word tussen drie Persone. Hier is egter nie sprake van gelykheid van die drie Persone nie, want hy subordineer die Seun aan die Vader, net soos sy voorgangers gedoen het. Voorts gebruik hy soms ongelukkige beelde om hierdie verhouding van Vader, Seun en Heilige Gees aan te dui, byvoorbeeld deur te praat van die wortel, die takke en die vrugte.

#### 4.4 Origenes

*Origenes* (± 185 tot 254) was die groot meester van die Alexandrynse Skool. Hierdie geleerde was onder meer ’n student in die filosofie by die Neo-Platonis, *Ammonius Saccas*, en was baie toegeneë teenoor die Griekse filosofie, wat hy beskou het as ’n voorbereiding vir die Christendom. Hy het hom reeds besig gehou met tekskritiek en was die eerste om ’n Christelike dogmatiek, naamlik *Peri Archōn*, die lig te laat sien. Hoewel hy op die tweede konsilie van Konstantinopel as ketter veroordeel is, en daarom nie onder die „heiliges” van die Roomse Kerk opgeneem is nie, word hy tog allerweë beskou as een van die grootste kerkvaders van die vroeë kerk. Sy roem was selfs onder die heidendom bekend gewees. Hy het ’n belangrike bydrae gelewer tot die uitbouing van die Triniteitsleer. Tog is sy bydrae nie sonder probleme nie, en dit het waarskynlik aanleiding gegee tot die begin van die Ariaanse stryd.

*Origenes* se Triniteitsleer word deur twee basiese karaktertrekke gekenmerk. Die eerste is dat hy die Triniteitsleer ontwikkel soos sy voorgangers, *Irenaeus* en *Tertullianus*, deur klem te lê op die eenheid van God. Hierdie eenheid ontwikkel hy egter nie baie duidelik nie en ons kan hieruit nie veel wys word nie. Die rede hiervoor is dat hy behalwe die eenheid ook besondere klem lê op die onderskeid tussen die Persone in die Triniteit. In hierdie opsig het hy verder gegaan as sy voorgangers en kan ons hom beslis sien as iemand wat ’n baie radikale subordinasionele geleer het. Dit sien ons daarin dat hy beweert dat ons, streng geneem, alleen God die Vader „God” kan noem, hoewel hy tog erken dat ons die naam „God” mag toepas op die Seun en die Heilige Gees. Die Godheid van die Seun en die Heilige Gees is egter afgelei van die Vader. Verder leer hy die ewige generasie van die Seun waardeur die Vader die Seun voortbring; en soos die Seun gesubordineer is aan die Vader, so is die Gees weer gesubordineer aan die Seun. Hy gebruik die term *hypostasis* om die drie Persone aan te dui, en bedoel daarmee ’n individuele essensie of

individuele bestaan. As hypostaseis is die Seun en die Gees dus onderskeie van die Vader. Terselfdertyd het hy egter vasgehou aan die eenheid van die Persone in dié sin dat hulle 'n eenheid of 'n harmonie van wil gehad het. Vir hierdie tipe eenheid het hy reeds die begrip *homoousios* (eenheid van wese, of: van een substansie of wese) gebruik. Hierdie begrip het later dogmatiese status by die konsilie van Nicea (325) gekry.

*Origenes* het dus duidelik probeer vashou aan die eenheid van die drie Persone, hoewel hulle numeries onderskeie is. Tog het hy nie hierdie eenheid baie duidelik na vore gebring nie, ten minste nie so duidelik as wat hy die onderskeiding van die drie Persone kon definieer nie. Geen wonder dat ons hier spanninge binne sy Triniteitsleer kan opmerk nie. Hy het aan die een kant gesê dat die Seun 'n skepsel van die Vader was, en het dus die Seun aan die Vader gesubordineer, terwyl hy aan die ander kant vasgehou het aan die eenheid van die Vader en die Seun wat substansie betref. Ons sien die problematiese van sy leer ook daarin dat, hoewel die drie Persone *homoousios* is, hy tog, teenoor die leer van die Nuwe Testament, beweer dat daar nie tot die verhoogde Here Jesus Christus gebid mag word nie. Daar mag alleen tot God die Vader gebid word, hoewel so 'n gebed gedoen word deur die Seun en die Gees.

Die tweede belangrike karaktertrek van *Origenes* se Godsleer is die leer van die ewige skepping. Hy gaan uit van die spekulatiewe veronderstelling dat die volmaakte goedheid en krag van God noodwendig impliseer dat daar altyd objekte was teenoor wie Hy sy goedheid en krag betoon het. Op grond van hierdie uitgangspunt leer hy dan dat God voor die skepping van die wêreld reeds 'n ryk van geestelike wesens in aansyn geroep het wat met Hom in sy ewigheid gedeel het. Tussen die absolute eenheid van God en die veelheid van geestelike wesens, wat van die begin af aan God onderworpe was, was 'n middelaar noodsaaklik. Hierdie middelaar is die Seun. Na die val van die geestelike wesens van God af, het Hy die wêreld geskape en het die wêreldgeskiedenis 'n aanvang geneem.

Hierdie aspek van sy Triniteitsleer het nog groter probleme geskep as die eerste aspek. Ons dui hier kortliks net twee voor-die-hand-liggende probleme aan.

Ten eerste moet sy leer van die ewige generasie van die Seun gesien word teen die agtergrond van die leer van 'n ewige skepping. Sy leer van die ewige generasie klink ortodoks, maar dit kom op uit totaal ander motiewe en word geleer teen 'n totaal ander agtergrond as wat die latere Triniteitsleer dit sou doen. Wanneer die kerk later ook van die ewige generasie spreek, word daarmee ten eerste sekere

Skriftuurlike gegewens na vore gebring (Ps. 2, Ps. 110). Verder rus die kerklike Triniteitsleer se opvatting van die ewige generasie op die gedagte wat *Augustinus* geformuleer het, naamlik dat daar in die ewigheid geen verlede, hede en toekoms is nie.

Tweedens: die veronderstelling van 'n ewige skepping was direk in teenspraak met die Skrif en met die kerklike leer. In sy stryd teen die verskillende Gnostiese sisteme het die kerk baie duidelik bewus geword van die feit dat die gedagte van 'n ewige skepping nie met die leer van die Bybel en met die Christelike geloof in harmonie gebring kan word nie. Hy het dus sy leer van die ewige generasie, sowel as sy leer van 'n eenheid van Vader en Seun, gebou op 'n fondament wat onbybels was en teen die kerklike leer ingegaan het.

Hoewel *Origenes* later deur die kerk veroordeel is, het hy tog 'n baie belangrike bydrae gelewer tot die verdere groei en ontwikkeling van die Triniteitsleer. Ter wille van die oorsigtelikheid kan hierdie bydrae in 'n paar punte saamgevat word.

(i) Meeste teoloë het na die dood van *Origenes* volgehou om sy leer van die ewige skepping te verwerp. Hiermee is die tweede tipiese aspek van sy Triniteitsleer ook verwerp. Wat dus oorbly, is die eerste aspek, naamlik die klem op die eenheid van God en tegelyk ook die klem wat hy gelê het op die verskil tussen die Persone. Dit was duidelik dat hierdie deel van sy leer wat, soos reeds aangetoon, vol innerlike spanninge was, na die een of ander kant toe ontwikkel en verfyn moes word. Die een pad het gelei tot die volslae subordinasie van die Seun aan die Vader (*Arius*), terwyl die ander pad was om die gedagte van die wesenseenheid van die verskillende *hypostaseis* verder te deurdink (die drie Kappadosiërs). So is daar van linkse kant sowel as van ortodokse kant by hom aangesluit.

(ii) Danksy die bydrae wat hy gelewer het, het die kerk nou beslis in die rigting beweeg om te kom tot die formulering van die wesens-triniteit. Die kerk kon na die optrede van *Origenes* nie meer bly staan by die ouer teoloë soos *Irenaeus* en *Tertullianus* se „ekonomiese” Triniteitsleer nie maar het beweeg in die rigting van 'n immanente Triniteitsleer, dit wil sê 'n leer van die Drie-eenheid wat in die suksesiewe openbaring van die Persone van die Goddelike Drie-eenheid terselfdertyd 'n verwysing na God se innerlike wese gesien het. Dit was juis die diepste bedoeling van die klassieke Triniteitsleer om te toon dat God inderdaad *is* soos Hy Hom in sy Woord openbaar, en dat daar nie agter die openbaring van God nog 'n ander onbekende en vreemde God staan nie. Die grootste betekenis van *Origenes* lê sekerlik daarin dat hy met sy leer die ontwikkeling van die Triniteitsleer in hierdie spesifieke rigting beïnvloed het.



(iii) Deur sy optrede het die *Logos*-Christologie al hoe meer ingang gevind. Hierdie bydrae sal in 'n latere hoofstuk verder verduidelik word.

## 5. Die begin van die Ariaanse stryd

*Arius* (256–336) was uit Libië afkomstig, maar het in Antiochië sy opleiding onder *Lucianus* geniet. Laasgenoemde was die stigter van die Antiocheense Skool, 'n bekende geleerde en 'n streng askeet. Hy het aangesluit by die teologie van Origenes en het 'n streng subordinasionistiese Christologie gehandhaaf, wat 'n groot invloed op sy leerling gehad het.

*Arius* het nog verder as sy leermeester gegaan om die teologie van *Origenes* te herstruktureer. In hierdie taak het hy hom deur spesifieke motiewe laat lei, wat nie in laasgenoemde se teologie aanwesig was nie. Hoewel hy nog die „taal” van *Origenes*, en selfs van *Irenaeus* en *Tertullianus* gepraat het, het hy in wese iets heeltemal anders bedoel as wat hierdie kerkvaders bedoel het. *Arius* stel sy bedoeling baie duidelik in 'n geloofsbelydenis (± 330) waarin onder meer die volgende gesê word: „Ons bely een God wat alleen onverwek („unbegotten”) is, alleen ewig, alleen sonder begin, alleen waar, alleen onsterflik, alleen wys, alleen goed, alleen Here, alleen die Regter van almal.” Hieruit is duidelik dat sy primêre motief was om die uniekheid en transendensie van God te beklemtoon. Ons moet hierdie motief altyd in gedagte hou as ons sy leer wil begryp. Wanneer hy in sy belydenis van „God” praat, bedoel hy altyd net God die Vader. Omdat sy wese absoluut transendent en onveranderlik is, kan dit aan niemand anders meegedeel word nie. Daarom is alles wat naas God bestaan, geskape en wel uit niks. *Arius* verwerp radikaal die gedagte dat die Seun uit die Vader voortgekom het, omdat dit fisiese denkpatriene op God sou oorbring. Verder sou hierdie gedagte die wese van God 'n saamgestelde iets maak, wat volgens *Arius* onmoontlik is.

Uit hierdie radikaal transendente Godsleer trek hy met ystere logika die konsekwensies vir sy Christologie. Hy spreek wel nog die „taal” van die Apologete, *Irenaeus* en *Tertullianus*, deur te sê dat God van ewigheid sy Woord en sy Wysheid met hom gehad het. Vir *Arius* beteken hierdie twee groothede egter nie die tweede en derde Persoon van die Drie-eenheid nie, maar hulle val saam met die wese van God. Die Woord wat vlees geword het in Jesus Christus, is volgens die opvatting van *Arius* 'n skepsel van God, geskape

uit niks voor die begin van die tyd. Die Seun was dus wel daar voordat die wêreld geskape is, maar Hy was nie van ewigheid af daar nie. Daar was 'n tyd, sê *Arius*, toe die Seun ook nie daar was nie. Die Seun is dus 'n volmaakte skepsel, ja, die vernaamste skepsel van God, en staan nie op een lyn met die ander skepsele nie. Die verhouding van die Seun tot die Vader kan nie uitgedruk word deur die term „generasie” nie, omdat dit hom te naby aan die Vader sal bring. Alleen in 'n afgeleide sin kan ons praat van „generasie”, van „Seun van God” en van „*Logos*”. *Arius* verwerp dus radikaal enige vorm van uitspraak wat die eenheid van die wese van Vader en Seun na vore sou bring. Trouens, die uitspraak dat daar 'n tyd was toe die Seun nie daar was nie, en dat daar dus gevolglik 'n tyd was toe die Vader nog nie Vader was nie, maak so 'n uitspraak onmoontlik. Onveranderlikheid is ook nie 'n eienskap van die Seun nie. Ons kan wel die Seun „God” noem, sê hy, maar dan moet ons duidelik verstaan dat die Goddelikheid nie 'n eienskap van sy wese is nie, maar iets wat deur Gods genade aan hom geskenk is.

*Arius* het nie net die „taal” van die Apologete gepraat nie, maar hy het ook die taal van *Origenes* gepraat, hoewel hy met hierdie terminologie iets anders bedoel as laasgenoemde. Hy neem naamlik van *Origenes* die begrip *hypostasis* oor en het self gespreek van die drie *hypostaseis*, dit wil sê van die drie Persone. *Arius* het dus ook 'n drieheid gehandhaaf en het nie die onderskeiding tussen Seun en Heilige Gees verdoesel soos die Monargianisme nie. Waar *Origenes* egter die drie *hypostaseis* nog altyd saamgedink het, hoe ook al, in die één wese van God, word hulle by *Arius* drie verskillende „godhede” wat gedifferensieer word volgens rangorde.

'n Mens kan waardering hê vir *Arius* se motief om die eenheid en uniekheid van God te beklemtoon. Tog lê daar in sy Godsleer meer probleme as wat hy opgelos het en bowendien uiters gevaarlike tendense wat nie Skriftuurlik is nie. Terwyl dit lyk asof hy geslaag het om vas te hou aan die enigheid van God, is dit in werklikheid die Christologie wat aan ons toon dat hy die Bybelse spreke oor God nie meer volg nie. Die spekulatiewe Godsleer van *Arius* wreek hom in sy Christologie, waar Christus 'n soort halfgod word wat nie heeltemal mens en ook nie heeltemal God is nie. Dieselfde kan gesê word van die Heilige Gees. Die gevaar om die Seun aan die Vader te subordineer, wat reeds in die teologie van *Origenes* opgemerk is, word hier op die spits gedrywe en word inderdaad 'n kettery. Die fatale konsekwensie van hierdie leer lê daarin dat Christus nie waarlik die Vader kan ken nie, omdat Hy nie waarlik God is nie. Daarom kan selfs die hoogste openbaring van God in Jesus Christus

ons nie ware kennis van God gee nie. Hierdie foutiewe Godsleer het dus noodwendigerwys die waaragtigheid van die openbaring van God in die gevaar gestel.

Die fout van *Arius* was dat hy 'n teologie wou ontwikkel, nie primêr en alleen uit die Skrif nie, maar veral op basis van die Griekse filosofie. Ons sien in sy leer die triomf van die spekulatiewe Griekse Godsleer. Al die karakteristieke eienskappe van dié leer vind ons hierin terug: die klem op die radikale transendensie van God en gevolglik die deïstiese inslag; en verder die klem op die radikale onveranderlikheid en die verheuenheid van God. Alhoewel *Arius* nie die eenheid van God wil beklemtoon ten koste van die openbaring nie, moes sy sinkretistiese poging noodwendig lei tot (a) òf die ontkenning van die openbaring van God in Jesus Christus; òf (b) tot die aanvaarding van die bestaan van meer as een God. Albei is egter onbybels. Die gevaar van verfilosofering van die godsdiens staan in dié stelsel lewensgroot voor ons.

Wat *Arius* wel bereik het, was om die kerk te dwing om reken-skap te gee van wat die geloof in Jesus Christus impliseer. Was Christus 'n skepsel wat ver benede God staan of was Hy God self? Dit was die basiese vraag van die Ariaanse stryd – 'n vraag waarop die kerk antwoord moes gee.

Die kerk het sy antwoord gegee te midde van 'n lang en bittere stryd wat rondom die leer van *Arius* ontstaan het, en wat vir meer as sestig jaar geduur het (318–381). Hierdie antwoord is hoofsaaklik vervat in twee konsiliebesluite wat vir die dogmageskiedenis van besondere belang is, naamlik dié van Nicea (325) en dié van Konstantinopel (381).

Die stryd het begin in Alexandrië, die ou sentrum van geleerdheid en van teologiese aktiwiteit, waar *Origenes* ook lank werksaam was. *Arius* het van Antiochië na Alexandrië verhuis en was sedert 313 presbiter in daardie stad. Toe hy daar sy opvattinge begin bekend maak, moes hy in botsing kom met sy biskop, *Alexander*, wat sterk vasgehou het aan die ewige generasie van die Seun. Aanvanklik het dit gelyk asof *Arius* se opvattinge nie op 'n stryd sou uitloop nie, omdat *Alexander* 'n vredeliewende man was wat liewers die stryd wou vermy. Sake het egter te ver geloop en *Arius* het 'n groot aanhang onder die Griekssprekende volk verkry. Hulle het hom gesien as 'n belangrike en beroemde askeet en het hom met verering aangehang. *Alexander* kla hom aan van onregsinnigheid (318), en toe sy aanhang steeds groter word, het *Alexander* die sinode van Alexandrië byeengeroep (321). Op hierdie Sinode is *Arius* veroordeel en afgesit. 'n Groot deel van die volk en selfs sommige biskoppe het egter

die kant van *Arius* gekies. Gevolglik het 'n hewige stryd in Alexandrië ontstaan.

In 324, na sy oorwinning oor *Licinius*, word *Konstantyn die Grote* ook heerser oor die Oostelike deel van die Romeinse ryk. Hy word dadelik gekonfronteer met die bittere stryd in die Oosterse kerk. As eerste Christelike keiser beskou *Konstantyn* dit as sy taak om in die interne sake van die kerk in te gryp en die kerklike vrede te herstel. Die kerk het immers 'n belangrike rol te speel in die lewe van die Romeinse ryk: dit moes die immoraliteit uitroei en die volk wet en orde leer, dit moes die volk lei na die ware diens van God, en die kerk moes ook bo alles voorbidding doen vir die keiser in die uitvoering van sy pligte. *Konstantyn* het aanvanklik sy taak in dié verband onderskat. Hy het gemeen dat die stryd in Alexandrië nie meer as 'n blote woordestryd tussen teoloë was nie. Daarom stuur hy biskop *Hosius* na Alexandrië met die keiserlike bevel dat die strydende partye vrede moes maak. Toe *Hosius* in Alexandrië kom, bemerk hy dat hierdie stryd veel dieper gaan as 'n blote woordestryd en dat dit die hart van die Christelike leer raak. Hy keer terug na *Konstantyn* en meld aan hom die toedrag van sake. Die keiser gryp dan in deur 'n konsilie by Nicea, in Klein-Asië saam te roep.

## 6. Die konsilie van Nicea

### 6.1 Die rol van die keiser

*Konstantyn* het nie net die konsilie saamgeroep nie, maar hy het ook telkens in die besprekinge tydens die konsilie persoonlik ingegryp. Hierdie rol wat die keiser gespeel het, kan ons nie net begryp uit die feit dat hy die eerste Christenkeiser was en gemeen het dat hy die bevoegdheid het om in kerklike sake in te gryp nie, maar ons moet dit ook sien teen die agtergrond van die totaal nuwe situasie waarin die kerk toe verkeer het. Tot kort tevore het die kerk gebuk gegaan onder die bloedige vervolginge van keiser *Diocletianus*. Nou meteens was die kerk nie meer vervolgte kerk nie maar erkende kerk. Die biskoppe hoef nie meer in die geheim te reis nie, hoef nie eers van normale vervoer gebruik te maak nie, maar het selfs die staatsvervoer tot hulle beskikking gehad. Hulle is deur die keiser in sy paleis in Nicea ontvang en geherberg en is daar deur hom onthaal. Die nuwe situasie waarin hulle hul bevind het, kon nie sterker onder hulle aandag gebring gewees het nie. Daarom kan ons dit begryp dat die biskoppe ook ver gegaan het om die keiser ter wille te wees, en dat hulle sy persoonlike ingryping in die konsilie geduld het.

Op die konsilie was daar drie partye: ten eerste *Arius* met die

leerlinge van *Lucianus*, wat 'n sterk woordvoerder in biskop *Eusebius van Nicomedië* gehad het; ten tweede die ortodokse groep waaronder *Hosius*, *Alexander* en sy ywerige diaken, *Athanasius*; ten derde die bemiddelende party van *Eusebius van Cesaréa*, wat ver in die meerderheid op die konsilie verteenwoordig was. Die Ariane het hulle uit taktiese oorweginge aan die kant van *Eusebius* geskaar. Nogtans het die Here dit so bepaal dat die gevoele van *Alexander* en *Athanasius* die oorhand sou kry. Sommige meen dat dit te danke is aan die welsprekendheid van die jong *Athanasius*, terwyl andere weer meen dat dit veral die invloed van *Hosius* en van die keiser self was wat dit bewerk het. Die mees waarskynlike is dat beide *Athanasius* en die keiser 'n belangrike bydrae gemaak het in die verloop van die konsilie. Dit is opmerklik dat die beslissende term van die belydenis van Nicea, naamlik *homoousios* (van een of dieselfde wese), van niemand anders as die keiser self afkomstig was nie. Hoe die keiser, met sy gebrekkige teologiese kennis, op hierdie woord gekom het, is tot vandag toe nog nie opgeklaar nie. Die waarskynlikste is dat biskop *Hosius* hom dit in die oor gefluister het, en dat dit waarskynlik net 'n Griekse vertaling was van 'n term wat reeds by *Tertullianus* aangetref word om die eenheid van die Vader en Seun uit te druk.

## 6.2 Die Konfessie

Op die konsilie is 'n plegtige geloofsbelydenis geformuleer, wat die resultate van die samesprekinge saamgevat het. Die grondslag van hierdie belydenis was 'n konfessie van Sirië-Palestina, wat waarskynlik uit Jerusalem afkomstig was. Dit is gebruik in die kerk van Cesaréa, en *Eusebius van Cesaréa* het gesuggerer dat hierdie geloofsbelydenis as belydenis by Nicea aanvaar moes word. Dit is wel gedoen, maar hierdie belydenis is in belangrike opsigte uitgebrei. Om die werkwyse en die belangrike besluite van hierdie konsilie beter te begryp, word die twee belydenisse hier met mekaar vergelyk.

Die belydenis van Cesaréa lui soos volg:

„We believe in one God, the Father All-sovereign, the maker of things visible and invisible;

And in one Lord Jesus Christ, the Word of God, God of God, Light of Light, Life of Life, Son only-begotten, Firstborn of all creation, begotten of the Father before all the ages, through whom also all things were made; who was made flesh for our salvation and lived among men, and suffered, and arose again

on the third day, and ascended to the Father, and shall come again in glory to judge the living and the dead;  
We believe also in one Holy Spirit.”  
(Teks volgens *H. Bettenson*, a.w., p. 24–25.)

Hierdie Palestynse belydenis of belydenis van Cesaréa, soos dit bekend staan, was ortodoks, maar dit het nie spesifiek op die Ariaanse kwessie ingegaan nie. Die terminologie was sodanig dat *Arius*, met sy eie interpretasie wat hy aan woorde gee, hierdie belydenis ook sou kon onderteken. Daarom het die konsilie van Nicea met hierdie belydenis as basis die volgende konfessie opgestel:

„We believe in one God, the Father almighty, maker of all things visible and invisible;

And in one Lord Jesus Christ, the Son of God, begotten from the Father, only-begotten, that is, from the substance of the Father, God from God, light from light, true God from true God, begotten not made, of one substance with the Father, through Whom all things came into being, things in heaven and things on earth; Who because of us men and because of our salvation came down and became incarnate, becoming man, suffered and rose again on the third day, ascended to the heavens, and will come to judge the living and the dead;

And in the Holy Spirit.”

(Teks volgens die vertaling van *J. N. D. Kelly: Early Christian Doctrines*, 4e dr. 1973, p. 232.)

Let op dat die toevoegings tot die belydenis van Cesaréa almal kardinale formuleringe is wat die ketterye van die Ariane afwys. Let op die volgende:

„Begotten of the Father . . . that is, of one substance of the Father (*ek tes ousias tou patros* = „from the inmost being of the Father”) . . . true God of true God, begotten not made, of one substance with the Father (*homoousion tōi patri*) . . . things in heaven and things in earth . . . came down . . . and became man” (*Bettenson*, a.w., p. 25).

Onmiddellik na die belydenis gaan die teks verder om anatemas (die banvloek) uit te spreek oor die ketterse gedagtes. Hierdie teks lees dan soos volg (volgens *Kelly* se vertaling):

„But as for those who say, There was when He was not, and, Before being born He was not, and that He came into existence out of nothing, or who assert that the Son of God is from a different

hypostasis or substance, or is created, or is subject to alteration or change – these the Catholic Church anathematizes.”

Die meeste van die biskoppe wat op die konsilie teenwoordig was, het die geloofsbelydenis onderteken. Onder die ondertekenaars was daar ook diegene wat volgens hulle teologiese standpunt kwalik hierdie belydenis kon onderteken. So 'n man was byvoorbeeld *Eusebius van Cesaréa*, wat op die beslissende moment (en dit op aandrang van die keiserin, *Constantia!*) tog onderteken het.

*Eusebius* en baie van sy aanhangers het die term *homoousios* opgeneem as gelykwaardig aan *homoiousios* („ooreenkomstig” of „soortgelyk aan” die wese van die Vader). Die term *homoousios* was inderdaad vir baie biskoppe en teoloë van die Ooste aanstootlik gewees. Hierdie term het dan ook later die twispunt geword tussen die ortodokse en die ketterse groepe. Selfs meeste van die Ariane het hulle name onder hierdie geloofsbelydenis gesit. Alleen *Arius* en twee van sy vriende het geweier om te teken, en daarom is hulle uitgebán.

### 6.3 Die betekenis van die konfessie

Dit is nie maklik om vandag te bepaal wat presies die betekenis en draagwydte van die besluite van die konsilie van Nicea was in die tyd waarin dit geneem is nie. Hiervoor is daar twee redes: ten eerste dat die oorspronklike besprekings van die konsilie nie meer vir ons toeganklik is in die vorm van bronne nie; ten tweede dat hierdie besluite van die konsilie van Nicea nie 'n afsluitingspunt in die dogmageskiedenis was nie, maar dat hierdie besluite later deur die kerk verdiep is (vergelyk die besluite van die konsilie van Konstantinopel, 381). Ons kan veilig aanneem dat hierdie interpretasie en verdieping van die konsiliebesluite presies gelê het in die lyn waarin hulle bedoel is, sodat ons kan sê dat die kerk in later tye nog beter die diepte en die betekenis van die besluite verstaan het – miskien beter as wat die konsilievaders in 325 dit self verstaan het.

Een ding is egter baie duidelik, en dit dat die besluite van Nicea en die belydenis wat daar opgestel is, bedoel het om die leer van *Arius* te verwerp en dit ook inderdaad verwerp het. Wat hier gebeur het, is niks minder nie as 'n afwysing van die triomf van die Griekse spekulatiewe Godsleer, soos ons dit in die sisteem van *Arius* teëkom. Met hul oor op die Bybel het die konsilievaders die ou belydenis wat uit die Skrif kom, naamlik dat Jesus Christus die Seun van God is, gestel teenoor die spekulatiewe Godsleer wat langs die paaie van 'n radikale subordinasie van die Seun en van 'n bedreiging van die Triniteitsleer wil beweeg. Hierdie kardinale beteke-

nis van die besluite van die konsilie van Nicea en van hierdie konfessie kan ons nader verklaar onder 'n paar hoofgedagtes: –

(i) Die begrip *generasie* („begetting”) waaroor die kerk so sterk standpunt ingeneem het, het die bedoeling gehad om die gedagte uit te sluit dat die Seun in aansyn geroep is uit niks. Verder wou dit die gedagte afsny dat, soos *Arius* dit gestel het, daar 'n tyd was dat God die Vader alleen was, dit wil sê nog nie Vader was nie. Hierdie bedoeling word baie duidelik gestel in die anatemas wat volg op die belydenis. Op hierdie manier het die kerk dus die onveranderlikheid en die ewigheid van God opnuut bely. Met die verwerping van die leer van *Arius* het die kerk egter ook die onveranderlikheid en ewigheid van die *Logos*, dit wil sê die tweede Persoon van die Goddelike Drie-eenheid, bely.

(ii) Die formulering van die eenheid van substansie het dieselfde bedoeling op die oog gehad. Hierdie formulering kom tweevoudig in die belydenis voor, naamlik „from the substance of the Father”, en dan weer later: „of one substance with the Father”. Albei hierdie formuleringe stel dat die *Logos* in die ware sin van die woord die Seun van die Vader is, met ander woorde dat hy in „ontiese”, „metafisiese” sin die waaragtige Seun van God is. Die eerste formulering beklemtoon dat die Seun uit die innerlike wese van die Vader voortgekom het, dit wil sê dat die Seun dieselfde Goddelike natuur het as die Vader uit wie Hy voortkom. Die tweede formulering, „van een (dieselfde) substansie (wese) met die Vader”, se draagwydte is moeiliker om te bepaal. Gewoonlik word die uitdrukking geïnterpreteer as 'n bevestiging van die numeriese identiteit van substansie, dit wil sê dat die drie Persone van die Godheid één enkele Goddelike wese is. Die term *homoousios* laat inderdaad hierdie interpretasie toe, en ons kom dit vroeg teë. Só is hierdie term dan ook later in die klassieke Triniteitsleer geïnterpreteer. Die enigste probleem is dat die begrip *homoousios* in die begin van die vierde eeu nog nie in hierdie sin verstaan is nie, maar eenvoudig „van dieselfde substansie (wese)” beteken het. Hier was dus by Nicea waarskynlik nog geen nadenke oor die probleem van numeriese identiteit nie.

Hoe dit ook al sy, dit is duidelik dat albei formuleringe die bedoeling gehad het om die uitdrukking „verwek, nie gemaak nie”, verder te versterk en sodoende die Goddelikheid van die Seun te bevestig. Die bedoeling van die konsilie was nie om die probleem van die Goddelike eenheid en die onderskeiding van die Persone op te los nie, maar om teen die dwaalleer van *Arius*, wat van Christus 'n soort halfgod gemaak het, die volle Goddelikheid van die



Seun te bely. Hierdeur is aan die openbaring wat in die Nuwe Testament gegee is, vasgehou en is die gevaar van subordinasionisme, wat nog altyd latent in die teologie gelê het en wat al duideliker na vore gekom het, finaal afgewys.

(iii) In die afwysing van hierdie dwaalleer, het die kerk terselfdertyd ook die filosofiese begrip van God afgewys. Dit was die fout wat *Arius* gemaak het, naamlik dat hy sy teologie op filosofiese basis wou opbou. Natuurlik moes die kerk ook sy geloof in presiese taal formuleer, en hiervoor was dit nodig dat daar soms van begrippe gebruik gemaak is wat ook in die filosofie diens doen. Tog moet ons onthou dat dieselfde begrip in die teologie iets anders beteken as in die filosofie. Ons moet die woorde van *Luther* dat hierdie begrippe as't ware „gedoop” moet word, onthou. *Arius* het probeer om op die basis van sy filosofiese begrip van transendensie eintlik in te dring in die geheimenis van God en om Hom te beskrywe. Dit het die kerk by Nicea nie gedoen nie. Die kerk het eerbiedig bly staan voor die misterie van Gods wese en het alleen dit gesê wat uit die Skrif beluister kon word. Daarom moes die kerk in gebrekkige taal spreek en soms selfs, na die menslike verstand geoordeel, paradoksaal spreek. Net so sou dit later in die Christologie gebeur, waar daar rekenskap gegee moes word van die geheimenis dat die Woord vlees geword het.

Met die ondubbelsinnige belydenis van die Godheid van Jesus Christus sou die kerk in die toekoms hom moes verantwoord oor die verhouding van die Persone in die Goddelike wese, en oor die verhouding van die Godheid en die mensheid in die Persoon van Jesus Christus.

## 7. Die voortsetting van die Ariaanse stryd

Hoewel *Arius* op die konsilie van Nicea veroordeel is en sy geskrifte verbrand moes word, het hierdie konsilie nie die stryd besleg nie. Intendeel, ná hierdie konsilie het die stryd eers in volle erns opgevlam. Hoewel die meeste biskoppe die geloofsbelydenis onderteken het, was daar tog wydverspreide verskille onder hulle oor wat presies die inhoud van hierdie belydenis was. Die keiser was tevrede dat die konfessie onderteken is en het hom nie veel oor die interpretasie daarvan bekommer nie. Sy groot doel was om vrede in die ryk te bevorder. Nou het daar egter agter die skerms 'n verbete kerklik-politieke stryd losgebars. Die Ariane het sover as moontlik probeer om vakante biskopsetels deur hulle eie mense gevul te kry. Ook die aanhangers van *Athanasius* het nie stilgesit nie. Dikwels

is daar met twyfelagtige middele geveg, die dwalinge van die opponente aan weerskante vergroot en is hulle in besonder swart kleure geskilder. Dit was nie net die Ariane wat ontvrede was met die konsiliebesluit nie, maar ook teoloë wat nog in die tradisie van *Origenes* gedink het, het besware teen die belydenis van Nicea gehad. Hulle het gemeen dat die onderskeiding tussen die drie Persone hier te weinig verduidelik word, en dat hierdie konsiliebesluit dus eintlik speel in die hande van die Modalistiese Monargianisme. Ter wille van die oriëntasie word enkele hooflyne van hierdie verbete Ariaanse stryd hier verder toegelig.

As gevolg van die invloed van die keiser se suster, *Constantia*, en ook as gevolg van die intriges van sy hofgeestelike, *Eusebius van Nicomedië*, het die keiser al meer teen *Athanasius* gedraai en *Arius* in 'n gunstiger lig begin sien. Die uiteinde van die saak was dat *Athanasius* op die sinode van Tirus in 335 verban word (eerste verbanning 335 tot 337), terwyl *Arius* teruggeroep word en in ere herstel sou word in die kerklike gemeenskap van Konstantinopel. Op die vooraand van die plegtigheid het *Arius* egter op tagtigjarige ouderdom plotseling gesterwe. Ook keiser *Konstantyn* het kort daarna gesterf.

Keiser *Konstantyn II* was die Athanasiane of die homoousiane goedgesind. *Athanasius* word teruggeroep vanuit sy verbanning by Trier en word met blydschap in sy gemeente ontvang. *Konstantyn II* sterf egter kort hierna, en nou word *Constantius* die volgende keiser. Hy is heeltelmal in die kamp van die Ariane. Met behulp van al hulle intriges word *Eusebius van Nicomedië* tydens sy bewind in 339 die patriarg van Konstantinopel. *Athanasius* moes weer 'n keer vlug nadat hy op die sinode van Antiochië afgesit is. Verskillende Oosterse sinodes bevestig die vonnis wat oor hom uitgespreek is. Hy vlug na Rome, waar 'n konsilie onder biskop *Julius* sy regsinnigheid uitspreek. *Constantius*, die keiser, en sy broer *Konstans*, keiser van die Weste, besluit om 'n konsilie by Sardica saam te roep, maar omdat die Westerse kerk onder *Hosius* hier in die meerderheid is, het die Oosterse afgevaardigdes hulle eie sinode gaan hou. Te Sardica word *Athanasius* in ere herstel en hy keer dus terug na die openbare lewe in 346. In 353 word *Constantius* alleenheerser. Hy kom nou deur allerlei slinkse planne in die mag van die bemiddelende party van *Eusebius van Cesarea*. Dan word daar 'n sinode in Arles (353) en by Milaan (355) gehou waar die Westerse kerk gedwing word om die veroordeling van *Athanasius* te onderteken. Die mense wat hulle verset, waaronder *Hosius*, word afgesit. Die keiser se wil regeer nou in wese in die kerk. *Athanasius* vlug vir 'n

derde keer (356), en wel na die woestyn. Dit lyk asof die Ariaanse aanhangers nou die meerderheid het en hulle die oorwinning behaal het.

In dié stadium kom daar egter 'n skeuring in die geledere van die Ariane. Die mees radikale party onder *Aëtius* het sover gegaan om te sê dat die Seun geheel en al ongelykvormig (*anomoios*) aan die Vader was. Hulle staan bekend as die Anomieërs. Die tweede party was meer gematig en het geleer dat die Seun wel gelykvormig of gelyksoortig (*homoiousios*) aan die Vader was maar nie van gelyke wese (*homoousios*) met die Vader nie. Hierdie party het onder leiding gestaan van *Basilus van Ancyra*. Terwyl die Ariane onder mekaar stry, het die ortodokse teoloë onder *Athanasius* steeds meer veld en invloed gewen. Die Anomeërs is verban en kort daarna sterf keiser *Constantius*.

In 361 word *Julianus die Afvallige* keiser. Hy roep almal wat verban was terug en gee aan alle partye gelyke regte. Daardeur het die verwarring en die stryd nog groter geword. In hierdie tyd keer *Athanasius* ook terug en hy roep in Alexandrië 'n sinode in 362 byeen waar hy enigsins die rus kon herstel. Die keiser was egter nie hiermee tevrede nie, omdat hy nie vrede nie maar stryd wou hê. *Athanasius* moes weer in ballingskap. *Jovinianus*, die opvolger van *Julianus*, het vasgehou aan die besluite van Nicea. Hy roep *Athanasius* terug (363), maar sy opvolger, *Valens*, was 'n Ariaan, en onder sy keiserskap moes *Athanasius* 'n vyfde maal vlug. Hierdie laaste ballingskap het egter net vier maande geduur; daarna kon hy terugkom en sy laaste lewensjare in rus deurbring. Hy is oorlede in 373. Keiser *Theodosius I* het uiteindelik 'n einde aan die geskil gemaak deur 'n ekumeniese konsilie by Konstantinopel in 381 byeen te roep. Daar is die leer van *Arius* vir goed veroordeel en is die belydenis van Nicea met sekere toevoeginge gehandhaaf.

In hierdie lang bittere stryd, wat dikwels die kerk onwaardig was, is daar enkele persone wat uitstaan, omdat hulle 'n besondere bydrae tot die ontwikkeling van die dogma gelewer het. Ons dink hier veral aan *Athanasius* en die sogenaamde *Drie Kappadosiërs*. Hulle het almal vasgehou aan die besluit van Nicea en het ook besef dat hier nog 'n taak is om verder die leer uit te bou.

## 8. Athanasius

*Athanasius* (295 tot 373) is in Alexandrië gebore en het biskop *Alexander* in 328 opgevolg as die nuwe biskop van Alexandrië. Hy was die voorvegter by uitnemendheid vir die term *homoousios*.

Hierdie begaafde polemikus het nie moeg geword om te wys op die konsekwensies van die besluite van Nicea en ook op die verregaande konsekwensies wat 'n afwykende standpunt sou meebring nie.

*Athanasius* se betekenis vir die dogmageskiedenis kan hoofsaaklik in twee punte saamgevat word: ten eerste dat hy 'n verdieping in die begrip *homoousios* aanbring, sodat dit nie net op die Godheid van die Seun sien nie maar ook op die eenheid van God; ten tweede dat hy aantoon dat die Triniteitsleer nie 'n los spekulatiewe leer is wat in die lug hang nie, maar dat dit ten nouste verbonde is met die soteriologie of die leer van die verlossing.

Wat die verdieping van die begrip *homoousios* betref, kan 'n gestadige groei in die geskrifte van *Athanasius* duidelik bemark word. Aanvanklik het hy nie veel klem op hierdie term gelê nie. Nadat hy egter tydens sy eerste twee ballingskappe met die Westerse kerk en die Westerse tradisie van die Triniteitsleer in aanraking gekom het, waar sedert die dae van *Tertullianus* die eenheid van God so sterk beklemtoon is, het hy die term *homoousios* al meer begin gebruik en klem daarop gelê. Terwyl hy vroeër veral die Godheid van die *Logos* beklemtoon het, sonder om hom duidelik uit te spreek oor die eenheid van die Vader en die Seun, het hy nou al hoe meer begin om die eenheid van God te beklemtoon. Hiervoor het die begrip *homoousios* uitnemend diens gedoen. Deur sy optrede kry die begrip *homoousios* 'n verdieping en 'n geleidelike aksentverskuiwing, sodat dit nou veral slaan op die eenheid van God. Ná die jaar 350 begin hy dus al meer klem lê op die feit dat die Godheid van die Seun terselfdertyd die Godheid van die Vader is, met ander woorde dat die Godheid van die Seun identies met dié van die Vader is. Tog het hy geweet om tussen Vader en Seun te onderskei en wou hy met hierdie beklemtoning van die eenheid van God nie val in die dwaling van die Sabelliane nie, maar wou hy vashou aan die ortodokse leer. In sy werk, *Vier Redevoeringe teen die Ariane*, sê hy onder meer die volgende: „They are one, not as one thing divided into two parts, and these nothing but one, nor as one thing twice named, so that the Same becomes at one time Father, at another His own Son, for this Sabellius holding was judged an heretic. But They are two, because the Father is Father and is not also Son, and the Son is Son and not also Father; but the nature is one . . .” (*Lohse*, a.w., p. 59) Wat hier nog ontbreek, is 'n duideliker deurdenking en oordenking van die onderskeid tussen die drie Persone van die Goddelike wese. Dit sou egter die taak van die drie *Kappadosiërs* wees om hierdie werk voort te sit.

Ook die tweede bydrae van *Athanasius* tot die dogmageskiedenis,

naamlik sy beklemtoning van die verband tussen die Triniteitsleer en die soteriologie, is dogmaties van geweldige groot belang. Hy het nie moeg geword om aan te toon dat die subordinasie van die Seun aan die Vader, soos *Arius* dit geleer het, moet lei tot 'n gebrek aan die kennis van God nie. Want, so het hy tereg geredeneer, as die Seun nie ook waaragtig God is nie, dan kan Hy God nie aan ons openbaar nie. Die Ariaanse leer het nie net die waaragtigheid van die openbaring in die gedrang gebring nie, maar ook die hele leer van die verlossing. Dit het hy baie skerp gesien, en het altyd daarop gehamer dat as Christus maar net 'n skepsel was, of 'n soort halfgod, dan was daar geen ware verlossing deur Hom moontlik nie. In sy bekende werk, *Oor die Inkarnasie*, sê hy onder meer: „It is we who were the cause of His taking human form, and for our salvation that in His great love He was both born and manifested in a human body.” Elders in dieselfde werk lees ons: „What else was needed (to restore man from corruption) but the Word of God, Who in the beginning made everything from nothing? For it was His task to restore the corruptable to uncorruption, and to maintain the honour of the Father before all. For being the Word of the Father and above all, it followed that He alone was also able to recreate everything and to be ambassador for all men with the Father.” (*De incarn.*, 4 en 7; e.g. aanhaling by *Lohse*, a.w., p. 59; tweede by *Bettenson*, a.w., p. 33.)

Terwyl die bydrae van *Athanasius* tot die vorming van die Triniteitsleer bo alle twyfel vasstaan en oral erken word, word daar soms kritiek teen sy soteriologie ingebring, naamlik dat sy leer van die verlossing te veel „fisies” en te weinig geestelik van aard is. Dit gaan vir hom inderdaad nie net om die begrippe van sonde, skuld, verlossing nie, maar veral om die begrippe van herstel en onsterflikheid, en selfs van die vergoddeliking van die mens. So kan hy in hoofstuk 8 van bogemelde werk skrywe: „He, indeed, assumed humanity that we might become God.” Later skrywe hy in 'n ander werk: „For, on rising from the dead, we shall no longer fear death, but shall ever reign in Christ in the heavens” (*Vier Redevoeringe teen die Ariane*, 2, 67; gesiteer deur *Lohse*, a.w., p. 60). Op grond van vele sulke uitsprake konkludeer *Von Harnack* dat *Athanasius* die sterflikheid sien as die grootste euwel terwyl om ewig te lewe vir hom die hoogste goed is. Terwyl dit so is dat hy inderdaad veral met die begrippe dood en lewe, sterflikheid en onsterflikheid werk, moet 'n mens tog versigtig wees om hom sommer van eensydigheid te beskuldig en sy verlossingsleer as „fisies” te bestempel. Ons sal die volgende hierby in oorweging moet neem: (a) die Skrif spreek ook

soms in hierdie terminologie (vgl. die Evangelie van Johannes en ook sekere uitsprake van Paulus); (b) die Westerse kerk was tradisioneel meer geneig om in „etiese” begrippe en kategorieë te dink, terwyl die Oosterse kerk van die begin af veel meer dink in terme van „kosmiese” of „fisiese” begrippe; (c) die begrippe dood en lewe is vir hom nie bloot fisiese begrippe nie maar in die eerste plek religieuse begrippe: *dood* beteken geskei wees van God as gevolg van skuld terwyl *lewe* beteken gemeenskap met God, wat ook impliseer die vergewing en vernuwning van die mens en die ewige lewe; (d) *Athanasius* is, ten spyte van hierdie aksente wat hy lê, ten volle bewus daarvan dat dit in die verlossing ook gaan om die bevryding van sonde en skuld en ook die genade en aanneming tot kinders.

### 9. Die Drie Kappadosiërs

Die drie biskoppe, *Basilus die Grote*, biskop van Cesaréa (oorlede 379), sy jonger broer, *Gregorius van Nissa* (oorlede ± 395) en *Gregorius van Nazianze* (oorlede 390), bekend as die Kappadosiërs, het aldrie vasgehou aan die beslissing van Nicea en het dié teologie verder verdiep. Hulle besondere bydrae het daarin gelê dat hulle presiese begrippe begin gebruik het om die onderskeiding tussen die drie Persone in die Goddelike wese te omskrywe. Om hulle bydrae na reg te waardeer, moet ons vir enkele oomblikke weer teruggaan in die geskiedenis tot by Nicea en die stryd teen *Arius*.

Die konsilie van Nicea het relatief baie weinig oor die Heilige Gees gesê. Daar is alleen gestel: Ek glo in die Heilige Gees. Dit was voldoende vir daardie tyd, omdat die hele stryd gekonsentreer het rondom die vraag na die Godheid van Christus en die *homoousios* van Vader en Seun. Wanneer daar egter deur die konsilie gestel word dat Vader en Seun een van wese is, dan het die posisie van die Heilige Gees meteen ook na vore gekom. *Arius* het die Gees gesien as 'n wese wat totaal anders was as die Vader en die Seun. Ook onder ander teoloë was daar baie onsekerheid oor die leer van die Heilige Gees en was daar 'n verskil in opinies. So het *Eusebius van Cesaréa* die Gees aan die Vader en die Seun gesubordineer en geleer dat die Gees die eerste skepsel was wat deur die Seun voortgebring is. Teenoor hom was daar ander teoloë, byvoorbeeld *Cyrillus van Jerusalem*, wat feitlik die latere ortodokse leer oor die Heilige Gees geleer het. Hierby het *Athanasius* aangesluit en in sy latere lewe, veral in sy briewe aan *Serapion* (±360), baie sterk beklemtoon dat die Skrif leer dat die Heilige Gees ook God is en dat die *homoousios* óók van die Gees geld. Hy het besonder klem gelê op die noue verbintenis tus-

sen die Gees en die Seun. So het hy dus 'n volledige Triniteitsleer uitgewerk, maar sonder die presiese omskrywing van wat later as „Persoon” in die Goddelike wese getipeer sou word. Dit was veral die taak van die Kappadosiërs, en spesifiek ook hulle bydrae, om hierin groter duidelikheid te bring.

Hoewel hulle dus saam met *Athanasius* verder aan die Triniteitsleer bou, het hulle tog teologies van hom verskil. Hulle het naamlik op die leer van *Origenes* voortgebou. Tog het hulle, anders as ander teoloë wat op *Origenes* voortgebou het, nie die besluite van Nicea gekritiseer nie, maar voluit die belydenis van die konsilie van Nicea gehonoreer. Hulle bring dus eintlik 'n sintese teweeg tussen die *homoousios*, wat hulle van harte aanvaar, en die teologie van *Origenes*, meer spesifiek die onderskeiding wat hy gemaak het tussen die drie Persone. Hulle beklemtoon sowel die *homoousios* van die Seun as van die Heilige Gees. Om die eenheid van die Goddelike wese ener syds en die verskil tussen die Persone andersyds te omskrywe, het hulle 'n spesifieke betekenis aan die terme *ousia* en *hypostasis* gegee. Terwyl die ouer teoloë van Nicea hierdie terme gebruik het sonder om tussen hulle te onderskei en hulle dus eintlik as sinonieme gehanteer het, word die terme nou spesifiek met 'n eie inhoud gevul, sodat *ousia* die vasstaande aanduiding word van die gemeenskaplike substansie of wese van God, terwyl *hypostasis* die term word vir die konkrete uitdrukking of persoonlike bestaan in die Goddelike wese. *Ousia* (essensie, substansie, wese) dui dus van nou af God as sodanig aan, terwyl *hypostasis* (essensialiteit, substansie, natuur) van toe af die vasstaande uitdrukking word vir die onderskeie Persone in die Goddelike wese. *Hypostasis* beteken dus nie meer „natuur” nie, maar wel „persoon”, en sien op die onderskeiding tussen Vader, Seun en Heilige Gees. Hierdie presiese onderskeiding van die begrippe het nie alleen die finale beëindiging van die Ariaanse stryd bevorder nie, maar het ook grootliks gehelp om die geheimenis van die Triniteit in menslike begrippe te verduidelik.

In lyn met hierdie presiese onderskeiding tussen die drie Persone in die Goddelike wese, het die Kappadosiërs hulle ook besig gehou om die onderskeiding tussen die drie Persone, dit wil sê hulle eie aard, sterk na vore te bring. So het *Basilus* onder andere aan die Vader Vaderskap toegeskryf, aan die Seun Seunskap en aan die Heilige Gees heiligmaking. Die onderskeiding tussen die drie Persone kon ook op 'n ander manier na vore gebring word: die Vader is „ongegeneereer” of „ongebore”, die Seun is „gegeneereer” en die Heilige Gees is „uitgaande”. Met hul arbeid het die drie Kappadosiërs 'n besliste bydrae gemaak tot die uitbouing van die Triniteitsleer. Hierdie leer kon

nou in 'n kerklike belydenis vasgelê word, waar daar tegelyk aan die eenheid van Gods wese en aan die onderskeiding van die verskillende Persone vasgehou word. Dit was ook die verdienste van die drie Kappadosiërs dat hulle die jarelange stryd wat sedert Nicea gewoed het tussen die Homoousiane en die Homoiousiane, besleg het en hierdie twee partye nader aan mekaar gebring het. Die begrip *homoousios*, „van dieselfde wese of substansie”, wat later geïnterpreteer is in die sin van numeriese identiteit van Vader en Seun, kon maklik aanleiding gee tot die dwaling van *Sabellius*, waar die onderskeid tussen Vader en Seun opgehef is. Teen hierdie eensydige beklemtoning van *homoousios* kon die *homoiousios* 'n korrektyf aanbring.

#### 10. Die konsilie van Konstantinopel (381)

Met die bydrae van veral *Athanasius* en die drie Kappadosiërs was die veld voorberei vir die kerk om in 'n konsiliêre beslissing die geheimenis van die Triniteit te bely soos dit in die Skrif geopenbaar word. Dit is gedoen op die tweede ekumeniese konsilie, die konsilie van Konstantinopel wat spesifiek op gesag van die keiser saamgeroep is om 'n einde aan die Ariaanse stryd te maak. Die veld was nou inderdaad voorberei, en die tyd was ryp om hierdie stryd te besleg. Op die vooraand van die konsilie het *Gregorius van Nazianze* profetiese woorde geuiter toe hy gesê het dat dit die taak van sy tyd is om die misterie van die Nuwe Testament oor God duideliker te formuleer. Die belydenis wat die konsilie opgestel het, word baie dikwels aangedui as die „Belydenis van Nicea” – so staan dit ook agter in ons psalmboek aangedui. Dit is egter misleidend, want hoewel die belydenis van Nicea van 325 as basis geneem is, het hierdie konsilie tog sekere veranderinge aangebring en ook belangrike uitbreidings gemaak. Die belangrikste uitbreiding geld die derde artikel, naamlik dié oor die Heilige Gees, wat aanmerklik uitgebrei is en waar die Godheid van die Heilige Gees uitdruklik bely word. Omdat hierdie belydenis eers op die konsilie van Chalcedon (451) gelees en finaal aanvaar is as belydenis, is daar soms gepoog om die ontstaan van hierdie belydenis op 'n ander plek te soek as by die tweede ekumeniese konsilie. Hierdie pogings is egter nie houdbaar nie. Die hele bewoording van hierdie belydenis kan gevind word in die kategetiese lesse van *Cyrrillus van Jerusalem* (oorlede 386). Hierdie Niceno-Konstantinopolitaanse belydenis lees soos volg:

„We believe in one God the Father almighty, maker of heaven and earth, of all things visible and invisible;



And in one Lord Jesus Christ, the only-begotten Son of God, begotten from the Father before all ages, light from light, true God from true God, begotten not made, of one substance with the Father, through Whom all things came into existence, Who because of us men and because of our salvation came down from heaven, and was incarnate from the Holy Spirit and the Virgin Mary and became man, and was crucified for us under Pontius Pilate, and suffered and was buried, and rose again on the third day according to the Scriptures and ascended to heaven, and sits on the right hand of the Father, and will come again with glory to judge living and dead, of Whose kingdom there will be no end;

And in the Holy Spirit, the Lord and life-giver, Who proceeds from the Father, who with the Father and the Son is together worshipped and together glorified, Who spoke through the prophets; in one holy Catholic and apostolic Church. We confess one baptism to the remission of sins; we look forward to the resurrection of the dead in the life of the world to come. Amen.”  
(Tekst by *Lohse*, a.w., p. 64.)

Hierdie belydenis het in die Oosterse kerk spoedig algemene ingang gevind, en dit geld vandag nog as dié belydenis. In die Weste het dit langsaam in gebruik gekom. Die eerste spore daarvan vind ons in Spanje. So het die derde konsilie van Toledo (589) hierdie belydenis opgesê en ook besluit om dit by die misdiens te laat sing, net soos in die Oosterse kerk. In die kerk van Rome het dit nog heelwat later in swang gekom. Ondertussen het daar in die Westerse kerk een belangrike woord in die belydenis bygekom, naamlik die woord *filioque*, wat beteken „en van die Seun”. Dit is ’n belydenis dat die Heilige Gees uitgaan van die Vader *en die Seun* (vgl. die Afrikaanse vertaling). Die eerste spore van hierdie invoeging tref ons in Spanje aan, en dit nog voordat hierdie belydenis op die konsilie van Chalcedon in 451 amptelik vasgestel en goedgekeur is (dáár sonder die *filioque*). Ons vind naamlik in ’n vroeëre konsilie van Toledo, in 447, dat hierdie uitdrukking reeds gebruik is. Die uitdrukking het gaandeweg in die Westerse kerk al hoe meer populêr geword en is oral in die bepaalde belydenis ingevoeg, behalwe in Rome, waar, so laat as die jaar 809, Pous *Leo III* nog geweier het om dit in die belydenis te plaas. Eers in 1014 het die *filioque* ook in die belydenis in Rome in gebruik gekom en is dit daar in die misdiens gesing. Die *filioque* het ten slotte ’n kardinale geskilpunt tussen die Oosterse en Westerse kerk geword en het gelei tot die skeuring van die kerk in 1054.

In hierdie belydenis word die spesifieke formulering van die feit dat die Heilige Gees in wese één met die Vader en die Seun is, nog nie aangetref nie. Tog is dit in werklikheid reeds daar, omdat die Gees ook „Here” genoem word, en saam met die Vader en die Seun „gedien en verheerlik” word. In die daaropvolgende jaar (382) het ’n nuwe sinode in Konstantinopel vergader en spesifiek die konsubstansialiteit en die volle Goddelikheid van die Heilige Gees as ’n aparte *hypostasis* uitgespreek en bely. In ’n dokument wat gerig is aan die biskoppe van die Westerse kerk wat nie teenwoordig was nie, word duidelik die volgende gestel: „According to this faith there is one Godhead, Power and Substance of the Father and of the Son and of the Holy Ghost; the dignity being equal, and the majesty being equal in three perfect essences (*hypostaseis*) and three perfect persons” (teks by *Lohse*, a.w., p. 65).

Met dié besluit van die konsilie van Konstantinopel is vir die eerste keer in die kerkgeskiedenis ’n spesifieke probleem van die Christelike geloof opgelos en vir die eerste keer ’n spesifieke stuk van die leer op ’n gesagvolle manier geformuleer. Terwyl ons in die vorming van die Nieu-Testamentiese kanon sowel as in die vasstelling van die Twaalf Artikels die begin van die dogmavorming kan sien, moet ons tog sê dat hier by Nicea en Konstantinopel ’n verskil van die vroeëre beslissinge opgemerk word. Hier is vir die eerste keer ’n bepaalde onderdeel van die leer, nl. die leer oor God, geformuleer.

Daar word dikwels deur dogmahistorici beweer dat die formulering van die Triniteitsleer beteken dat die kerk wegbeweeg het van die eenvoudige Christendom van die Nuwe Testament en dat die kerk hier dus op die pad van die Hellenisme geloop het. As ons egter die ontwikkeling van hierdie dogma sien vanaf sy Nieu-Testamentiese grondgegewens tot by die konsilie van Konstantinopel, moet ons eerder die teendeel beweer: dat die kerk hier ’n skans opgerig het teen die golf van Hellenisering, wat gedreig het om die Christelike geloof te verswelg. Die konsilie van Konstantinopel het, net soos die konsilie van Nicea, nie probeer om in die geheimenis van Gods wese in te dring en om Gods wese te definieer nie. Die bedoeling van die konsilie was eerder om met die Triniteitsleer te stel en te bely dat ons God self teëkom in Jesus Christus, en dat in die Heilige Gees God self in sy kerk teenwoordig is. Met hierdie belydenis het die kerk teenoor die Griekse filosofie, wat God as die absoluut Transendente en die Onkenbare sien, juis bely dat God in Christus *geken* kan word, dat sy openbaring *waaragtig* is, dat Hy Hom nie net openbaar as die Drie-enige God nie, maar dat Hy ook in wese werklik Drie-enig is.

## 11. Augustinus

Juis omdat die kerk met die Triniteitsleer staan voor die geheimenis van God self, wat ons nooit met ons verstand kan begryp nie, bly dit steeds die taak van die kerk en die teologie om na te dink oor hierdie geheimenis. Dit is 'n noodsaaklike taak vanweë die kettery maar dis ook 'n seënryke opdrag, omdat alle ware kennis van God wat ook erkenning insluit, ons laat groei in geloof, hoop en liefde, en 'n voorsmaak is van die ewige lewe. So is elke eindpunt wat hier bereik word, eintlik in 'n sekere sin weer 'n nuwe begin. Dit beteken nie dat die kerk telkens weer nuwe konfessies oor die Triniteit opgestel het nie, en dat ons telkens van vooraf en met verbygaan van die geskiedenis ons oor hierdie geheimenis van Gods wese moet besin nie, maar dit beteken wel dat die kerk in gemeenskap met die vaders moet nadink, moet interpreteer en moet toepas teenoor die dwalinge van hulle eie tyd. Net soos die belydenis van Nicea, waar die wesenseenheid van Vader en Seun bely is teenoor die dwalinge van *Arius*, gelei het tot 'n verdieping en 'n verdere uitbouing van hierdie leer in die belydenis van Konstantinopel (381), só het laasgenoemde belydenis weer op sy beurt gelei tot diepere nadenke en interpretasie in die kerk van later eeue. Ons wys hier veral op die werk van *Augustinus*, wat hierdie belydenis op 'n besondere wyse geïnterpreteer het en wel só dat sy werk vir die kerk in later eeue nog altyd 'n belangrike baken was.

Hierdie groot seun van Noord-Afrika, dié kerkvader by uitnemendheid, het 'n geweldige invloed op die latere teologiese ontwikkeling uitgeoefen, nie net van die Roomse kerk in die Middeleeue nie, maar ook van die Reformasie. Aanvanklik het hy onderrig ontvang in die retorika (welsprekendheid) en het ook onderwyser in hierdie vak geword. In 'n latere stadium was hy aangetrokke tot die filosofie, veral tot die Neo-Platonisme van *Plotinus*. In sy soeke na waarheid en na God het hy vir nege jaar lank geluister na die leer van die sekte van die Manicheërs. Wanneer die konsilie van Konstantinopel in 381 vergader, is *Augustinus* nog nie 'n Christen nie. Eers vyf jaar later volg sy bekering. Vanaf 395 was hy biskop in die klein stadjie Hippo Regius, in Noord-Afrika. In hierdie klein en onbelangrike stadjie het hy gelewe en gewerk tot sy dood in 430. Sy werk het eintlik 'n groot verskeidenheid van teologiese dissiplines beslaan. Hy het die leer oor die sonde en genade ontwikkel en dit in die kerk geleer soos weinig ander, en juis hierby het die Reformatore later aangesluit. Sy ekklesiologie (leer oor die kerk) het lig gebring in die verwarring en getwis wat daar oor hierdie saak in die

Afrika van sy dae was. Sy sakramentsleer het die basis gevorm waarop die Middeleeue later voortgebou het en het ook die Reformasie beïnvloed. In sy groot en bekende werk, *Die Staat van God (De Civitate Dei)*, ontwikkel hy 'n grootse visie op die geskiedenis as 'n stryd tussen die ryk van die Lig en die ryk van die duisternis. Vanaf ongeveer 400 het hy met tussenposes vir sestien jaar gewerk aan sy boek *Oor die Drie-eenheid (De Trinitate)* wat, hoewel dit geen sistematiese uiteensetting van die Triniteitsleer gee nie, tog by verre die belangrikste werk oor die onderwerp in die ou kerk was.

Die belangrikste kenmerke van hierdie groot werk, wat tegelykertyd ook sy spesifieke bydrae tot die Triniteitsleer aantoon, word hier kortliks aangestip.

(i) Hy lê besonder sterk nadruk op die eenheid van die wese van God, sodat die onderskeid tussen die Persone alleen bestaan in hul wederkerige relasie en ook in hul relasie tot die wêreld.

(ii) Al die werke van God na buite is werke van die Drie-enige God, al is dit so dat bepaalde werke meer in besonder aan bepaalde Persone toegeskryf kan word.

(iii) Hy soek na allerlei analogieë om daarmee die ondeurgrondelike geheimenis van die Drie-eenheid te verduidelik. Hy soek dit veral in die mens, wat beelddraer van God is. Hy sien in die mens die drie-eenheid van gees, kennis en liefde of ook die drie-eenheid van herinnering, intelligensie en wil, of dié van herinnering, verstand en liefde. Met hierdie analogieë wou hy ons iets laat verstaan van die geheimenis van die Drie-eenheid.

Die eie bydrae wat *Augustinus* gemaak het, is veral opgesom in punte (i) en (ii) hierbo en sal nou nader verduidelik word aan die hand van die historiese gegewens.

Hy het dit duidelik gesien dat die formule van die Kappadosiërs, naamlik een substansie (*ousia*) en drie Persone (*hypostaseis*) aanleiding kon gee tot verkeerde interpretasies. Hy het dit veral duidelik gesien in die beelde wat hulle gebruik om hierdie formule te verduidelik. Soos reeds aangetoon, het die drie Kappadosiërs hulle veral besig gehou om die onderskeiding tussen die verskillende Persone na vore te bring. In hierdie poging het hulle soms baie ver gegaan en gewaagde voorbeelde gebruik. So het hulle byvoorbeeld die begrip *ousia* vergelyk met die generiese begrip „mens”, terwyl hulle die individuele *hypostaseis* vergelyk het met bepaalde mense soos Pieter, Andries of Johannes. Omdat aldrie deel het aan die gemeenskaplike *ousia* of substansie, naamlik „mens”, is hulle menslike wesens. Hulle is dus van „dieselfde substansie”. Aan die ander kant word hierdie gemeenskaplike substansie juis tot indivi-

dule uitdrukking gebring deur die konkrete persoonlike bestaan van die onderskeie mense.

Hierdie beeld is nie net ongelukkig gekies nie maar dit was hoogs gevaarlik, omdat die onderskeid tussen die drie persone hier só geaksentueer word dat die eenheid eintlik op die agtergrond geraak. As die Ariane dan kom en dit voor die Kappadosiërs se hoof gooi dat hulle Triniteitsleer 'n politeïsme is, dan het eersgenoemde ten minste die skyn van reg om dit te doen. *Augustinus* was diep bewus van die gevaar van sodanige vergelykings, en het probeer om die eensydigheid waarin die teologie van die Kappadosiërs gedreig het om te verval, te omseil. Daarom het hy so sterk as wat hy kon die eenheid van die wese van God beklemtoon: God is één God en nie drie Gode nie; die eenheid van God is ook 'n „eenvoudige” (*simplex*) eenheid, en hierdie eenvoud hou nie op as gevolg van die drievoudigheid nie.

Van besondere betekenis is die terminologie wat hy gebruik om die eensydighede van sy voorgangers te vermy. Hy praat nie van *substantia* nie maar van *essentia* om die wese van God aan te dui. Hy vermy die uitdrukking *substantia* omdat die filosofiese belastheid van hierdie terms impliseer dat 'n substansie die draer van bepaalde eienskappe is. Die term *substantia* sal dus impliseer dat God die draer van sy attribute of eienskappe is. Dit is egter onmoontlik. So kan die grootheid of goedheid of ewigheid van God nie gesien word as iets wat eers tot sy wese toegevoeg moet word nie, want God *is* groot, goed, ewig in Homself. Hy is groot deur sy eie grootheid. Dit beteken dat die eienskappe van God inherent in sy wese is en dat Hy sy eienskappe *is*. Dit is opmerklik dat *Augustinus*, die vroeëre liefhebber van die filosofie en deurdrenkte Neo-Platonis, juis nou so skerp die gevaar van die filosofiese belastheid van die term *substantia* insien, dat hy die konfessie interpreteer en sê: die *ousia* van die konfessie moet nie as 'n filosofiese *substantia* gelees word nie maar as *essentia*. Dit gaan om die één wese van die één God. Volkome volmaaktheid en absolute syn kan trouens net aan één Wese toegeskrywe word. Daarom is dit die één God, en nie elkeen van die drie Persone op sigself nie, want die Goddelike natuur besit, en wat een majesteit, een heerlikheid, een wil en een werking het. Hieruit volg dan die stelling dat die aktiwiteite van God na buite altyd die aktiwiteite van die Drie-enige God is. Dit beteken daar is geen aktiwiteit wat alleen dié van die Vader is, of wat alleen dié van die Seun, of alleen dié van die Heilige Gees sou wees nie. Teenoor die wêreld is God alleen maar *unum principium*. So was die inkarnasie nie net die daad van die Seun nie maar

van die Drie-enige God. Dit beteken dat die Vader en die Heilige Gees ook daarby betrokke was. *Augustinus* vat dit saam in 'n presiese formulering, wat daarop neerkom dat die werke van die Drie-eenheid na buite nie verdeelbaar is nie, dit wil sê dat die drie Persone van die Drie-eenheid altyd gesamentlik werk.

*Augustinus* het nie net die eenheid in die drieheid vasgehou nie, maar ook die drieheid in die eenheid. Maar ook hier het hy beswaar teen die terminologie gehad en het hy sy eie terminologie ontwikkel. Hy het gevoel dat hy met die formules wat na lang stryd uitgekristalliseer het, naamlik *treis hypostaseis*, wat in die Ooste gangbaar was, en *tres personae*, wat in die Weste algemene taal was, niks kon maak nie. Teen die Griekse formulering van die Ooste het hy besware gehad, omdat hy blykbaar nog altyd gemeen het dat *hypostasis* eintlik primêr „substansie” beteken. Hierin was hy inderdaad nie verkeerd nie, omdat *substantia* die mees letterlike en korrekte vertaling van die Griekse woord in Latyn is. Hy voel aan dat hierdie vertaling nie gevolg kon word nie omdat dit in die rigting van 'n triteïsme sou wys en die *homoousios* van die Seun en die Gees met die Vader sou weerspreek. Dit is interessant om daarop te let dat nie net hý teen die term *hypostasis* beswaar gehad het nie maar dat die beswaar blykbaar in die begin algemeen aangevoel is. Ons merk dit in die feit dat die begrip stadig ingang gevind het en geleidelik ander begrippe, soos *prosōpon* (masker, gesig), begin verdring het. Laasgenoemde term was natuurlik nog meer problematies en het so reg in die kraal van die Modaliste gepas, omdat dit die indruk skep dat ons alleen met 'n Openbaringstriniteit te doen het wat nie op 'n Wesenstriniteit teruggaan nie.

Hy het ook beswaar teen die Latynse *tres personae*. Hy ag die vertaling *persona* vir *hypostasis* ongelukkig, en voel die ontoereikendheid van hierdie term sterk aan. *Persona* is immers geen relationele term nie maar 'n absolute begrip en dui normaalweg 'n aparte persoonlike bestaan met 'n eie selfbewussyn aan. Daarom vervang hy meesal hierdie term met *relatio*. Dit beteken dat die drie Persone nie elkeen iets apart en verskillends op sigself is nie, maar dat hulle alleen verskil in hulle verhouding tot mekaar en ook in hulle verhouding tot die wêreld. Die begrip *relatio* wys dus heen na die innerlike lewe van God en ook na sy verhouding tot die geskape wêreld. Daarom is dit nie moontlik om die Drie-enige God „Vader” te noem in dieselfde sin waarin ons van Hom kan spreek as goed, almagtig of ewig nie. So 'n aanduiding van vaderskap kan alleen in afgeleide sin gemaak word, dit wil sê as ons let op die verhouding waarin God staan tot sy skepsele wat Hy as sy kin-

ders aanneem. Maar selfs hierdie afgeleide terme kan nie gelyklik op die verskillende Persone toegepas word nie. *Augustinus* betoog dat, waar dit wel moontlik is om die Drie-enige God „Vader” in ’n sekondêre sin te noem, dit onmoontlik is om die Drie-enige God ook „Seun” te noem, want die begrip „seun” kan hoegenaamd nie op die ander Persone van die Triniteit oorgebring word nie. Dit beteken dat die uitdrukking „Vader, Seun en Heilige Gees” nie ’n kwantitatiewe of ’n kwalitatiewe verskil uitdruk nie, en nog veel minder ’n wesentlike verskil, maar alleen ’n ewige relasie. So byvoorbeeld lê dit wat eie aan die Heilige Gees is daarin dat dit ’n eksklusiewe relasionele bepaling tussen Vader en Seun tot uitdrukking bring. Hy omskryf hierdie gemeenskap tussen Vader en Seun wat in die Heilige Gees geskied met verskeie aarselende terme. Hy spreek van „’n sekere onuitspreeklike gemeenskap tussen die Vader en die Seun” en van „eenheid, liefde, heiligheid van beide”; hy spreek ook van „die soete gemeenskap van die Verwekker en die Verwekte” en van „die omarming van die Vader en die Beeld”. Die Skrifgegewens vir hierdie visie is onvoldoende, en sy beroep op 1 Joh. 4 is eksegeties onhoudbaar. Dit bly ’n poging van hom om tog iets uit te spreek van die geheimenis van die Heilige Gees, en hierdie poging het ’n geweldige invloed gehad tot op ons tyd (vgl. *Karl Barth, KD I, 1, pp. 492*).

Tog gebruik *Augustinus* aan die ander kant soms nog die woord „persoon” sonder verdere kommentaar. Hy voel blykbaar dat ons nie sonder hierdie term kan klaarkom nie en sien dit as uitdrukking van die misterie van „een en tog drie”. Dit moet gebruik word om die geheimenis van die Drie-eenheid te beskerm teen elke vermenging van die Persone (Sabellianisme) en ook teen elke ongelyke onderskeiding tussen die Persone (Arianisme). As dit maar vasstaan, dan is elke terminologiese kwessie verder bysaak. *Augustinus* is bewus dat alle terme immers teenoor die misterie van die Drie-eenheid hulle onvolmaaktheid openbaar. Hulle word gebesig, nie om die misterie te beskrywe of te definieer nie, maar alleen om liever iets daarvoor te sê in plaas van niks. Wanneer hy dus tog die term „persoon” dikwels gebruik, dan doen hy dit om daarmee die propretieit, die „eien-aardigheid” van Vader, Seun en Heilige Gees op duidelike wyse aan te gee. Kortom, hy interpreteer die woord „persoon” as ’n relasionele term.

Sy worsteling om vas te hou aan die eenheid in die drieheid en aan die drieheid in die eenheid is dikwels op eensydige wyse geïnterpreteer. Daar is geleerdes wat meen dat daar ’n skerp onderskeiding gemaak moet word tussen die Griekse en Latynse opvatting van die

Drie-eenheid. Eersgenoemde gaan dan uit van die drieheid van die Goddelike Persone, en hulle probleem is om vanuit die drieheid tot die eenheid te kom. Die Latynse opvatting, so beweer hulle, gaan weer uit van die eenheid van die Goddelike wese en wil van daaruit tot die drieheid van die Persone kom. *Augustinus* word dan in die Latynse of Westerse tradisie geplaas. Hierdie al te gemaklike onderskeiding tussen 'n Oosterse en 'n Westerse of 'n Griekse en Latynse opvatting van die Drie-eenheid kan in die lig van die historiese gegewens nie volgehou word nie, omdat ons elemente van albei „rigtings” in beide die Ooste en die Weste kry. Die groot dogmahistorici, *Von Harnack*, *Seeberg* en *Loofs*, gaan nog verder en interpreteer *Augustinus* eintlik in modalistiese terme. Hulle meen dat God vir hom alleen die één God is en inderdaad ook net die één Persoon is. Die leer van die drie Persone in die een Godheid is dan vir hom eintlik 'n vreemde leer wat 'n erfenis van die tradisie is, wat hy noodwendig moet aanvaar maar wat hy ten slotte tog eintlik in 'n modalistiese sin interpreteer. Hy kon hom ten diepste dus nie losmaak van die dwang van die kerklike tradisie nie, en hy mog dit nie deurbreek nie. Hierdie eensydige interpretasie van *Augustinus* laat nie reg aan hom geskied nie. Ons sal hierteenoor altyd sy apologetiese motief in gedagte moet hou, naamlik dat hy teenoor die dreigende gevaar van die Neo-Platonisme en die Ariëanisme telkens weer klem moes lê op die eenheid van God. Voorts moet ons onthou dat hy dikwels kort belydenisse opgestel het, waarin hy heeltemal in die sogenaamde „Griekse” gees gesprek het deur die onderskeie werkinge van die drie Persone te beklemtoon. *Polman* merk dan ook tereg op: „Zowel de eenheid in de drieheid als de drieheid in de eenheid wordt dan ook door Augustinus ten volle en gelijkelijk erkend” (*De Leer van God bij Augustinus*, p. 401). *Lohse* kom in sy reeds genoemde werk tot dieselfde konklusie: „Thus Augustine, too, clings to the differences between the 'persons'. Under no circumstances did he wish to deny the unique element associated with each of the persons of the Trinity” (p. 69).

Die beslissende *bydrae van Augustinus* was dat hy die teologie gewaarsku het teen die gevaar van triteïsme, waarin dit kon verval. Hierdie gevaar is vermy, mede daardeur dat sy interpretasie van die belydenisse van Nicea en Konstantinopel deel van die Westerse teologiese tradisie geword het. Sy invloed is dwarsdeur die Middeleeue gevoel, en sy werke was, behalwe die Heilige Skrif, seker die belangrikste stimulus in die tyd van die Reformasie. Ook in die eerste helfte van ons eeu was sy invloed weer duidelik sigbaar toe *Karl Barth* met 'n beroep op hom die begrip *persona* deur *Seinsweise*



vertaal het (KD I, 1, p. 400). Die tweede helfte van die twintigste eeu, die tyd van die „mondige mens”, ly, soos die tyd van Maleagi (2:17), onder die „afwesigheid” van God. Die samehang van die mondigheid van die mens en die afwesigheid van God is nie toevallig nie: God woon immers by die nederige van gees (Jes. 57: 15). Van hierdie waarheid was *Augustinus* ’n sprekende voorbeeld. Hy was diep deurdronge van die oneindige afstand tussen die werklikheid van God en ons nadenke oor Hom; van die geweldige kloof wat daar is tussen die heerlikheid van Gods wese en ons gebrekkige formulering daarvan. Daarom bied hy sy werk in nederigheid aan, met die hoop dat dit die gelowiges vreugde sal verskaf en dat hulle hom ook sal kritiseer en tereg wys waar hy verkeerd is, terwyl hy die haat en die kritiek van sy vyande sal verduur. Hy beroep hom in dié verband op Vulgaat se vertaling van Ps. 141: 5: „Laat dus die regverdige my verbeter in barmhartigheid en my korrigeer, maar laat die olie van die sondaar my hoof nie tref nie” (*De Trinitate*, II, 1). En hy sluit hierdie groot werk af met ’n nederige gebed om vergifnis indien hy iets sou gesê het wat nie volgens die waarheid is nie: „O Lord, the one God, God the Trinity, whatever I have said in these books that is of Thine, may they acknowledge who are Thine; if anything of my own, may it be pardoned both by Thee and by those who are Thine” (a.w., XV, 28). Alleen in dié gees van nederigheid en diepe ootmoed kan gesprek word oor die misterie van God en oor sy lewende teenwoordigheid – ook in ons tyd.