

Universiteit van die Vrystaat

Die Triniteit en die eienskappe van God

Johannes Petrus Deetlefs

2006033605

Voorgelê om te voldoen aan die vereistes vir die magisterkwalifikasie M.A. (Teol) in die Departement Dogmatologie van die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van die Vrystaat

DOG 693

Studieleier: Prof R Venter

Voorgelê: Februarie 2015

(i) Ek, Johannes Petrus Deetlefs, verklaar dat die navorsingsmagisterverhandeling wat ek hiermee vir die magisterkwalifikasie M.A. (Teol) aan die Universiteit van die Vrystaat indien, my selfstandige werk is en dat ek dit nie voorheen vir 'n kwalifikasie aan 'n ander hoëronderrysinstelling ingedien het nie.

(ii) Ek, Johannes Petrus Deetlefs, verklaar hiermee dat ek daarvan bewus is dat die outeursreg by die Universiteit van die Vrystaat berus.

(iii) Ek, Johannes Petrus Deetlefs, verklaar dat alle eienaarsregte met betrekking tot intellektuele eiendom wat deur die loop van en/of in verband met die studie aan die Universiteit van die Vrystaat ontwikkel is, in die Universiteit gesetel sal wees.

INLEIDING	4
1 Agtergrond	4
2 Navorsingsprobleem & -vrae	5
3 Navorsingsmetodologie & -aanpak	6
4 Navorsingsbydrae	7
1. ONTWIKKELINGE IN DIE GODSLEER – 20STE EEU	8
1.1 Onvergenoegdheid met die klassieke Godsleer	8
1.1.1 Griekse invloed?	9
1.1.2 Verduistering van die Triniteitsleer	12
1.2 Nuwe tendense in die Godsleer	15
1.3 Renaissance van Trinitariese denke	19
1.3.1 Nuwe belangstelling	19
1.3.2 Kontroverse / oop vrae	23
1.4 Die eienskappe van God	28
2. TRADISIONELE STEMME OOR DIE GODDELIKE EIENSKAPPE	33
2.1 Inleiding	33
2.2 F D E Schleiermacher (1768-1834)	34
2.2.1 Die Triniteit	34
2.2.2 Die eienskappe van God	37
2.3 H Bavinck (1854-1921)	40
2.3.1 Die Godsleer	40
2.3.2 Die eienskappe van God	42
2.4 J A Heyns (1928-1994)	47
2.4.1 Die Godsleer	47
2.4.2 Die eienskappe van God	48
2.5 H Berkhof (1914-1995)	50
2.5.1 Die Drie-Eenheid	50
2.5.2 Die eienskappe van God	51
2.6 M S Horton (geb 1964)	54
2.6.1 Klassieke Godsleer	54
2.6.2 Die eienskappe van God	55

3. NUWE STEMME: TRINITEIT EN GODSLEER	60
3.1 Inleiding	60
3.2 K Barth (1886-1968)	60
3.2.1 Die belangrikheid van die Triniteit	62
3.2.2 Die Goddelike volkomehede	63
3.3 C Gunton (1941-2003)	72
3.3.1 Kritiek teen die tradisie	72
3.3.2 Pleidooi vir 'n trinitariese visie	74
3.3.3 Die almag van God	77
3.4 J Moltmann (geb 1926)	78
3.4.1 Triniteit	79
3.4.2 God en lyding	81
3.5 Konklusie	83
4. VERNUWING VAN EIENSKAPSLEER	86
4.1 Inleiding	86
4.2 Skoonheid – Edwards (1703-1758)	87
4.2.1 Goddelike skoonheid	88
4.2.2 Trinitariese skoonheid	91
4.3 Gasvryheid – Kärkkäinen	94
4.3.1 God, die Gewer en die Gawe	94
4.3.2 Gasvryheid as insluiting	95
4.3.3 God as 'n gemeenskap	97
4.3.4 Gasvryheid as voorspraak	99
4.4 Kommunikasie – Vanhoozer (geb 1957)	100
4.4.1 God as kommunikatiewe wese	100
4.4.2 Trinitariese visie	102
4.5 Opsomming	103
5. KONKLUSIE	106
BIBLIOGRAFIE	110

INLEIDING

1 *Agtergrond*

Oor die laaste aantal dekades het daar opwindende nuwe ontwikkelinge in die teologie plaasgevind. Een van die *loci* van die teologie wat direk hierdeur geraak is, is die Godsleer. Dit is veral die klassieke Godsleer wat onder skerp gekritiek deurgeloopt het, sodat Migliore (2004:64) die opmerking kon maak dat “(t)alk of God has become a problem for many people today.” Pinnock (2001:65) maak selfs die aantyging dat die klassieke Godsleer elemente van ‘n heidense erfenis bevat. Ook die leer van die eienskappe van God het in die spervuur beland. ‘n Ander, opwindende ontwikkeling was die oplewing van belangstelling in die Triniteit (Venter, 2011:3). Grenz (2004:6) beskou hierdie hernude belangstelling in die Triniteit as waarskynlik die grootste bydrae tot die teologie gedurende die twintigste eeu. Geïnspireer deur die baanbrekerswerk van Barth en Rahner, wat die Drie-Eenheid weer tot die sentrum van die Christelike geloof herstel het, het verskeie teoloë met nuwe oë na hierdie belydenis van die kerk begin kyk. Skielik was daar ‘n nuwe waardering vir die waarde van die Triniteit vir die teologie.¹

Die stroom van publikasies wat verskyn het waarin die belangrikheid van die Drie-Eenheid vir verskeie aspekte van die kerklike belydenis en lewe bespreek word, is te veel om mee tred te hou.² Ondanks hierdie hernude belangstelling in en stortvloed van geskrifte oor die Triniteit, is daar tog in sekere kringe die gevoel dat sekere aspekte van die Godsleer nie met volle inagneming van die trinitariese karakter van God tot hul reg kom nie. Een so ‘n aspek is die eienskappe van God. Die beskuldiging word gemaak dat, in die klassieke Godsleer, die leer van die eienskappe van God geformuleer is meer vanuit die Griekse wysbegeerte as vanuit die Godsopenbaring soos in die Skrif opgeteken. Die beswaar is veral dat in die dogmatiek die

¹ Vir ‘n oorsig van die ontwikkeling van trinitariese teologie, sien: Schwöbel, C 2014. *Where do we stand in Trinitarian Theology?: Resources, revisions, and re-appraisals*. In: Chalamet, C & Vial, M (eds). *Recent developments in Trinitarian theology*, 9-71. Minneapolis: Fortress Press.

² Vir ‘n interessante bespreking van die vloedgolf van literatuur oor die Triniteit, sien: Thompson, T R 1997. *Trinitarianism today: Doctrinal renaissance, ethical relevance, social redolence*. *Calvin Theological Journal* 32:9-42; Phan, C 2011. *Systematic issues in Trinitarian theology*. In idem (ed). *The Cambridge companion to the Trinity*. 13-29. Cambridge: Cambridge University Press. Sedert die publikasies van hierdie werke, het daar egter steeds ‘n stroom van publikasies verskyn wat handel oor een of ander aspek van die Triniteit.

eienskappe dikwels bespreek word in die lig van 'n generiese godsbeeld wat vanuit die natuurlike teologie ontwikkel is, waarna die Drie-Eenheid dan aan die beurt kom, byna as 'n soort aanhangsel tot die Godsleer. So kan die indruk geskep word dat die Drie-Eenheid onbelangrik is vir 'n korrekte begrip van God en goedsmoeds geïgnoreer kan word. Barth (1957:323) het alreeds vroeg in die twintigste eeu gewaarsku dat, indien reg daaraan moet geskied, die eienskappe van God beskou moet word in die lig van die Triniteit – om anders oor die eienskappe te besin as in die lig van die Triniteit, sou neerkom op 'n verduistering van die Goddelike eienskappe. Dit is veral Gunton (2002a:1) wat 'n sterk pleidooi gelewer het vir 'n herformulering van die Goddelike eienskappe in die lig van die Drie-Eenheid.³

2 *Navorsingsprobleem & -vrae*

Die *vraag* wat aanleiding tot hierdie studie gegee het is of die eienskappe van God, soos dit in die klassieke Godsleer behandel word, wel lei tot 'n verskraling van die Godsleer? Indien die eienskappe oorweeg sou word in die lig van die Triniteit, sal dit 'n wesenlike verskil maak aan ons godsbeskouing? Die *primêre navorsingsvraag* kan dus soos volg geformuleer word:

Tot watter mate sal 'n trinitariese teologie 'n invloed hê op die leer van die eienskappe van God, tot verruiming van 'n Christelike godsbeskouing?

Om 'n antwoord op hierdie vraag te verkry is die doel van hierdie studie. Dit gaan hier oor die Triniteit en oor die eienskappe van God, asook die wyse waarop hierdie aspekte van die Godsleer mekaar wedersyds aanvul.

Om die primêre vraag te beantwoord sal op die volgende *sekondêre vrae* gefokus word:

1. *Wat is die betekenis van die ontwikkelinge in die Godsleer met betrekking tot die trinitariese renaissance?*
2. *Wat is die benadering van die tradisionele bespreking van die attribuut tradisie in die dogmatiek?*

³ Gunton, C E 2002. *Act and Being: Towards a theology of the divine attributes*. London: SCM.

3. *Watter insigte dra denkers by wat die Triniteit as van kardinale belang ag in die behandeling van die eienskappe?*
4. *Watter nuwe aksente is daar in 'n Triniteitsgerigte attribuut tradisie?*

3 Navorsingsmetodologie & -aanpak

Die metodologie wat hier gevolg word is om 'n grondige literatuurstudie te doen van die werke van verskeie teoloë wat die Godsleer behandel het, synde vas te stel hoedanig hulle formulering van die eienskappe van God vanuit die Triniteit beïnvloed is, en watter verskil dit aan hulle behandeling van die Goddelike eienskappe maak. Eerstens sal die ontwikkelinge wat in die Godsleer plaasgevind het gedurende die vorige eeu in herinnering geroep word, ten einde die konteks van hierdie studie te bepaal. Daarna sal verskillende teoloë se werke noukeurig oorweeg word. Die aard van die studie – navorsing op M-vlak – vereis egter afbakening. Daar sal dus slegs aan werke van teoloë vanuit die *Gereformeerde tradisie* aandag geskenk word. Daarmee word geensins geïnsinueer dat slegs die werke van Gereformeerde teoloë betekenisvol oor die Godsleer handel nie, of dat die werke vanuit die ander tradisies minderwaardig is nie. Daar word met waardering kennis geneem van uitstekende werke vanuit die ander tradisies wat 'n waardevolle bydrae tot die onderwerp van hierdie studie gelewer het.⁴ Omdat ek myself egter tuisvoel binne die Gereformeerde tradisie sal ek op teoloë vanuit dié tradisie se werk fokus.

In die eerste hoofstuk sal die konteks waarin die huidige debat oor die Godsleer plaasvind geskets word (vraag 1). In hoofstuk twee word werke vanuit die tradisie ontleed waar die Triniteit nie bepalend was vir die beskrywing van die Goddelike eienskappe nie (vraag 2). In hoofstuk drie verskuif my visier na daardie teoloë wat die Triniteit as van kardinale belang ag vir die attribuut tradisie. Die doel is om te sien watter sinvolle insigte hulle tot die diskoers bydra (vraag 3). Laastens, in hoofstuk vier sal gekyk word na voorbeelde waar 'n trinitariese

⁴ Die volgende werke verdien vermelding: Lutherse tradisie: Pannenberg, W 1991. *Systematic Theology (vol 1)*. Grand Rapids: Eerdmans; Jenson, R W 1997. *Systematic Theology (vol 1): The triune God*. Oxford: Oxford University Press; Rooms Katolieke tradisie: Kasper, W 1984. *The God of Jesus Christ*. New York: Crossroad; Oosterse Ortodokse tradisie: Zizioulas, J D 1985. *Being as Communion: Studies in personhood and the church*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

benadering lei tot die formulering van eienskappe wat normaalweg nie in die attribuut tradisie hanteer is nie (vraag 4).

4 Navorsingsbydrae

Die bydrae van die huidige studie is dat die hantering van die Goddelike eienskappe by verskeie teoloë in die Gereformeerde tradisie beoordeel sal word en bepaal sal word watter aanslag hulle gebruik in die hantering van die eienskappe. Teoloë wat die tradisionele metode volg se werke sal vergelyk word met diegene wat uitdruklik 'n trinitariese benadering volg om te bepaal watter verskil, indien enige, 'n trinitariese benadering sal maak. Na my wete is daar nog nie in die RSA konteks aan dié navorsingsprobleem aandag gegee nie.

'n Verdere bydrae is die ontginning van nuwe denke oor die eienskappe soos wat by sommige teoloë voorkom. Daar sal bepaal word wat die waarde van hierdie nuwere denke is en hoe sulke denke verder gestimuleer kan word.

1. ONTWIKKELINGE IN DIE GODSLEER – 20ste EEU

Een van die opwindendste ontwikkelinge in die teologie gedurende die twintigste eeu is die lewendige debat wat rondom die Godsleer ontstaan het. Die uiteenlopende standpunte oor hoe daar oor God gepraat moet word in die teologie het opnuut die vraag laat ontstaan of dit hoegenaamd wenslik, selfs moontlik, is om sinvol oor God te praat. Is dit nie meer gepas om te swyg nie? (Heyns, 1978:37). Tog kan die mens nie God se openbaring van homself⁵ ontken nie, daardie openbaring van God wat vereis dat oor God se heerlijkheid gesprek moet word. Die hoogheid, majesteit en verhewenheid van God moet verkondig word. Diegene wat dapper genoeg is om oor God gesprek te voer word gekonfronteer met die uitdaging: Hoe doen 'n mens dit? Is daar 'n Christelike grammatika wat so 'n spreke moontlik maak? Wat is die huidige akademiese weerspieëling wat so 'n spreke kan bevorder? (Venter, 2012:195).

Vir vele het die huidige gesprek rondom God egter 'n probleem geword (Migliore, 2004:64). Onder die invloed van moderne en post-moderne denkrigtings het die Christelike Godsleer skokke beleef wat dié leer al hoe meer problematies gemaak het (Johnson, 1993:19). Hierdie problematiek rondom die Godsleer is ten nouste verweef met die leer wat die Christelike geloof van alle ander gelowe onderskei, naamlik die leer van die Drie-Eenheid (Migliore, 2004:68).

1.1 Onvergenoegdheid met die klassieke Godsleer

Die huidige teologiese klimaat word gekenmerk deur 'n groeiende onvergenoegdheid met die klassieke Godsleer. Vanuit verskeie oorde gaan stemme op wat beswaar maak teen wat beskou word as die invloed van die Griekse wysbegeerte op die Godsleer. Dit is veral die leer aangaande die eienskappe van God wat gekritiseer word. Die aantyging word selfs gemaak dat die klassieke Godsleer, veral wat die eienskappe van God aanbetref, grootliks deur die Griekse filosofie beïnvloed is en dat daar min van die Ou Testamentiese getuienis aangaande God daarin herken kan word (Gunton, 2002a:3). 'n Verdere beswaar wat dikwels geopper word is dat die Triniteit gemarginaliseer word en nie die regmatige behandeling kry wat 'n so 'n kardinale leerstelling

⁵ Ek is bewus van die belangrikheid van inklusiewe taalgebruik om na God te verwys. In hierdie studie moet 'Hy/hy' en 'hom/homself' nie as eksklusief manlik verstaan word nie.

van die kerk behoort te kry nie. As die Triniteit beskou word as die fondament waarop die Christelike geloof berus, dan maak so 'n verwaarlosing van dié leer geensins sin nie. Die tragiese uitwerking hiervan in die kerk is dat baie christene vandag 'n gebrekkige Triniteitsbeskouing het, een wat meer ooreenkomste met 'n modalistiese Triniteitsleer vertoon as met dit wat in die kerk se belydenisse vervat is. Rahner (1997:10-11) het reeds in die sestiger jare van die vorige eeu hierdie tragiese toestand betreur en die oortuiging uitgespreek dat indien bevind sou word dat die Triniteitsleer vals is die meeste teologiese geskrifte bykans onveranderd gelaat sou kon word.

1.1.1 Griekse invloed?

Dit is veral sekere aspekte van die klassieke Godsleer en ook die wyse waarop hierdie leer geformuleer is wat ernstige kritiek ontlok. Sommige teoloë is van mening dat die klassieke Godsleer groter ooreenkomste met die Griekse wysbegeerte vertoon as met dié God wat ons in die Ou en Nuwe Testamente ontmoet as die *lewende God* wat ten nouste by die wel en weë van die skepping betrokke is (Gunton, 2002a:3). Pinnock (2001:68) opper die volgende beswaar: "Jesus spoke Aramaic, not Greek, and the Bible was written in Jerusalem, not Athens. The Christian doctrine of God was, however, shaped in an atmosphere influenced by Greek thought."

Vanuit die natuurlike teologie van die Griekse filosowe word die Godheid as die hoogste of absolute Syn beskou, hy is die hoogste Idee (Plato) en die onbeweeglike beweger wat self nie beweeg nie (Aristoteles). In die Stoa word die godheid voorgestel as die kosmiese wetmatigheid, die logos. "Het meest transcendent is het godsbegrip van het *Neoplatonisme* waarin God bij voorkeur 'het eerste' (to proton) of 'het ene' (to hen) heet." (Berkhof, 1973:113). Hierdie filosofiese godsbeeld beskryf God as "die selfgenoegsame, onveranderlike en apatiese Syn." Hy is "die kwaliteitlose, affeklose, ongenaakbare en onuitspreeklike Een." (Durand, 1976:13). Onder invloed van die Joodse filosoof, Philo van Alexandrië, sou hierdie godsbegrip dan 'n invloed op die vroeë Kerkvaders gehad het (Berkhof, 1973:113). Die vroeë Christelike teoloë het, in hulle poging om aan te toon dat die Christelike God beantwoord aan al die eienskappe wat in die Griekse wysbegeerte as noodsaaklik vir die Godheid beskou is, sommige van hierdie terme net so oorgeneem. So is filosofiese terme aangewend om God te beskryf. "Die *direkte* aansluiting van die Christelike teologie by die Griekse wysbegeerte is hier sondermeer duidelik. Wat die Griekse filosofie oor *ander* gode geleer het, word geskik geag om te gebruik vir die ware God." (König, 1975:25). Reeds by Pseudo-Dionysius (die Areopagiet) is daar 'n aanvaarding van die

neoplatoniese negatiewe teologie wat die Christelike Godsleer beslissende beïnvloed (Durand, 1976:15). Anselmus (1054-1109) beskryf God in sy *Proslogion* as dié Een bo wie mens jou niemand groter kan voorstel nie (Van den Brink & Van der Kooi, 2012:84). Ook Thomas Aquinas (1225-1274) is, volgens dié siening, sterk deur die Griekse wysbegeerte beïnvloed. In sy belangrike werk, *Summa Theologiae*, bied hy bewyse aan vir die bestaan van God wat gebaseer is op die wysbegeerte van Aristoteles en kom hy na elke sogenaamde bewys tot die gevolgtrekking dat *dit* is wat deur almal God genoem word (Pinnock, 2001:70).

Die hervormers het hierdie synsmetafisika van die middeleeue afgewys. Luther breek radikaal met die metafisiese spekulاسie oor God. In sy *theologia crucis* onderskei hy tussen die *Deus absconditus* (verborge God) en die *Deus revelatus* (geopenbaarde God). Hy weier om in statiese terme oor God se wese te praat en beklemtoon die “in toorn en genade handelende” God van die Bybel (Durand, 1976:25-27). Ook Calvyn vermy enige metafisiese spekulاسie oor die wese van God. Volgens hom is kennis van God alleenlik moontlik vanuit die Godsopenbaring soos wat God homself in sy werke openbaar:

Daaruit lei ons af dat die reguitste pad en ook die mees gepaste volgorde is om God te soek – nie om met vermete nuuskierigheid deur te dring tot ‘n ondersoek na sy Wese, wat ons eerder moet eerbiedig as om dit gewetenloos te deurvors nie, maar om Hom in sy werke te aanskou waarin Hy Hom aan ons vertrou maak as ‘n God wat naby ons is en op die een of ander wyse ook met ons omgaan (Calvyn, 1984:140-141).

By die Protestantse Ortodoksie van die sewentiende eeu sien ons egter ‘n terugkeer tot die metafisiese benadering van die middeleeue, gedeeltelik onder invloed van ‘n herlewing van Aristoteles se wetenskapsideaal. In die twintigste eeu was dit veral Barth wat krities was oor die algemene Godsleer wat só vanuit die natuurlike teologie ontstaan het en nie vanuit die Skrif alleen gefundeerd was nie. So word daar oor God gepraat sonder inagneming van sy openbaring en daarom verwyderd van sy wese as die een wat liefhet. Die gevolge van so ‘n stap was om die Skrif te ignoreer en God te beskryf in terme ontleen van die heidense antieke wysbegeerte. God se natuur word in neutrale terme beskrywe wat dit moeilik maak om die bestaan van hierdie *Deus unus* met die van die bybelse *Deus triunes* te assosieer (Barth, 1957:288).

Die wyse waarop die tradisionele dogmatiek die *transendensie*, die totaal andersheid, van God beklemtoon het en daarmee, ten regte, alle mensvormige godsbeelde afgewys het, het egter die gevaar laat ontstaan dat dit nie duidelik was dat dit hier oor die God van Israel en die Vader van Jesus Christus gegaan het nie (Van den Brink & Van der Kooi, 2012:85). Só ‘n beskrywing van God laat God voorkom as apaties, onbeweeglik en onbetrokke by die wel en weë van die mens. Die indruk wat dit laat is die van ‘n totaal *afwesige God*. Hierdie beeld van God kan nouliks versoen word met dit wat ons aangaande die lewende God in die Skrif leer. Alhoewel God die skepper en onderhouer van die wêreld is, word hy voorgestel as onbetrokke en glad nie beïnvloedbaar deur enigiets wat in die skepping plaasvind nie. God is dus geheel en al onafhanklik van die wêreld. Hier word die Goddelike transendensie só beklemtoon dat die Goddelike immanensie agterweë gelaat word (Johnson, 1993:19). Tereg wys Durand (1976:46) daarop dat “(t)eenoor (hier)die abstrakte Godsidee van die hellenisme waarin God gesien word as die in-sigself-rustende Syn, ontmoet ons God op feitlik elke bladsy van die Bybel as die lewende en die handelende. Hy is die lewende God.”

Almal is egter nie oortuig van sodanige Griekse invloed nie. Sommige meen dat die beskuldiging dat die klassieke Godsleer hoofsaaklik die produk van die Griekse wysbegeerte is, is oordrewe en dat dit lei tot ‘n foutiewe gevolgtrekking. Sulke beskuldigings, so word beweer, is bloot onbillik en ongegrond (vgl. Bray, 2002:108). Hiervolgens word erken dat die vroeë Kerkvaders sekere terme vanuit die Griekse wysbegeerte oorgeneem het, maar hulle het hierdie terme só met totaal nuwe betekenis gevul dat dit die ware betekenis van die Bybelse uitsprake oor God weerspieël. Nogtans kan ‘n mens beswaarlik die Griekse invloed ignoreer wanneer mens sien hoe sommige van die Goddelike eienskappe in die klassieke Godsleer beskryf word. Brunner (1949:244) oordryf waarskynlik nie wanneer hy sê dat dit vir enige persoon wat vir die eerste maal vanuit die Bybelse getuienis aangaande God, haar na die skolastiese teologie wend, voel asof sy ‘n vreemde en onbekende wêreld betree nie. Alhoewel die klassieke Godsleer nie sondermeer verwerp mag word nie, is dit ontstellend eensydig en is die Griekse invloed tog duidelik merkbaar. In plaas daarvan dat God se eienskappe vanuit sy openbaring in die Skrif geformuleer word, is dit hoofsaaklik in abstrakte terme beskryf, sodat Berkhof (1973:114) opmerk: “Zo werd bij tallozen het beeld van een verre en kille godheid in de zielen geprent.”

Die resultaat van só ‘n Godsbeeld is dat, terwyl in die liturgie van die kerk, in sang en in prediking (soms!), die lof van die Drieënige God nog besing word en ortodokse christene nog formeel in die Drie-Eenheid van God glo, vertolk die betekenis van die Drie-Eenheid in die praktyk geen verdere rol in die lewens van gelowiges nie (Van den Brink & Van der Kooi, 2012:87).

1.1.2 Verduistering van die Triniteitsleer

‘n Verdere beswaar teen die klassieke Godsleer is dat die leer van die Drie-Eenheid nie altyd die sentrale plek wat dit behoort te hê in die Godsleer ingeneem het nie. Dikwels is ‘n *algemene* Godsleer ontwikkel met die Triniteitsleer slegs “as ‘n addendum tot die ‘algemene’ Godsleer, in plaas daarvan dat die Godsleer integraal vanuit die trinitariese belydenis met sy Christologiese begroning opgebou is.” (Durand, 1976:22). ‘n Uitvloeisel hiervan was dat die *openbaringstriniteit* en die *wesenstriniteit* geleidelik van mekaar geskei is en daar almeer ‘n metafisiese verklaring van God ontwikkel het soos wat dit in die skolastiek verkondig is (LaCugna, 1991:9).

Hierdie ontwikkeling van ‘n algemene Godsleer voordat die Triniteit aan die orde kom, sien ons veral duidelik by Thomas Aquinas wat in sy multi-volume *Summa Theologiae* die één God (*de Deo uno*) bespreek voordat hy hom tot die Drieënige God (*de Deo trino*) wend. In die eerste deel van sy werk bespreek hy eers die bestaan en eienskappe van God voordat hy sy aandag op die Triniteit vestig (Letham, 2004:4). Die gevaar van so ‘n hantering van die Godsleer is dat dit aanleiding kan gee tot ‘n siening dat alles wat ons aangaande God behoort te weet reeds gesê is in die bespreking van die één God en dat die Triniteitsleer maar net ‘n soort *addendum* is waarsonder goedskiks klaargekom kan word. As die indruk gewek kan word dat die Christelike Godsleer die beste verwoord kan word in die vorm van één God, dan reduceer dit die Triniteit tot ‘n blote aanhangsel wat nie as beslissend beskou word vir ‘n beskrywing van die Christelike God nie (Kärkkäinen, 2009:8). Die gevolg van só ‘n benadering is ‘n *abstrakte en filosofiese Godsleer* waarin die noodsaaklike metafisiese kenmerke van God wel beskryf word, maar sonder enige

verwysing na die wyse waarop God homself in die heilsgeskiedenis openbaar (Rahner, 1997:17-18).⁶

Soos reeds genoem, het die hervormers hierdie synsmetafisika van die middeleeue afgewys. Luther beklemtoon dat ons God as die ewige Drie-Eenheid slegs in sy openbaring ontmoet. Ook by Calvin vind ons hierdie onlosmaaklike eenheid van wesens- en openbaringstriniteit. Hy beskou die wesenstriniteit vanuit die openbaringstriniteit soos verwoord in die Skrif. Dit is uit die woorde van die apostel (Skrif) dat ons die selfstandigheid van Vader, Seun en Heilige Gees moet aflei (Calvin, 1984:213). Hierdie oortuiging van hom dat die Triniteit absoluut vanuit die Bybelse openbaring verstaan moet word is die mees fundamentele eienskap van Calvin se hantering van die Drie-Eenheid (Smit, 2009:60). Calvin wy slegs één hoofstuk van sy Institusie aan die Drie-Eenheid, nogtans is dit opmerklik dat sy denke regdeur die hele werk daardeur bepaal word (Gunton, 2003:7). Die Protestantse ortodoksie van die sewentiende eeu sou egter teruggryp na die skolastiek en, soos by Thomas Aquinas, die Godsleer weereens behandel in twee afsonderlike dele – eers word daar ‘n algemene Godsleer ontwikkel waarin God in generiese terme beskryf word sonder enige verwysing na die Vader, Seun en Heilige Gees wat in die Skrif geopenbaar word. Daarna word die Triniteitsleer behandel (Letham, 2004:4). Die uitwerking hiervan op die Kerk se Godsleer was nadelig en het ongetwyfeld bygedra tot die gemak waarmee die Triniteit uiteindelik in die teologie verwaarloos is. Durand (1976:33) beskryf die Godsleer wat vanuit die metafisika ontwikkel het as “abstrak en koud en feitlik sonder enige relasie met die daarna behandelde Christologie en soteriologie.”

Dit is juis hierdie fokus op die ‘innerlike lewe’ van God, geheel en al losstaande van die heilsgeskiedenis, wat gelei het tot ‘n verdere marginalisering van die Triniteit. Die breuk tussen *oikonomia* en *theologia* het uiteindelik bygedra tot die verwaarlosing van die Triniteit in die teologie. Omdat die Godsleer losstaande van die Christologie, soteriologie en Pneumatologie behandel is, het die diversiteit en uniekheid van die Goddelike persone al meer in die agtergrond verdwyn en juis dit, meen LaCugna (1991:9), het tot die neerlaag van die Triniteitsleer gelei. Die gevolg hiervan was ‘n abstrakte filosofiese Godsleer van ‘n God wat ver verwyderd was van die

⁶ Vir ‘n onlangse verdediging van die gebruik om die Triniteit te behandel eers nadat die eienskappe in die Godsleer hanteer is, sien: Frame, J M 2013. *Systematic Theology: An introduction to Christian belief*, 422 (voetnoot 4). Phillipsburg: P & R Publishing.

daaglikse ervaringe van gelowiges. Die gevaar van só ‘n benadering is duidelik: die Triniteit word gereduseer tot ‘n blote ‘aanhangel’ tot die algemene Godsleer waarsonder klaargekom kan word sonder dat dit enige nadelige gevolge inhou. Geen Christelike leer van God se wese en hoedanighede is egter moontlik sonder dat dit die Triniteit impliseer nie (Durand, 1976:71).

‘n Verdere faktor wat gelei het tot die verwaarlosing van die Triniteit was die sterk kritiek wat tydens die Verligting van die 18de en 19de eeue vanaf die kant van filosowe gekom het. Omdat die menslike rede bo alles verhef is, is alles wat nie met die rede verklaar kon word nie summier afgewys. Die gedagte dat die mens deur bonatuurlike openbaring (soos in die Skrif) tot kennis van 'n saak kan kom was vir dié filosowe onaanvaarbaar. Immanuel Kant (1724-1804) het die leer van die Triniteit afgemaak as irrasioneel en nutteloos (Kärkkäinen, 2007:xii). Selfs al sou ons dit kon verstaan, het hy beweer, sou dit geen praktiese waarde vir ons hê nie. Die feit dat ons die trinitariese Godsbegrip nie kan begryp nie maak dit net soveel te meer irrelevant en sonder enige waarde vir die mensdom (O’Collins, 1999a:1-2). Die gevolge van hierdie siening en die algemene oortuigings van die Verligting het daartoe aanleiding gegee dat die Triniteit net nog verder in onguns verval het en uiteindelik ook in die teologie verwaarloos is (Grenz, 2004:16).

Dit is in hierdie klimaat dat die vader van die moderne teologie, Friedrich Schleiermacher, die Triniteit eers aan die einde van sy *The Christian Faith* behandel het en daarby slegs enkele bladsye daaraan afgestaan het, iets waarvoor hy sterk gekritiseer word (Letham 2004:4). Vir Schleiermacher (1928:741) is die leer van die Triniteit nie noodsaaklik vir ‘n regte begrip van God nie en is dit “important to make the point that the main pivots of the ecclesiastical doctrine – the being of God in Christ and in the Christian Church – are independent of the doctrine of the Trinity.”⁷ In navolging van Schleiermacher was die leer van die Triniteit vir liberale teoloë niks anders as blote irrelevante spekulatiewe teorieë nie en het dit by hulle al hoe meer ongewild geraak. Terwyl die kerk nog in haar belydenisskrifte en liturgie die Triniteit bely het, het vele in

⁷ Vir ‘n verdediging van Schleiermacher se benadering tot die Triniteit sien Fiorenza, F S 2005. Schleiermacher’s understanding of God as triune. In: Mariña, J. (ed). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. 171-188. Cambridge: Cambridge University Press; asook De Hart, P J 2010. *Ter mundus accipit infinitum: The Dogmatic coordinates of Schleiermacher’s Trinitarian treatise*. In: *Neue zeitschrift für systematische theologie und religionsphilosophie* 52, 17-39.

die praktyk egter geen erg aan dié leer gehad nie, sodat Letham (2004:5-6) die opmerking kon maak dat die meeste christene (veral in die Weste) vandag vir alle praktiese doeleindes modaliste is. Die oorsaak hiervoor lê hy aan die deur van ‘n gebrek aan begrip van die historiese leer van die Drie-Eenheid onder lidmate. Dit herinner mens aan Rahner (1997:10-11), na wie vroeër verwys is, wat reeds in die sestiger jare van die vorige eeu hierdie verwaarlosing van die Triniteitsleer betreur het.

1.2 Nuwe tendense in die Godsleer

Te midde van die huidige debat rondom die klassieke Godsleer word opwindende nuwe tendense opgemerk wat bepalend kan wees vir die kerk se getuieis aangaande die lewende God. Met die groeiende ongewildheid van die klassieke Godsleer word daar opnuut en op kreatiewe wyses oor God nagedink. Nuwe formuleringe word gevorm waarin nuut gedink word oor die verhouding van God tot die skepping. Vanaf ongeveer die middel van die twintigste eeu het daar, wat Johnson (2008:1) ‘n “burgeoning renaissance of insights into God” noem, plaasgevind.

Around the world different groups of Christian people, stressed by particular historical circumstances, have been gaining glimpses of the living God in fresh and unexpected ways. So compelling are these insights that rather than being hoarded by the local communities that first realized them, they are offered as a gift and a challenge to the world-wide church (Johnson, 2008:1).

Hierdie ontwaking word beskou as niks minder as ‘n *rewolusie* in die Godsleer nie (Johnson, 2008:1). Die belangrikheid van hierdie ontwikkelinge vir die Godsleer kan beswaarlik oorbeklemtoon word. Vanuit verskillende oorde word daar met erns oor God en sy verhouding tot die geskape werklikheid besin. Daar is ‘n hernude soeke na die ware God by mense wat begeer om sy teenwoordigheid en troos in hulle lewens te ervaar.

‘n Belangrike aspek van hierdie nuwe weë in die Godsleer is die balans wat gehandhaaf word tussen God se *transendensie* (as die gans andere) en sy *immanensie* (sy teenwoordigheid en betrokkenheid in die wêreld). Hier word daar rekening gehou met die feit dat, terwyl ons in die Godsopenbaring God self ontmoet, God steeds meer is as sy openbaring. Durand (1976:47) maak dié punt duidelik: “In sy toewending tot die mens bly God die vrye oor wie nie beskik kan word nie ... Gods wese gaan sy openbaring te bowe, maar nogtans ontmoet ons daarin nie iets van

God nie, maar God Self.” Kenmerkend van hierdie nuwe benadering tot die Godsleer is die erns waarmee God se betrokkenheid by die geskape werklikheid bejeën word. Die feit van God se teenwoordigheid en tot watter mate hy in die skepping werksaam is word deeglik verdiskonteer. Deur ‘n radikale transendensie sowel as ‘n radikale immanensie in gelyke mate te beklemtoon, sonder om hulle teenoor mekaar af te speel, word God bely as dié God wat na die mens kom in die gestalte van meegevoel en bevrydende liefde. God is betrokke in die wêreld te midde van die gebrokenheid en probleme wat ervaar word. “If it were possible to sum up their rediscoveries in one metaphor, it would be the classic Christian believe that ‘God is Love’ (1 John 4:16)” (Johnson, 2008:16-17).

Sonder dat God se transendensie in die gedrang gebring word, val die klem sterk op God se besondere nabyheid en betrokkenheid by die mens se alledaagse bestaan. Teenoor die apatiese, afwesige God van die Griekse wysbegeerte, word God in hierdie nuwe denke beskryf as die God wat handelend neerbuig en die mens se behoefte werklik aanspreek. Dit het hy vernaamlik gedoen met die koms van Christus na hierdie aarde toe (Inkarnasie), asook met die uitstorting van die Gees (Pinkster). Hier, anders as wat dikwels die geval is by die klassieke Godsleer, word die insigte vanuit die Christologie en die Pneumatologie toegepas by die formulering van die leer aangaande God. Dit is in Christus deur die Heilige Gees dat die mens in die nouste verbintenis met die lewende God Self kom (Johnson, 2008:39). Só ‘n benadering laat reg geskied aan die openbaring van God in die Skrif as die Vader, Seun en Heilige Gees. Só word die Godsleer nie losgemaak van die soteriologie nie, maar juis vanuit die heilsopenbaring geformuleer.

Ook die gedagte van die lydensonvatbaarheid (*impassibilitas*) van God, wat so ‘n noodsaaklike aspek van die klassieke Godsleer is, word in hierdie nuwe denke afgewys. Barth vind die gedagte aan ‘n apatiese God onhoudbaar. Vir hom staan die lyding en kruisdood van Christus nie los van God se trinitariese wese nie (Durand, 1976:93-94). Dit sou egter Moltmann wees wat ‘n radikale lydensteologie sou ontwikkel. Volgens hom is die kruisdood van Christus ‘n gebeure tussen Vader en Seun waarin albei ten diepste ly. ‘n Kruisteologie praat van ‘n gekruisigde God, ‘n God wat self by die lyding van Christus betrek word en die verlatenheid van God ervaar. God is na sy wese selfopofferende Liefde. Hierdie liefde word die duidelikste gesien in die kruisdood van Christus. Wanneer die Seun ly aan die kruis, ly die Vader saam met hom, weliswaar nie op dieselfde wyse nie, want die Seun ly oor die Godverlatenheid wat hy ervaar,

terwyl die Vader ly oor die verlies van sy Seun. Die verlatenheid wat die Seun aan die kruis ly en waardeur hy van die Vader geskei word, is 'n gebeurtenis wat hom in God self afspeel. Moltmann (1993:243-245) noem dit 'n stryd in God – 'God teen God'. Daar is 'n volkome verwydering tussen Vader en Seun, nogtans is hulle in hulle gemeenskaplike wil om uit liefde vir mekaar hierdie offer te bring nader aan mekaar as ooit. Sodoende word die Gees van hulle gesamentlike liefde, die Heilige Gees, uitgestuur in 'n gebroke wêreld om die goddeloses, die uitgeworpenes en die eensames te regverdig, te red en met liefde te vervul. Die lyding van Christus aan die kruis, as die lyding van Godself, verseker die mens dat “no one will ever again die godforsaken because Christ is already there in the depths of abandonment” (Johnson, 2008:61). Vir Moltmann (1993:222) kan die Godsvraag nie losgemaak word van die probleem van die lyding in die wêreld nie. 'n Affeklose god kan nie liefhê nie. So 'n god is so onsensitief dat niks hom kan raak nie. Om só 'n god te aanbid sou op niks anders neerkom as afgodsaanbidding nie. Slegs die God wat kan ly saam met die mens is in staat om die mens te red.

Die armoede en ellende waarin baie mense (veral in die derdewêreldlande) hulleself bevind het teoloë aangespoor om ook oor God se betrokkenheid en rol as *Bevryder* te besin. In hierdie *bevrydingsteologie*⁸ word God voorgestel as by uitstek die God van die armes en gemarginaliseerdes. Hierdie armoede, wat bestaan in die gebrek aan materiële middele om menswaardig te kan lewe, is die lot van miljoene mense op aarde. In sommige gevalle kan hierdie armoede nie toegeskryf word aan luiheid aan die kant van die slagoffers nie, maar is dit die gevolg van uitbuiting, dikwels deur eerstewêreldlande (Johnson, 2008:70-71). Op grond van die duidelike Skrifuitsprake dat God nie neutraal staan teenoor die verlies aan waardigheid en die ellende van die armes nie, en dat God by uitstek aan die kant van die onderdruktes staan, word God beskryf as die Bevryder wat oorvloedige lewe gee aan almal.

In a world of power and wealth, who could have imagined this, that God makes an option for the poor, a decision to be in solidarity with their struggle for life? From this perspective the mystery of God must be appreciated anew (Johnson, 2008:81).

⁸ Sien: Boff, L 1988. *Trinity and society*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Die *Belydenis van Belhar* (1982, art 4) identifiseer met hierdie gedagte wanneer verklaar word dat God op 'n besondere wyse die God van die verontregtes en die armes is wat sy kerk oproep om in sy voetspore te volg as diegene wat die reg van die verdruktes verdedig en brood aan die hongeres gee (Cloete, 1984:22).

Nog 'n belangrike ontwikkeling in hierdie "rewolusie" is die pleidooi wat daar vanuit die feministiese teologie kom vir 'n nuwe benadering tot die Godsleer. Die ervaring van baie vroue is dat hulle in die kerk en samelewing as tweedeklas burgers beskou word, 'n situasie wat tot gevolg het dat hulle menswaardigheid daardeur aangetas word. Hulle skryf hierdie toedrag van sake toe aan die beskrywing van God wat in die klassieke Godsleer gegee word as die manlike heerser wat alles en almal aan homself onderwerp. Een verdediger van feministiese teologie beskryf dit só: "Feminist theology results when women's faith seeks understanding in the matrix of historical struggle for life in the face of oppressive and alienating forces" (Johnson, 1993:18). Die kritiek wat hier teen die klassieke Godsleer uitgespreek word is dat die uitsluitlike gebruik van manlike terme om God mee te beskryf gelei het tot 'n manlike oorheersing in die samelewing met weinig, indien enige, erkenning dat die vrou ook na die beeld van God geskape is. Die gevolge van sulke seksisme hou sosiale en sielkundige gevolge in vir vroue wat hulle van hul menswaardigheid beroof. Selfs in die kerk word vroue as ondergeskik aan mans beskou en tot onlangs was vroue nie tot die bediening toegelaat nie (sommige kerke stry inderdaad steeds daarvoor en daar word selfs geluide van kerkskeuring gehoor!). Terwyl sommige feministe geheel en al wil wegdoen met manlike terme om God mee te beskryf (Vader, Seun, Koning, ens.), pleit ander weer vir die gebruik van neutrale simbole (rots, vesting, ens.) tesame met 'n toevoeging van vroulike simbole (moeder, ens) as aanvullend tot die manlike terme. Op hierdie kritiek sal nader ingegaan word by die bespreking van die kontroverse vrae rondom die Triniteit (sien 1.3.2), asook in hoofstuk vier, waar dit bespreek sal word in die konteks van gasvryheid (sien 4.3.2).⁹

⁹ Vir 'n verdediging van feministiese teologie sien: Fiorenza, E S 1983. *In Memory of Her: A feminist reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroad, asook Johnson, E A 1993. *SHE WHO IS: The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad; vir 'n verdediging van die klassieke leer, sien: Kimel, A F (ed) 1992. *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the challenge of feminism*. Grand Rapids: Eerdmans.

1.3 Renaissance van Trinitariese denke

1.3.1 Nuwe belangstelling

Een van die verrassendste ontwikkelinge in die Godsleer sou egter die hernude belangstelling in die leer van die Triniteit wees. Daar kan sonder huiwering gesê word dat die herlewing in trinitariese denke gedurende die twintigste eeu die hoogtepunt van ontwikkeling in die Godsleer is.

Barth word allerweë beskou as dié teoloog wat die meeste bygedra het daartoe dat die Triniteitsleer weer in die sentrum van teologiese denke geplaas is. In sy formidabele *Church Dogmatics* behandel hy die Triniteit reeds reg aan die begin in sy *prolegomena*. Daarmee wou hy aantoon dat die leer van die Triniteit tot die kernbegrippe van die Christelike geloof behoort en dat dit die fundamentele basis van die dogmatiek is (1975:ix, editor's preface). Barth se beklemtoning van die belangrikheid van die Triniteit vir alle teologiese besinning het grootliks bygedra tot 'n hernude belangstelling in, en waardering van, die Triniteit onder kontemporêre teoloë.

Gedurende die laaste helfte van die twintigste eeu het daar, in wat Venter (2011:3-4) 'n verrassende wending noem, 'n nuwe waardering vir die belangrikheid van die Triniteit vir die teologie ontstaan. Hy verwys na die volgehoue belangstelling in die Triniteit wat weerspieël word in die oorweldigende stroom van publikasies wat voortdurend die lig sien. Phan (2011:13) verwys ook na die volgehoue publikasies wat oor die afgelope dekades oor die Triniteit verskyn het en noem dit "something of a cottage industry". Die leer van die Drie-Eenheid geniet inderdaad groot belangstelling en die stroom van publikasies lyk asof dit geen einde kry nie. Hierdie trinitariese literatuur bestaan uit volledige historiese en sistematiese studies, bibliografieë, asook 'n stroom van artikels. Dit is duidelik dat daar 'n hernude belangstelling is in die betekenis van die Triniteit, nie slegs vir die teologie nie, maar ook vir die lewe en sending van die kerk (Thompson, 1997:11). Bray (2006:20) maak die tersluitse opmerking dat dit byna onmoontlik is om 'n boek oor enige teologiese onderwerp te lees wat nie ten minste één hoofstuk bevat waarin die invloed van die Triniteitsleer op daardie spesifieke onderwerp bespreek word nie. Hierdie herlewing in trinitariese denke kom ook nie slegs in een tradisie van die Christelike

kerk voor nie, maar sluit in Rooms Katolieke, Oosterse Ortodokse en Protestantse werke. Grenz (2004:1) beskou hierdie hernude belangstelling in die Triniteit as een van die mees verrykende ontwikkelinge in die teologie.

‘n Belangrike kenmerk van die huidige herlewning in trinitariese denke is die vaste oortuiging dat die Triniteit *sentraal staan* tot die Christelike geloof. Die Triniteit is die grondwaarheid wat aan die hart van die Christelike lewe klop (O’Collins, 1999a:1). Om ‘n Christen te wees is om in God te glo en hom te ervaar en te aanbid op ‘n trinitariese wyse (O’Collins, 1999b:1). Die openbaring in die Skrif van die *lewende God* toon dat God Drieëinig is. Volgens Kasper (1984:233) kan hierdie belydenis van “one God in three persons” tereg beskou word as “proper and specific to Christian faith in God.” Die God wat die Christelike kerk aanbid is die Vader, Seun en Heilige Gees. Enige teologiese besinning wat nie erns maak met die Triniteit nie, sal lei tot ‘n jammerlike verskraling van ons insig en denke aangaande God, wat niks minder as afgodsdienste tot gevolg sal hê nie. ‘n Christelike Godsbegrip kan niks minder vereis nie as dat die trinitariese karakter van God ten volle erken en bely sal word nie – die Christelike Godsleer staan of val by die Triniteit! Christene is nie blote monoteïste nie, hulle is trinitariërs (Leupp, 1996:29). Die Triniteit staan sentraal tot die Christen se geloof – dit is fundamenteel tot die geloof en is van groot belang vir die kerk se getuienis in die wêreld (Hunt, 2005:4). Enige teologiese besinning oor die wese van God wat nie as vertrekpunt die Drie-Eenheid van God stel nie kan inderdaad daarvan verdink word dat dit nie Christelik is in die ware sin van die woord nie.

‘n Tweede, en ewe belangrike, kenmerk van die huidige trinitariese renaissance is die beklemtoning van die *openbaringstriniteit* waarin die heilsgeskiedenis die grondslag vorm van alle kennis van God. In Christelike diskoers is dit belangrik dat God se identiteit slegs vanuit die narratiewe van die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus en die koms van die Heilige Gees bepaal moet word (Venter, 2011:4-5). Hier word vanuit die *openbaringstriniteit* na die *wesenstriniteit* van God beweeg, so anders as by die skolastiek van die sewentiende eeu. So word die Drie-Eenheid vanuit die Bybelse begroning (heilsgeskiedenis) beskou en kan die Godsleer, verlos van koue, rasonele metafisiese denke, die kerk tot troos en bemoediging wees. Rahner (1997:22) se goue reël: *Die ekonomiese Triniteit is die immanente Triniteit, en die immanente Triniteit is die ekonomiese Triniteit*, is in die opsig belangrik. God is in sy openbaring dieselfde

God as wat hy in homself is. Die God wat ons in sy openbaring aantref is die ware God soos wat hy in sy wese is! Dit is juis die verklaring dat God in sy verhouding tot ons, soos geopenbaar in die heilseconomie (*oikonomia*) as die Vader, Seun en Heilige Gees, dieselfde is in die ewige wese van Godself (*theologia*), wat daartoe aanleiding gegee het dat die vroeë kerk die leer van die Triniteit ontwikkel het (LaCugna, 1991:8). God in sy reddende handeling *vir ons* is identies dieselfde as God *in homself*, die Triniteit *ad extra* is dieselfde as die Triniteit *ad intra* (Marshall, 2004:187).

De gedachte aan een drie-ene God valt ons dus in vanuit de *heilsgeschiedenis*. Daarom moeten we de Triniteitsleer ook altijd bij de zogeheten *economische* Triniteit inzetten. Beginnen we bij de immanente Triniteit, dan verliezen we ons al gauw in wiskundig aandoende spekulaties. Zetten we echter bij de *economische* Triniteit in, dan dringt zich van daaruit de immanente Triniteit aan ons op – en wel als identiek met de *economische* (er zyn geen twee Triniteiten!). God is immers niet anders en geen ander dan zoals Hij zich aan ons bekendmaakt. Zoals Hij in Christus en door de Geest zyn hart voor ons mense open, so *is* Hij ook werklik. (Van den Brink, 2003:220).

Die verskuiwing vanaf ‘n *substansiële* ontologie na ‘n *relasionele* ontologie kan as ‘n derde belangrike kenmerk van die huidige trinitariese denke genoem word. Cunningham (2003:188-190) wys daarop dat in die post-moderne denkwys die klem verskuif het vanaf ‘n geslote sisteem na ‘n ope netwerk van verhoudings. Waar in die moderne denkrigting die klassifikasie, onderskeiding en isolasie van persone beklemtoon is, val in die post-moderne paradigma die klem eerder op die interafhanklikheid tussen persone. Hierdie post-moderne insig beskou Cunningham (2003:189) as ‘n belangrike bydrae tot die ontwikkeling van ‘n trinitariese ontologie. Die drie persone in die Godheid verwys dan nie noodwendig na drie verskillende *indiwidue* nie, maar moet eerder verstaan word as *verhoudinge*. Dit gaan nie om indiwidue wat van mekaar geïsoleerd kan bestaan nie, maar om persone in verhouding tot mekaar, wat van mekaar afhanklik is vir hulle bestaan en betekenis. Die Drie-Eenheid leer ons om *relasioneel* oor God te dink.

De Triniteitsleer legt dan ook springstof onder elke Grieks-filosofiese metafisika die slechts in terme van op zichzelf bestaende monadiese substanties en essenties kan denke. Het beginsel (de *archè*) van alles is niet een ongerelateerde enkelvoudige substantie, maar een gemeenskap van drie persone. ‘Persoon’ en ‘relatie’ zijn dan ook de fundamentele ontologiese kategorieën voor het Christelike geloof.” (Van den Brink, 2003:225).

Daarmee kan nie bedoel word dat die Vader, Seun en Heilige Gees nie persoonlikhede is nie. Hulle is werklike persone wat met mekaar kommunikeer en in interaksie met mekaar staan. In die wesenstriniteit is hulle persone wat mekaar liefhet (Marshall, 2004:188). So ‘n siening van die Triniteit verwerp enige sogenaamde hiërargie en beskerm die gelykheid van die drie persone. Elkeen van die drie persone is gelyk, ewig, en bestaan in ‘n gesamentlike wederkerigheid waarin elkeen aan die ander heerlikheid gee. Hierdie volheid van betekenis was grootliks in die moderne era verwaarloos (Cunningham, 2003:190). “This *social understanding of the Trinity* is nothing but an exegesis of the Johannine saying that ‘God is love’, speaking the grammar of personhood, relationship, community and reciprocity.” (Venter, 2011:5-6).

Die ontdekking van die belangrikheid van die Triniteit vir die praktyk in die lewe van die kerk en van gelowiges is ook een van die verblydende kenmerke van die vernuwing in trinitariese denke. Die Triniteit is belangrik vir die Christelike lewe en praktyk, sowel as vir die leer van die kerk (Kärkkäinen, 2009:15). LaCugna (1991:1) beklemtoon ook die belangrikheid van die Triniteit en die radikale konsekwensies wat dit inhou vir die Christelike lewe. Die *verskeidenheid* en *eenheid* binne die Drie-Eenheid het duidelike implikasies vir ons begrip van die kerk as liggaam van Christus. Om te sê dat God Drieëinig is, is om te sê dat God ‘n *gemeenskap* is.¹⁰ Die kerk moet ‘n refleksie van hierdie gemeenskap in God wees en behoort daarom nie outokraties en ongêerg op te tree nie. Die kerk moet, as beeldraer van die trinitariese God, ‘n liefdevolle gemeenskap van gelyke, maar verskillende persone wees wat in onderdanigheid teenoor mekaar optree (Edgar, 2004:28-29).¹¹ Christelike aanbidding en

¹⁰ Die Rooms Katolieke teoloog Brian Gaybba gee erkenning aan die gedagte dat God ‘n gemeenskap is deur die titel van sy sistematiese teologie. Sien Gaybba, B 2004. *God is a community: A general survey of Christian theology*. Pretoria: UNISA Press.

¹¹ Vir ‘n bespreking van die kerk as beeldraer van die Drieëinige God, sien: Volf, M. 1998. *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans.

belewenis word ook deur die Triniteit geraak. In persoonlike, sowel as korporatiewe gebed, asook in deelname aan die erediens en sakramente, is die Drie-Eenheid die sleutel tot aanbidding. Christelike gebed is 'n trinitariese gebeurtenis (Tyson 2005:94). Gelowiges is gedoop in die naam van die Drie-Eenheid (Mt 28:19) en wanneer ons aansit aan die nagmaalstafel herdenk ons die verlossingswerk van die Vader deur die Seun in die Heilige Gees.

Sonder 'n regte siening van die Triniteit kan ons die mens en sy bestaan ook nie reg begryp nie. Die leer van die Drie-Eenheid toon aan ons die waarde van die mens as persoon in verhouding met 'n persoonlike God. Die mens is immers *imago Dei*, geskape na die *beeld* van God (Gn 1:26-27). Die mens bestaan nie in isolasie nie, maar in 'n verhouding met God, sy medemens en die ganse skepping. "The mystery of the Trinity . . . grounds the communion among human persons and indeed their communion with other living things and all creation" (Hunt 2005:186). Die leer van God as die Drieënige hou ook implikasies in vir ons sosiale en politieke lewe. Edgar (2004:29) wys daarop dat die gemeenskap waarin die drie trinitariese persone gelyk aan mekaar is vir ons 'n voorbeeld is van die wyse waarop God sy koninkryk vestig, 'n koninkryk waarin die outokratiese, en dikwels tirraniese, regerings van ons dag veroordeel word.

'n Woord van waarskuwing is hier egter nie onvanpas nie. Terwyl dit waar is dat die gemeenskap van persone in die Triniteit vir ons as model kan dien van hoe ons teenoor mekaar behoort op te tree, veral binne die geloofsgemeenskap, mag ons nie uit die oog verloor nie dat daar 'n groot onderskeid is tussen die verhewe God en die geskape mens, meer nog aangesien die mens in 'n gevalle toestand verkeer. 'n Belangrike vraag om te oorweeg is of die trinitariese verhoudinge binne die wese van God ooit bedoel was om as model vir menseverhoudings te dien en, indien wel, in watter mate. Gedagtig daaraan dat die mens bestaan as die *imago Dei*, moet ons erken dat daar tog 'n ooreenkoms tussen die Goddelike gemeenskap en dié van mense behoort te wees, maar altyd met erkenning dat daar ook radikale verskille bestaan omdat God God is en ons mens (Kärkkäinen, 2014:322).

1.3.2 Kontroverse / oop vrae

Die hernude belangstelling in die Triniteit is egter nie sonder uitdagings nie en verskeie sake waaroor teoloë soms skerp van mekaar verskil dring hulle aan ons op. Bray (2006:19-40) verwys

dan ook, wanneer hy na die twintigste eeu se *rewolusie* in trinitariese denke verwys, na sekere beperkinge en uitdagings wat die teoloog in die gesig staar. In hierdie afdeling sal kortliks aan sommige van hierdie uitdagings aandag geskenk word. Elkeen van hierdie uitdagings hou sy eie moontlikhede in vir die bevordering van die kennis van God, maar daar is ook onderliggende gevare wat nie geïgnoreer mag word nie en vermy behoort te word.

‘n Voorbeeld van so ‘n uitdaging het betrekking op die sogenaamde *vestigia trinitatis*. Dit verwys na die *analogieë* wat gebruik word om die Drie-Eenheid mee toe te lig. Onder invloed van Augustinus het die Westerse kerk hoofsaaklik *psigologiese* analogieë ontwikkel waar die klem eerder op die eenheid van God is, soms ten koste van die drieheid. In die Ooste, waar die Kappadosiërs (Basilius die Grote, Gregorius van Naziansus en Gregorius van Nyssa) ‘n groter invloed uitgeoefen het, het daar weer *sosiale* analogieë ontwikkel waarin die drie onderskeie persone weer meer beklemtoon is as die eenheid. Terwyl daar sommige teoloë is wat die psigologiese analogieë verkies is daar ‘n al groter wordende waardering vir die sosiale analogieë. Sommige teoloë is egter huiwerig om sosiale analogieë te gebruik uit vrees dat in die dwaling van tritiësmen verval kan word. Migliore (2004:78-79) waarsku dat nie die psigologiese of die sosiale analogieë die Triniteit volkome kan voorstel nie – ‘n oorbeklemtoning van die psigologiese kan maklik aanleiding gee tot ‘n modalistiese Triniteitsbeskouing waarin die relasionele karakter van die drie persone ontken word, terwyl ‘n oorbeklemtoning van die sosiale analogieë kan lei tot tritiësmen. Barth (1975:333-338), omdat hy die karakter van God as die gans andere so sterk beklemtoon, laat geen ruimte in sy teologie vir die sogenaamde *vestigia trinitatis* nie. Die sosiale model blyk die mees aanvaarbare model te wees om reg te laat geskied aan die geheimenis van God in drie persone.¹²

Nog ‘n kwessie in die hedendaagse trinitariese denke is die gebruik van die woord *persoon* om na die Vader, Seun en Heilige Gees onderskeidelik te verwys. Dit is bekend dat Augustinus die gebruik van die woord bevraagteken het. Omdat die begrip ‘persoon’ vir Augustinus ‘n absolute term is, terwyl die name Vader, Seun en Gees *relasionele* name aangee, het hy bedenkinge oor die gebruik daarvan vir die Triniteit. By gebrek aan ‘n meer geskikte term gaan

¹² Vir ‘n interessante en gebalanseerde bespreking van die verskillende analogieë vir die Triniteit, sien: Plantinga, R J, Thompson T R & Lundberg, D 2010. *An introduction to Christian theology*, 130-145. Cambridge: Cambridge University Press.

Augustinus egter voort om dié term te gebruik (Durand, 1976:21). Ook Barth (1975:355-360) het die woord afgewys en het verkies om eerder van synswyse (*Seinsweise*) te praat. Vir Cunningham (1998:28-29) is daar niks heiligs omtrent die woord ‘persoon’ nie en verkies hy om net te verwys na ‘die Drie’. Hy voel dat dit nie nodig is om die vraag ‘wat die Drie is’ te beantwoord nie. Buitendien, sê hy “the best way to answer the question ‘Three whats?’ is to *tell the story of God* – both through the language of the biblical narrative, and through conceptual language as well” (Cunningham, 1998:29). In ‘n latere opstel (Cunningham, 2003:198) verwys hy egter na ‘n alternatiewe benadering tot dié probleem. In stede daarvan dat die begrip *persoon* in die teologie bepaal moet word deur die betekenis wat in die kulturele omgang daaraan verleen word, moet die rolle omgeruil word. ‘n Trinitariese teologie vereis dat persone nie as outonome, private entiteite beskou moet word nie, maar persone is noodwendig ten nouste verweef met die lewe van ander. Of persone dit besef of nie, hulle neem deel in mekaar se lewens. In God is die drie persone so verbind tot mekaar dat mens nie van een kan spreek sonder om iets omtrent die ander twee te impliseer nie. Basilius se opmerking dat ons nie van die Vader of die Seun kan spreek afsonderlik van hulle verhouding tot mekaar nie, geld eweneens van al drie die persone (O’Collins, 1999b:132). Op hierdie wyse sou die betekenis wat Boethius aan die woord gegee het (‘n rasonale individuele wese) nie die betekenis van die drie bepaal nie. Cunningham (2003:199) meen verder dat die belydenis van die Drie-Eenheid só kan dien as ‘n kragtige korrektief vir die (post-)moderne neiging om persoon te verstaan as ‘n individualistiese en private entiteit.

‘n Onderwerp wat ook in die brandpunt van die trinitariese renaissance staan is die patriargale karakter wat die Triniteit uitbeeld, met verwysing veral na *Vader* en *Seun*. Omdat hierdie kwessie in hoofstuk vier, wanneer oor die gasvryheid gehandel word, bespreek sal word, sal hier net in breë trekke geskets word wat die verskillende argumente is (sien 4.3.2). Sterk kritiek en teenkanting teenoor die gebruik van *manlike terme* het hoofsaaklik vanuit die kamp van die feministiese teoloë ontstaan. Die gebruik van manlike terme vir twee van die persone in die Godheid, naamlik Vader en Seun, het tot gevolg dat die manlikheid voorkeur bo die vroulikheid geniet (Phan, 2011:22). Sommige feministe meen dat meeste, indien nie alle, diskriminasie en mishandeling van vroue in die samelewing teruggevoer kan word na hierdie seksistiese godsbegrip. Daar word dus ‘n sterk pleidooi gelewer dat nuwe metafore, wat neutraal is, gevind

moet word om die drie persone in die Godheid mee te beskryf. Kärkkäinen (2007:195) som dié kwessie só op: “It all boils down to the question of whether Trinitarian language as employed in Christian theology is sexist, and if it is, what to do about that.”

Die ongelukkigheid van feministe met hierdie hoofsaaklike gebruik van manlike simbole om God mee te beskryf word duidelik weerspieël in die aanklag dat dit patriargie en ‘n soort kultus van vaderskap bevorder het. God word uitgebeeld as die oppermagtige Vader-individu wat in ‘n dominerende verhouding teenoor die wêreld staan. Die orde van die skepping straal ‘n hiërargie uit wat Godself geskape het en bedoel om so te wees – manlik oor vroulik, mens oor dier, oor plante en oor lewelose dinge. Net soos wat God as Vader oor die wêreld regeer, regeer die man oor die vrou (LaCugna, 1991:268). Daarom pleit feministe vir die weglating van simbole soos *Vader* en *Seun*, en dat manlike terme, soos *hy*, *hom*, ens. om na God te verwys vermy moet word.

Die vraag is nou egter of mens die simbole wat die Skrif gebruik om God mee te beskryf sommer na willekeur kan verruil vir ander simbole wat nie in die Skrif voorkom nie. Letham (2004:410-411) is van mening dat dit ‘n fout sal wees en wys daarop dat slegs God vir God ‘n naam kan gee. Hy waarsku teen die formulering van nuwe simbole: “(H)uman attempts to reimagine God or to name him are simply that – figments of the imagination, idols made in a human image, without validity.” Hierteenoor is Kärkkäinen (2007:199) egter van oordeel dat daar ‘n geldige rede bestaan om nuwe simbole te gebruik. Die misterie en onbegryplikheid van God maak dit nie slegs moontlik nie, maar vereis dat verskillende simbole aangewend moet word om God mee te beskryf – nie slegs *persoonlike simbole* nie, maar selfs *onpersoonlike simbole* kan vir die doel aangewend word. Dit is presies wat die Bybelskrywers doen wanneer hulle na God verwys as ‘n *rots* of ‘n *vesting*. Spreke oor God sal altyd oop wees vir nuwe terme omdat die geheimenis van God onbegryplik is vir die mens en God juis daarom nie in ‘n enkele simbool vasgevang kan word nie. Van die alternatiewe simbole wat voorgestel word sluit vroulike simbole soos *Moeder* in. (Kärkkäinen 2007:196). Leupp (1996:47-48) wys daarop dat God se versorging van die skepping in moederlike terme beskryf word, iets wat dikwels in die debat oor simbole geïgnoreer word. Hy waarsku egter teen die totale verwydering van die tradisionele trinitariese simbole, Vader, Seun en Heilige Gees.

Cunningham (1998:72-73) stel as alternatiewe simbole “*Source, Wellspring, and Living Water*” voor, maar maan tog dat nuwe simbole nie maar aanvaar kan word net omdat dit tot ons spreek nie, maar dat hulle eers in teorie en praktyk getoets moet word. Taal wat nie slegs tot die retoriese konteks spreek nie, maar wat getrou bly aan die kern van die leer van die Triniteit moet ontwikkel word. O’Collins (1999a:14-15), wat pleit vir balans, wys daarop dat

Far from being One whose supreme quality is power and only concern is to dominate, the compassionate ‘Father’ of whom Jesus spoke, knows our needs before we ask, cares for all, and forgives all, even the wickedly unjust and sinful. Jesus’ Father-image subverted any oppressive, patriarchal notions of God as primarily or even exclusively an authoritarian figure.”

Watter simbole ons ookal gebruik om God mee te beskryf moet met die Christelike God soos wat hy in die Skrif voorgehou word geassosieer kan word sonder om verwarring te veroorsaak. Terwyl ‘n oortuigende saak vir die gebruik van die tradisionele simbole, *Vader, Seun* en *Heilige Gees* uitgemaak kan word, moet hierdie nie beskou word as die *enigste* simbole om God mee te beskryf nie (O’Collins, 1999b:190).

‘n Saak wat gelei het tot onenigheid tussen Ooste en Weste, en wat ‘n skeuring in die kerk veroorsaak het, hou verband met die posisie van die Heilige Gees binne die Triniteit. Die Konsilie van Konstantinopel (381) het bepaal dat in die wesenstriniteit die Heilige Gees voortkom (*ekporeuomenon*) van (*ek*) die Vader. Die derde Konsilie van Toledo (589) het egter die uitdrukking ‘en die Seun’ (*filioque*) bygevoeg, sodat dit lees ‘van die Vader en die Seun’. Die motief vir hierdie byvoeging was om as teenvoeter te dien vir die Arianisme en modalisme wat steeds in die Kerk ‘n bedreiging was. (Phan, 2011:21). Hieroor was die Oosterse kerk egter uiters ontsteld omdat hulle gevoel het dat dit die Heilige Gees ondergeskik sou maak aan die Seun (O’Collins, 1999a:13). Gedurende die Hervorming het Luther en Calvyn die Westerse kerk nagevolg en die uitgang van die Gees uit die Vader én die Seun bevestig.¹³ Om versoening te bewerk tussen die Ooste en Weste word voorgestel dat verwys moet word na die Gees se prosssessie *van* die Vader *deur* die Seun. Phan (2011:21) wys egter daarop dat die *filioque* klousule nie langer ‘n bedreiging vir ekumeniese samewerking tussen Ooste en Weste inhou nie.

¹³ Die geskiedenis word volledig bespreek in Fortman, E J 1972. *The Triune God: A historical study of the doctrine of the Trinity*. Grand Rapids: Baker.

Dit word erken as 'n geldige ontwikkeling in die Weste en kan geskrap word uit die credo solank as wat Arianisme en modalisme as dwaalleringe erken word.

1.4 Die eienskappe van God

Wanneer daar oor die wese van God besin word dring die vraag na die eienskappe van God hom onwillekeurig aan ons op. In die beswaar teen die *klassieke Godsleer* het dit veral gegaan oor die *eienskappe van God*. Die beskuldiging is dat in die formulering van die attributeleer daar hoofsaaklik op die Griekse wysbegeerte staat gemaak is en dat die eienskappe nie vanuit die Bybelse getuienis aangaande God bepaal is nie. Pinnock (2001:65) het hierdie praktyk veroordeel en verwys selfs in dié verband na, 'n 'Pagan Inheritance'. Dit is dan ook die abstrakte eienskappe (geestelikheid, ewigheid, onbegryplikheid, almagtigheid, alomteenwoordigheid, onveranderlikheid, ens.) wat voorop staan in die bespreking van die eienskappe. Verder word hierdie eienskappe 'n betekenis gegee vanuit buite-Bybelse begrippe wat aan die wysbegeerte ontleen word om God mee te beskryf. Eienskappe wat in die Bybel vooropgestel word, soos liefde, regverdigheid, goedheid, ens., word dan eers later, en dikwels minder volledig, bespreek.

In die attribuut tradisie is daar gewoonlik drie weë wat ingeslaan word om die eienskappe van God te beskryf. Eerstens is daar die *via eminentia*, waarin kreatuurlike eienskappe van mens en wêreld verabsoluteer word om só tot Gods eienskappe te konkludeer – die mens is wys maar God is alwys; die mens is magtig, maar God is almagtig. In die tweede, die *via negationis*, word die teenoorgestelde gedoen, die beperkte kreatuurlike eienskappe word op God toegepas – die mens is sterflik maar God is onsterflik; die mens is 'n skepsel en God is die Skepper. Langs die derde weg, die *via causalitatis*, word die kreatuurlike eienskappe beskryf as die gevolge van 'n oorsaak in God – die mens se liefde kom voort uit die liefde van God; sy kennis kom voort uit die kennis van God. Dat die mens nie langs hierdie weë by die werklike eienskappe van God kan uitkom nie is duidelik as in ag geneem word dat God gans anders is as die mens wat 'n geskape wese is. Barth (1957:347-348) beskou hierdie weë as onbetroubaar. Sulke pogings om God te beskryf ly skipbreuk “on the rock of this eternal self-existence of God.” Die uitvloeisel van dié benadering is dat die inhoud van die klassieke eienskappe waartoe daar langs hierdie weë gekom word meer vanuit die Griekse metafisika as vanuit die Skrif geformuleer is (Plantinga, Thompson &

Lundberg, 2010:103). As die Een wat gans anders is, is selfs die oortreffende trap van die menslike wese en menslike moontlikhede onbevoeg om die wese van God te probeer beskryf asof God só is (Heyns, 1978:59).

‘n Onderskeiding, waarin die eienskappe van God in verskillende kategorië verdeel word om die bespreking daarvan te vergemaklik, kom ook in die tradisie voor. Verskillende indelingsbeginsels is al op die proef gestel om tussen die eienskappe te onderskei. So is daar onderskei tussen die *mededeelbare* en *onmededeelbare* eienskappe, of die eienskappe van Gods *transendensie* en dié van sy *immanensie*, om maar net twee indelings te noem. Ook teen hierdie indelings word daar beswaar gemaak. Barth (1957:348-350) wys daarop dat die eienskappe die eienskappe van God is en dus eie aan sy wese is. Om dus ‘n onderskeid te maak tussen God se transendente en immanente eienskappe is vrugteloos, aangesien God se bestaan immers nie slegs transendent is nie, maar tegelyk ook immanent. Selfs al deel God sekere eienskappe (byvoorbeeld barmhartigheid) aan ons mee, is sy eienskappe steeds van ‘n totale ander karakter sodat ons streng gesproke nie van ‘n mededeelbare eienskap kan praat nie. Netso ook met ‘n onmededeelbare eienskap soos ewigheid, plaas God dan nie sy ewigheid in ons harte nie?

Wat van die verhouding Triniteit en Godsleer? Die belangrikste kritiek teen die attribuut tradisie, naamlik dat die Goddelike eienskappe dikwels behandel word sonder inagneming van die Triniteit, is inderdaad *die wortel van die probleem*. God is die Drieënige God, soos wat hy homself in die Bybel duidelik geopenbaar het, daarom is dit onmoontlik om sinvol oor God na te dink anders as in die lig van sy bestaan as Vader, Seun en Heilige Gees. Bogenoemde kritiek teen die tradisionele hantering van die eienskappe van God sou vermy gewees het indien die eienskappe vanuit die Triniteit geformuleer sou word. Terwyl die nuwe belangstelling in die Godsleer, en veral die Triniteit, verblydend is, en daar reeds baie bereik is in die kerk se taak om getuienis te gee van die *lewende God* wat homself geopenbaar het as Vader, Seun en Heilige Gees, is daar steeds ruimte vir verdere besinning en getuienis. Een so ‘n taak is om te besin oor die belangrikheid van die Triniteit vir ‘n meer verrykende besinning oor die eienskappe van God. Soos reeds aangetoon, het die bespreking van die attribute in die tradisionele Godsleer meesal losgestaan van die leer van die Triniteit. Die eienskappe is gewoonlik behandel in die *algemene* Godsleer wat die behandeling van die Triniteit voorafgegaan het.

Terwyl daar opwindende nuwe weë ingeslaan is in die diskoers oor die Godsleer, veral met betrekking tot die vernuwing in trinitariese denke, is daar steeds nie voldoende aandag geskenk aan die Goddelike eienskappe nie.

The great outstanding theological challenge should be recognised, namely a Trinitarian reconstruction of the attribute tradition. The typical and conventional order in dogmatic books placed the discussion of the attributes before the Trinity of which the impact was obvious – a mere generic discussion, informed by an abstract theism. Several theologians have seen this dilemma and challenge clearly – the attributes should be attributes of the Trinitarian God (Venter, 2011:10).

Om sinvol oor die eienskappe van God na te dink is dit nodig dat daar in die lig van sy bestaan as Vader, Seun en Heilige Gees besin sal word. Gunton (2002a:1), wat die behoefte aan 'n trinitariese benadering tot die Goddelike attribute maar te goed besef het, meen dat dit 'n ernstige fout is om van die Goddelike eienskappe te spreek sonder dat dit in die lig van die Triniteit gedoen word. Hy beskou die leer van die Drie-Eenheid as die sleutel tot 'n beter begrip van die eienskappe (Gunton, 2002a:28). Hierin is Gunton ook nie alleen nie. Verskeie stemme gaan op wat vra na 'n besinning van die eienskappe, asook al die verskillende *loci* in die teologie, vanuit die insigte wat die Triniteit bring. Migliore (2004:82) beklemtoon die belangrikheid van die Triniteit vir 'n korrekte verstaan van die eienskappe van God. Hy bepleit 'n deeglike heroorweging van die eienskappe in die lig van die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus, en beklemtoon die belangrikheid van “the doctrine of the Trinity, which is simply a summary redescription of the God of the gospel.”

Die belangrikheid van die Triniteit vir 'n regte begrip van die Goddelike eienskappe sien ons reeds by Barth (1975:312). Slegs indien ons verwysing is na God, die Vader, die Seun en die Heilige Gees, sal ons spreke oor die natuur en eienskappe van God korrek wees:

To speak of God's attributes as we must and may do, since we are speaking of Him on the ground of His revelation, means therefore to speak again and this time properly, in concrete definition, of His being. It is impossible to have knowledge of God Himself without having knowledge of a divine perfection, and it is impossible to have

knowledge of a divine perfection without having knowledge of God Himself – knowledge of the triune God who loves in freedom. (Barth 1957:323).

Watter verskil sal 'n besinning van die eienskappe in die lig van die Triniteit maak? Dit is 'n belangrike vraag en dit is die doelmerk van hierdie studie om te poog om 'n verantwoordelike antwoord daarop te gee. So 'n benadering mag selfs veroorsaak dat verskillende eienskappe na vore kom as wat gewoonlik in die tradisie die geval is. Dink maar aan 'n eienskap soos die Goddelike barmhartigheid wat normaalweg nie hoog op die lys van eienskappe voorkom waar dit vanuit die natuurlike teologie beskou word nie (Gunton, 2002b:188). Nog 'n verskil sal wees die wyse waarop betekenis aan die meer abstrakte en filosofiese eienskappe gegee sal word. In plaas daarvan om hierdie eienskappe in filosofiese terme te begryp, sal hulle verstaan word as eienskappe van die relasionele Triniteit. Hier kan ons dink aan 'n eienskap soos die onveranderlikheid (immutability) van God. Dis belangrik om die onveranderlikheid van God te bevestig. Die tradisie het egter 'n abstrakte en onpersoonlike betekenis daaraan gegee wat nie reg laat geskied aan die lewende God van die Bybel nie. Trinitaries gesproke verwys die onveranderlikheid van God nie op 'n statiese toestand nie, maar op die ewige trou van God om in vryheid lief te hê – die onveranderlike God is die lewende God! Die verandering in God se handeling en verhoudings *ad extra* is 'n openbaring van sy ewige en ontologiese onveranderlike lewendigheid (Barth, 1975:493). Die Drieënige God is onveranderlik in die doel van sy trou en is altyd betrokke in nuwe en veranderlike handeling om die doel van sy trou te verseker (Migliore, 2004:85).

Dink verder aan die almag van God. Om God se almag in trinitariese terme te bepeins sal veroorsaak dat mag in Christologiese en Pneumatologiese konteks gesien sal word. Dit kan 'n heeltemal verskillende konsep van mag tot gevolg hê, sodat aan mag gedink sal word in terme van swakheid en selfopoffering (Venter, 2011:10). Omdat die liefde en almag van God onafskeibaar is, is die almagtige God broos (vulnerable) in sy liefde tot die mens. Om God te beskryf as onlydensvatbaar (impassible) is nie getrou aan die beeld wat ons van God kry in die Skrif nie. Dink maar aan God se klaaglied deur die profeet (Hos 11:8-9); of die erge lyding van die Seun van God in sy kruisdood (Mk 15:34); of die Gees wat vir ons intree met versugtinge

wat te swaar vir ons is om uit te spreek (Rm 8:26). God se liefde vir die wêreld is inderdaad broos (Migliore, 2004:85).

Die leer van die Triniteit wys daarop dat God 'n gemeenskap van heerlikheid en liefde is. In die lig van so 'n godsbeskouing sal daar nie anders aan die eienskappe van God gedink kan word nie, as dat hulle relasionele eienskappe is wat eie is aan die drie persone. In so 'n oorweging maak dit net sin dat die eienskappe in pare beskryf sal word waarin die een deur die ander verder belig word en omgekeerd. So sal byvoorbeeld die genade en heiligheid van God saam beskou word as eienskappe wat nie los van mekaar staan nie. God se genade is 'n heilige genade en sy heiligheid is 'n genadige heiligheid (Migliore, 2004:85). "The holiness of God is not to be identified simply as that which distances God from us; rather, God is holy precisely as the one who in majesty and freedom and sovereign power bends down to us in mercy" (Webster, 2003:45). Die heiligheid van God is nie bedoel om vrees by die mens in te boesem nie maar is 'n heiligheid wat die ander aantrek (Gunton, 2002b:190). 'n Trinitariese beoordeling van die eienskappe bevraagteken ook die indeling van die eienskappe in verskillende klasse, byvoorbeeld die van die werklike eienskappe wat God se wese absoluut beskryf en die sogenaamde relatiewe eienskappe, die wat God het slegs met betrekking tot die skepping. Alle eienskappe van God is wat hulle is omdat hulle die funksie is van die Vader, Seun en Heilige Gees (Gunton, 2002b:190). Die moontlikheid dat daar selfs nuwe eienskappe van God geïdentifiseer mag word moet ook nie buite rekening gelaat word nie (Venter, 2011:10).

Voordat die invloed van 'n trinitariese godsbeskouing op die formulering van die eienskappe van God ondersoek word, moet daar egter eers vasgestel word hoe daar in die tradisie met die eienskappe omgegaan is. In die volgende hoofstuk sal sommige Gereformeerde teoloë se werke van naderby beskou word om vas te stel hoe hulle oor die Goddelike attribute gedink het.

2. TRADISIONELE STEMME OOR DIE GODDELIKE EIENSKAPPE

2.1 Inleiding

Hoe is daar met die Goddelike eienskappe omgegaan in die teologie na die Reformasie? In hierdie hoofstuk sal daar na teoloë in die Gereformeerde tradisie se werke gekyk word en enkele gevolgtrekkings gemaak word. Die werke van Friedrich Schleiermacher, Herman Bavinck, Johan Heyns, Hendrikus Berkhof en Michael Horton sal krities oorweeg word. Ter wille van volledigheid sal eers gelet word op elkeen se benadering tot die Godsleer, met besondere verwysing na die Triniteit, waarna hulle hantering van die Goddelike eienskappe beoordeel sal word.

Hierdie werke is gekies, omdat ek meen dat elkeen 'n belangrike bydrae tot hierdie studie maak. Schleiermacher, wat beskou word as die vader van die moderne (liberale) teologie, kan nouliks in 'n studie soos hierdie oor die hoof gesien word. Voeg daarby die feit dat hy in sommige kringe van modalisme beskuldig word, en dit is duidelik dat sy stem gehoor moet word. Die tweede teoloog wat ingesluit word is die bekende Nederlandse teoloog, Bavinck, wie se werk 'n groot invloed ook hier in Suid-Afrika uitgeoefen het. Sy invloed is steeds groot en noudat sy *Gereformeerde Dogmatiek* in Engels vertaal is, strek sy invloed so ver as lande soos die VSA en Brittanje. Heyns, 'n teoloog uit eie bodem, het ook 'n groot invloed in die Suid-Afrikaanse kerklike lewe, asook internasionaal, uitgeoefen, veral deur sy werk in die etiek. Berkhof, nog 'n Nederlander, word ingesluit omdat sy werk naas die van Bavinck vir baie jare dié standaard dogmatiek in sy land was. Hy het ook hier in ons eie land wye erkenning geniet. Die Amerikaner, Horton, wie se werk maar onlangs verskyn het, is een van 'n groep opkomende teoloë in die Evangelikale tradisie in die VSA. Dit is dus belangrik om ook van sy werk kennis te neem.

Elkeen van bogenoemde werke het 'n besondere bydrae om te maak tot 'n beter begrip van die eienskappe van God en dit is dus belangrik dat daar deeglik van hulle onderskeie standpunte kennis geneem sal word. Die vraag is: *Hoe hanteer hierdie teoloë die Godsleer, met spesiale verwysing na die eienskappe van God? En: Word die eienskappe vanuit die Triniteit*

geformuleer, of is hulle bloot die eienskappe van 'n generiese God, sonder enige verwantskap met die feit dat God Vader, Seun en Heilige Gees is?

2.2 F D E Schleiermacher (1768-1834)

Schleiermacher baseer sy teologie op die *gevoel van absolute afhanklikheid*. Dit doen hy in reaksie op die kritiek wat vanuit die Verligting (en veral by Immanuel Kant) teen die ontologiese Godsbewyse aangevoer is. Sodoende wou hy die godsdiens tot 'n subjektiewe gevoelservaring beperk wat nie deur rasionele denke beoordeel kon word nie. Hy wou dus 'n ruimte skep waarbinne die Christelike geloof kon bestaan, vry van die kritiek van die filosowe van die Verligting.

2.2.1 Die Triniteit

Schleiermacher word vanuit verskillende oorde gekritiseer vir sy hantering van die Triniteitsleer. Die beskuldiging is dat hy die Triniteit gemarginaliseer het deurdat hy nie voldoende aandag daaraan gegee het nie, maar dit eers aan die einde van sy lywige *Christian Faith*, byna as 'n soort aanhangsel, behandel. Die oorsaak hiervoor word gesoek by sy oortuiging dat die Triniteitsleer 'n onnodige en ongeoorloofde toevoeging tot die geloof is (Welch, aangehaal by Fiorenza, 2005:172). Verder word beweer dat daar by Schleiermacher nie 'n konstruktiewe siening van die Triniteit gevind word nie. As gevolg van sy pre-okkupasie met die absoluteheid van God se wese bestaan daar min ruimte vir die relasionele karakter van God (Powell, 2001:87-88).

Die siening van Schleiermacher (1928:741) dat “the main pivots of the ecclesiastical doctrine – the being of God in Christ and in the Christian Church – are independent of the doctrine of the Trinity” het daartoe bygedra dat Jenson hom van Arianisme beskuldig, en dat Möhler (aangehaal by Fiorenza, 2005:172) hom verkwalik dat hy hom aan Sabellianisme skuldig maak. Oor die geldigheid van hierdie beskuldigings bestaan daar egter nie eenstemmigheid nie. Fiorenza (2005) en De Hart (2010) verdedig Schleiermacher en is van mening dat sy hantering van die Triniteit nie noodwendig van die aanvaarde belydenis van die kerk afwyk nie.

Schleiermacher (1928:747) is gekant teen enige spekulatiewe benadering tot die Godsleer. Hy spreek hom krities uit teen die tradisionele Triniteitsleer en noem hoofsaaklik drie redes daarvoor (vgl. Powell, 2001:91). Eerstens, wys hy daarop dat dié leer ontstaan het te midde van die kontroversie wat plaasgevind het in die 4de eeu en wat uitgeloop het op die belydenis van Nicea. Die terminologie wat daar aangewend is om dié leer te omskryf is volgens hom hoofsaaklik deur die valse alternatiewe (subordinasianisme en modalisme) wat voorgehou is bepaal. Omdat hy oordeel dat hierdie gevare nie meer bestaan nie is die terminologie wat toe aangewend was om die Triniteit mee te verdedig nie noodwendig in ons dag geskik as terme om die Triniteit mee te beskryf nie. Tweedens, is hy van mening dat dit onmoontlik is om terme te vind wat die wese van God in Christus en die Gees vir alle tye kan omskryf. “(T)here is no prospect of ever so accomplishing this task that a formula adequate for all time could be constructed, ...” (Schleiermacher, 1928:748). Derdens, is daar die feit dat baie persone wat nie die leer van die Triniteit aanvaar nie nogtans vroom lewens lei. Dit is vir hom ‘n aanduiding dat geloof in God as Drieëinig nie noodsaaklik is vir ‘n persoon om ‘n gelowige Christen te wees nie.

‘n Verdere kritiek wat Schleiermacher teen die tradisionele Triniteitsleer aanvoer is die onderskeid wat daar in die ontologiese Triniteit tussen die persone gemaak word: “But the assumption of an eternal distinction in the Supreme Being is not an utterance concerning the religious consciousness, for there it never could emerge” (Schleiermacher, 1928:739). Aangesien alle Godskennis slegs deur die *godsdienstige bewussyn* verkry word, is die gedagte wat ‘n onderskeiding van persone in die Godheid voorstel niks anders as die gevolg van spekulatiewe denke nie. Powell (2001:92) som dié gedagte só op: “His contention was that our consciousness of God results from the activity of God upon us. For this reason, the doctrinal language that expresses this consciousness pertains to God’s causal relation to the human subject but not to any supposed being of God in itself.”

Hierdie veronderstelde onderskeid van persone kan, volgens Schleiermacher, ook nie uit die Skrif geregverdig word nie. Hy verwys hier veral na die openingsverse van die Johannes Evangelie wat allerweë beskou word as ‘n duidelike verwysing na die Triniteit. Volgens hom is die feit dat in die debat oor die Triniteit in die vroeë kerk nie slegs die trinitariërs nie, maar ook die Ariane, hulle op dié skrifgedeelte kon beroep, ‘n duidelike aanduiding dat die teks nie noodwendig trinitaries vertolk hoef te word nie. Verder is die feit dat Johannes slegs melding

maak van die *Logos* en nie ook van die *Heilige Gees* nie vir hom genoegsame bewys dat Johannes nie hier enige trinitariese godsbeskouing in gedagte gehad het nie (Schleiermacher, 1928:739-740).

Hy beskuldig ook nog die tradisionele Triniteitsleer van onsamehangendheid. “The ecclesiastical doctrine of the Trinity demands that we think of each of the three Persons as equal to the Divine Essence, and vice versa, and each of the three Persons as equal to the others” (Schleiermacher, 1928:742). Hierdie gedagte is vir Schleiermacher onaanvaarbaar. Vir hom beteken die blote gedagte dat die Vader die Seun genereer en dat die Seun gegenereer word, dat daar ‘n ondergeskiktheid van die Seun aan die Vader is. Dieselfde geld met betrekking tot die Heilige Gees. As die Gees van die Vader (en die Seun) uitgaan dui dit op ‘n afhanklikheid van die Gees aan die Vader (en die Seun), wat neerkom op ‘n ondergeskiktheid. Dit beteken dat die Vader verhewe bo die Seun en die Gees is en hy is van oordeel dat “if such distinctions are made, the equality of the Persons is lost” (Schleiermacher, 1928:744).

Schleiermacher was ook krities oor die wyse waarop die tradisionele teologie die Godsleer hanteer het. Gewoonlik was die Godsleer op ‘n filosofiese wyse behandel sonder enige verwysing na die Triniteit. Eers daarna sou die Triniteit dan aan die orde kom, en selfs dan nog sonder enige verwysing na die heilsopenbaring in Christus en die Heilige Gees. Die spekulatiewe karakter van so ‘n benadering was vir Schleiermacher net eenvoudig nie aanvaarbaar nie (Schleiermacher, 1928:746-747). Dit is interessant dat juis hierdie kritiek vandag ook teen die klassieke Godsleer gemaak word. Moet die rede vir Schleiermacher se behandeling van die Triniteit aan die einde van *The Christian Faith* nie hierin gesien word eerder as dat dit ‘n teken is van sy marginalisering van die Triniteit nie? Fiorenza (2005:172) meen dat dit inderdaad die geval is en vra: “(D)oes Schleiermacher’s placement of the Trinity at the end make it the crown of the work?” Hy merk ook op dat die Triniteit by Schleiermacher die konklusie van die soteriologiese afdeling van sy werk is (Fiorenza, 2005:176). Oor die plasing van die Triniteit aan die einde van Schleiermacher se werk merk De Hart (2010:18 voetnoot 4) op: “Schleiermacher does not see the doctrine of the Trinity as part of the doctrine of God, but rather more the reverse: his doctrine of God is one element within his Trinitarian conception.” Die geldigheid van so ‘n stelling is egter aanvegbaar.

Vir Schleiermacher (1928:747-751) was dit duidelik dat die leer van die Triniteit nie tydens die Reformasie aan dieselfde herformulering blootgestel is as wat met ander leerstellings die geval was nie. ‘n Hersiening van dié leer was volgens hom dus noodsaaklik, iets wat hyself egter nie sou onderneem nie, maar oorgelaat het aan ander. Só ‘n herformulering sou volgens hom veral moes aandag skenk aan die verhouding tussen die eenheid van Gods wese en die onderskeie persone binne die Godheid. Verder meen hy dit is belangrik dat daar vanuit die Nuwe Testament duidelike aanduidings moet wees van die geldigheid van so ‘n herformulering van die Triniteit.

2.2.2 Die eienskappe van God

Die belangrikheid van die *godsdienslike selfbewussyn* vir die formulering van die geloof word by Schleiermacher sterk beklemtoon en hy verwerp dus die metafisika van die skolastiek as te spekulatief vir ‘n formulering van enige dogmatiese refleksie. In sy hantering van die Goddelike eienskappe wyk Schleiermacher geheel en al af van die tradisie deurdat hy glad nie ‘n afdeling oor die Godsleer in sy werk insluit nie. Hy volg ook nie die gebruik (veral in Gereformeerde kringe) om die eienskappe te verdeel tussen mededeelbare en onmededeelbare eienskappe nie. Trouens, hy beskou so ‘n verdeling as kunsmatig en ongeldig. Hy spreek die gevoel uit dat “with regard to the division of the divine attributes, their great diversity shows how little certainty attaches to the whole procedure and how little any division has been able to count on general agreement” (Schleiermacher, 1928:198). Ook die sogenaamde drie weë waarlangs gewoonlik tot die eienskappe van God gekonkludeer word, die *via eminentia*, die *via negationis* en die *via causalitatis*, is vir hom problematies en “it is self-evident that these are by no means homogeneous or co-ordinate” (Schleiermacher, 1928:197).

Schleiermacher maak dit duidelik dat die eienskappe nie betrekking het op God self nie, maar slegs op *ons belewenis* van God se teenwoordigheid. Hy beklemtoon dat “neither in isolation nor taken together do the attributes express the Being of God in itself (for the essence of that which has been active can never be known simply from its activity alone) – yet this at least is certain, that all the divine attributes to be dealt with in Christian Dogmatics must somehow go back to the divine causality, since they are only meant to explain the feeling of absolute dependence” (Schleiermacher, 1928:198). Daarom het hy ook nie ‘n afsonderlike afdeling vir die Godsleer in sy dogmatiek nie, maar *bespreek hy die eienskappe van God verspreid deur die hele werk*.

Wanneer hy egter die laaste twee eienskappe, *wysheid en liefde*, bespreek beskou hy hierdie as *werklike eienskappe* van God. Schleiermacher stel nie daarin belang om God soos wat hy in sy wese is te bespreek nie. Vir hom beteken dit ongegronde spekulاسie oor die Heilige. Hy stel slegs belang in God soos wat die mens hom in die gevoel van absolute afhanklikheid ervaar. Oor die innerlike wese van God is Schleiermacher agnosties. Johnson (aangehaal by Richards, 1996:153) verduidelik:

No direct objective knowledge is given concerning "That" upon "Which" we are absolutely dependent. What is known in the feeling of absolute dependence is simply that we are absolutely dependent. Nevertheless, this feeling involves the apprehension, obviously, that there is a "That upon Which" we are dependent.

Soos reeds genoem is daar in *The Christian Faith* nie 'n afsonderlike afdeling oor die Godsleer nie en Schleiermacher bespreek die eienskappe van God in drie onderskeie afdelings. Die eerste groep eienskappe wat hy bespreek is die sogenaamde metafisiese eienskappe (ewigheid, alomteenwoordigheid, almagtigheid, en alwetendheid) en hy bespreek hulle binne die konteks van *die godsdienstige selfbewussyn* "in so far as it expresses the general relationship between God and the world" met sterk klem op die mens se gevoel van absolute afhanklikheid (Schleiermacher, 1928:194-232). Die tweede groep eienskappe wat aan die orde kom is heiligheid, geregtigheid en barmhartigheid en Schleiermacher bespreek hierdie eienskappe onder die afdeling van *die bewustheid van die sonde* (Schleiermacher, 1928:325-354). Die derde en laaste groep, wysheid en liefde, kom ter sprake by *die verlossingsleer* (soteriologie) (Schleiermacher, 1928:723-737).

Dat God ewig is beteken vir Schleiermacher (1928:203) "the absolutely timeless causality of God, which conditions not only all that is temporal, but time itself as well." Verder hou dit die implikasie in dat God onveranderlik is, iets wat dus nie as 'n onderskeie eienskap van God voorgehou hoef te word nie (Schleiermacher, 1928:206). Die alomteenwoordigheid van God dui op die "absolutely spaceless causality of God" as die voorwaarde vir alle tasbare en ontasbare bestaan (Schleiermacher, 1928:206) en sluit die begrip van oneindigheid in (Schleiermacher, 1928:210-211). Die almag van God wys daarop dat God as die transendente Een geensins met die geskape werklikheid vergelyk kan word nie, maar dat hy as die oorsaak van alles wat bestaan die almagtige is. Die Goddelike oorsaaklikheid word beleef in die gevoel van absolute

afhanklikheid (Schleiermacher, 1928:211). Teenoor die mens se gevoel van absolute afhanklikheid staan God as die totaal onafhanklike, ‘n waarheid wat deur die almag van God bevestig word (Schleiermacher, 1928:218-219). Dat God alwetend is beskryf Schleiermacher só: “By the divine Omniscience is to be understood the absolute spirituality of the divine Omnipotence” (Schleiermacher, 1928:219). God se alwetendheid sluit in God se aktiwiteit in die skepping en onderhouding van die geskape werklikheid (Schleiermacher, 1928:221).

Wanneer Schleiermacher oor die sondebewustheid spreek word die heiligheid van God aangetoon as die oorsaak vir die behoefte aan verlossing wat deel van die mens se bewussyn is, “all modes of activity issuing from our God-consciousness and subject to its prompting confronts us as moral demands, not indeed theoretically, but asserting themselves in our self-consciousness in such a way that any deviation of our conduct from them is apprehended as a hindrance of life, and therefore as sin” (Schleiermacher, 1928:341). God se heiligheid is die heiligheid van sy almag en alwetendheid en vereis van sy skepsele dit wat goed en reg is (Schleiermacher, 1928:345). Die geregtigheid van God dui vir Schleiermacher op ‘n konneksie tussen boosheid en sonde (Schleiermacher, 1928:345), en hy wys daarop dat dit deur die sonde van individue is dat boosheid in die samelewing ontstaan (Schleiermacher, 1928:347). Oor die barmhartigheid van God is Schleiermacher van oordeel dat dit meer tuishoort in die prediking as in die dogmatiek (Schleiermacher, 1928:353).

Die laaste twee eienskappe wat Schleiermacher bespreek (liefde en wysheid) noem hy “*divine attributes which relate to redemption*” (Schleiermacher, 1928:723). Dit is dan ook hierdie eienskappe wat werklik beskrywend is van die wese van God. In die mens kan hierdie eienskappe onderskei word, maar in God bestaan hierdie dualisme geensins en “the two are never separate in any way; they are so entirely one that each may be regarded as being intrinsically contained in the other” (Schleiermacher, 1928:727). Hy verduidelik dat geeneen van die eienskappe wat liefde en wysheid voorafgegaan het werklike beskrywings van God is nie, “no such propositions occur in Scripture, nor has it ever been laid down in Church doctrine that God is eternity, or omnipotence, or the like.” Hy benadruk dat “love alone is made the equivalent of the being or essence of God.” Omdat daar in God geen onderskeid is tussen sy liefde en sy wysheid nie, kan wysheid ook as ‘n ware eienskap van God gereken word. “Love and wisdom alone, then, can claim to be not mere attributes but also expressions of the very essence of God,

while yet we do not say God is wisdom precisely as we do God is love” (Schleiermacher, 1928:730-732).

Schleiermacher se afwysing van enige spekulatiewe formulering van die Godsleer is prysenswaardig. Ook sy aandrang dat die leer van die Triniteit vanuit die Nuwe Testamentiese getuienis geformuleer moet word en nie vanuit abstrakte filosofiese denke nie is merkwaardig. Nogtans word die leer van die Triniteit by Schleiermacher verwaarloos. Nêrens in sy bespreking van die eienskappe van God is daar enige aanduiding dat hy hoegenaamd vanuit ‘n trinitariese oogpunt die onderskeie eienskappe oorweeg nie. Daarby moet nog in ag geneem word dat Schleiermacher hierdie eienskappe (met die uitsondering van wysheid en liefde) geensins as werklike eienskappe van God beskou nie, maar dat dit vir hom bloot ‘n aanduiding is van *die wyse waarop die mens sy godsdiens ervaar*. Ten spyte van Fiorenza (2005) en De Hart (2010) se verdediging van Schleiermacher se Triniteitsbeskouing kan mens egter nie die gevoel afskud dat hy afwyk van die tradisionele trinitariese belydenis nie. Sy siening dat “the Athanasian hypothesis is simply on a par with the Sabellian; and the question must be raised whether the latter cannot render us equal service, without involving us in equally insoluble difficulties” kan met reg die vraag laat ontstaan of Schleiermacher nie in die rigting van die modalisme geneig het nie. Ek dink hy het. Die aanklag dat Schleiermacher ‘n modalistiese Triniteitsbeskouing huldig blyk in alle waarskynlikheid ‘n akkurate oordeel te wees.

2.3 H Bavinck (1854-1921)

“Herman Bavinck’s *Gereformeerde Dogmatiek*, first published a century ago, represents the concluding high point of some four centuries of remarkably productive Dutch Reformed theological reflection.” Met hierdie woorde beskryf Bolt in die *Editor’s introduction* Bavinck se dogmatiek by die Engelse vertaling daarvan (Bavinck, 2004:12). Wat Bolt sê is natuurlik waar. Bavinck se Dogmatiek het vir baie jare gedien as ‘n standaard teks in die teologie, nie slegs in sy geboorteland nie, maar ook in die res van Europa, asook in Suid-Afrika.

2.3.1 Die Godsleer

Bavinck lei sy behandeling van die Godsleer in met ‘n bespreking van die onbegryplikheid van God en wys daarop dat God nogtans deur die mens geken kan word. “Doel van de

openbaring Gods is volgens de Schrijft juist, dat de mensch God leere kennen en daardoor het ewige leuen ontvang” (Bavinck, 1976:3). Alhoewel ons kennis van God nie volmaak is nie, is dit ware en nie valse kennis nie.

Reg aan die begin van sy bespreking van die wese en eienskappe van God wys Bavinck daarop dat in die teologie die eenvoud van God van die begin af beklemtoon is. Tussen God se wese en eienskappe is daar geen onderskeid nie, elke eienskap *is* God se wese. “Door deze leer van de simplicitas Dei werd de Christelijke theologie behoed voor het gevaar, om het eigenschappen van het wezen los en daartegenover min of meer zelfstandig te maken” (Bavinck, 1976:87). Hy maan egter teen só ‘n vertolking van God se eenvoud dat die Triniteit daardeur verduister kan word. Ware monoteïsme sluit nie die Drie-Eenheid uit nie, maar bevestig dit juis. “Zodra het monotheïsme niet meer door de Triniteit gesteund wordt, is het moeilijk in zijne zuiverheid te handhaven; eenerzijds dreigt dan het gevaar van het pantheïsme of monism, en anderzijds dat van het polytheïsme of pluralisme” (Bavinck, 1976:88). God se eenvoud dui God nie aan as ‘n abstrakte wese nie, maar “geeft juist te kennen, dat Hij is eene absolute volheid van leuen” (Bavinck, 1976:97).

Sommige teoloë en filosowe neem as vertrekpunt in ‘n bespreking van die wese van God die begrip van persoonlikheid, terwyl ander weer op die liefde van God fokus. Bavinck (1976:91-92) stel teenoor beide hierdie benaderings voor dat *aseitas* as kerngedagte geneem behoort te word. In harmonie met die eenvoud van God is ook die feit dat God totaal onafhanklik is van enige ander bron buite Godself. God is ‘n volstreckte onafhanklike wese soos veral ook in die naam JHWH uitgedruk word. Hy benadruk “dat de eenigheid Gods, zijne onderscheidenheid van en zijne volstreckte verhevenheid boven alle schepsel door heel de Schrijft heen op den voorgrond staat” (Bavinck, 1976:93). Vir hom is die primêre eienskap van God sy *aseitas* (Bavinck, 1976:94).

‘n Belangrike beginsel vir Bavinck is dat ons kennis van God nie verkry word deur menslike insig en denke nie, maar dat ons God leer ken vanuit sy openbaring. Hy beklemtoon dat “wat God is en welke zijne eigenschappen zijn, weten wij alleen uit zijne openbaring in natuur en Schrijft” (Bavinck, 1976:93).

Bavinck volg ook die gebruik om die wese en eienskappe van God te behandel voordat aandag aan die Triniteit gegee word. Hy verdedig dié gebruik en gee die versekering dat daardeur die onderskeie persone in die Godheid nie ontken of verwaarloos word nie.

Indien de behandeling van de deugden Gods vóór de leer der Triniteit bedoelde, om allengs uit de theologia naturalis tot de theologia revelata en uit het natuurlijk tot het Christelijk Godsbegrip op te klimmen, zou ze zonder twijfel afkeuring verdienen. Maar dit is geenszins het geval. In de leer der volmaaktheden Gods wordt de Goddelijke natuur behandeld, gelijk zij in de Schrijft ons is geopenbaard, door het Christelijk geloof wordt beleden, en straks in den locus de trinitate zal blijken, op drievoudige wijze te bestaan (Bavinck, 1976:119).

Om gesag aan bogenoemde benadering te verleen beroep hy hom op die Skrif. Immers, so reken hy, in die Skrif self word eers in die Ou Testament oor God as die enige wese gepraat voordat daar in die Nuwe Testament sprake van die Drieëenige God is. God se name JHWH en Elohim word geopenbaar voordat die name Vader, Seun en Heilige Gees geopenbaar word. Hierin volg die teologie dus slegs die voorbeeld van die Skrif (Bavinck, 1976:120).

2.3.2 Die eienskappe van God

Bavinck begin sy behandeling van die eienskappe van God met ‘n bespreking van die onmededeelbare eienskappe, voordat hy hom tot die mededeelbare eienskappe wend. As vertrekpunt verwys hy na die Godsnaam *JHWH* waardeur God aangewys word as die een wat is en sal wees wat hy was: “Hij bestaat van zichzelf” (Bavinck, 1976:120). As die algenoegsame een is God die bron van alle bestaan en lewe. Hierdie *aseitas* van God gee uitdrukking aan God se totale onafhanklikheid in alles. Daarom beskou Bavinck God se *onafhanklikheid* as die eerste van God se onmededeelbare eienskappe. Alles wat God is is uit homself.

‘n Verdere uitvloeisel van God se *aseitas* is God se *onveranderlikheid*. Ten spyte van God se betrokkenheid in en by die skepping bly hy steeds onveranderlik, nie slegs in sy wese nie, maar “ook in zijn kennen, willen en besluiten” (Bavinck, 1976:124). Bavinck verwerp die teenstand wat hierdie eienskap ontvang het in die teologie. Hy is oortuig van die belangrikheid van God se onveranderlikheid vir die Christelike geloof. “Er is in Hem geen verandering van tijd, want Hij is eeuwig; noch van plaats, want Hij is alomtegenwoordig; noch ook van wezen, want Hij is louter zijn” (Bavinck, 1976:125-126). God se onveranderlikheid mag egter nou nie so verstaan word

asof God ‘n monotone, starre en onbeweeglike bestaan het nie. “Onveranderlik in zichzelf, leeft Hij toch als het ware het leven zijner schepselen mede en neemt in hunne wisselingen deel” (Bavinck, 1976:128).

Ten opsigte van tyd dui die onveranderlikheid van God op sy ewigheid en ten opsigte van ruimte op sy alomteenwoordigheid. Beide hierdie eienskappe dui God se *oneindigheid* aan. Met oneindigheid, wanneer dit na God verwys, word verstaan dat God oneindig is in sy deugde en dat elke deug absoluut in hom teenwoordig is. Met die *ewigheid* van God word bedoel “dat God boven den tijd verheven en niet naar dezen maatstaf te meten of te bepalen is” (Bavinck, 1976:131). God is bo die tyd verhewe en het nie ‘n verlede of ‘n toekoms nie, maar beleef alles in die hede. Tog beteken dit nie dat God se ewigheid verstaan moet word as ‘n ewige stilstand of ‘n onbeweeglike tydsmoment nie (Bavinck, 1976:133). “Daarom staat de eeuwigheid Gods ook niet abstract en transcendent boven den tijd, maar is zij in ieder tijdsmoment aanwezig en immanent” (Bavinck, 1976:134).

Die *alomteenwoordigheid* van God getuig daarvan dat die Oneindige nie deur ruimte beperk word nie. God is ver bo ruimte en plek verhewe. “Inderdaad kan ook van God geen ruimte en plaats worden gepraediceerd. Ruimte is een bestaansvorm van het eindige zijn; de immensitas is eene eigenschap van God alleen en aan geen enkel schepsel eigen, ook niet aan de menselijke natuur van Christus” (Bavinck, 1976:138). God word nie deur ruimte omsluit nie, maar is sy eie ruimte, daarom kan hy alomteenwoordig wees.

Die laaste onmededeelbare eienskap wat Bavinck behandel is die *enigheid* (*unitas*) van God. Hy onderskei tussen die *unitas singularitatis*, wat verklaar dat daar slegs één Goddelike wese is, en die *unitas simplicitatis*, wat daarop wys dat God slegs één is. Hierdie eienskap wil dan sê dat God enig is. Teenoor die politiësme in die wêreld bely die kerk slegs die ware God. Met die enigheid van God word egter ook nog verstaan dat dié enige God één in wese is. Hy is geen saamgestelde een wat uit verskillende dele bestaan nie. Daarom is hy ook algenoegsaam in homself en is hy een met sy eienskappe. God is die volmaakte wese. Hieruit blyk dit dan ook duidelik dat die enigheid van God nie ‘n metafisiese abstraksie is nie. Hierdie enigheid is ook nie teenstrydig met die Drie-eenheid van God se wese nie. Die Goddelike wese is nie saamgestel uit drie persone nie, maar bestaan in drie persone (Bavinck, 1976:141-149).

Wanneer hy die mededeelbare eienskappe bespreek vind daar 'n verdere verdeling plaas en behandel hy die eienskappe in die volgende kategorië: eienskappe ten opsigte van die geestelike natuur van God; eienskappe van die verstand; sedelike eienskappe; eienskappe van soewereiniteit; gevolg deur 'n kort bespreking van God se volmaaktheid, saligheid en heerlikheid. God is Gees, dit is die duidelike boodskap van die Skrif. “Onder haar werd verstaan, dat God eene eigene, van het zijn der wereld onderscheidene substantie was en dat deze substantie was onstoffelijk, onwaarneembaar voor lichamelijke zintuigen, zonder samenstelling of uitbreiding” (Bavinck, 1976:152). Omdat God gees is volg die *invisibilitas* van God as 'n logiese gevolgtrekking. God is vir die natuurlike sintuie onsigbaar. Wanneer God dus aan die mens verskyn moet hy dit in 'n sigbare vorm doen, God self kan egter nie deur die mens waargeneem word nie.

Onder eienskappe van die verstand maak Bavinck melding van God se alwetendheid, wysheid en waaragtigheid. In die Skrif word daar na God se bewussyn en kennis op figuurlike wyse verwys as “*lig*”. “In deze benaming van licht is begrepen, dat God zichzelf volkomen bewust is, dat Hij zichzelf in zijn gansche wezen doorziet en dat er niets in dat wezen voor zijn bewustzijn verborgen is” (Bavinck, 1976:158). God se selfbewussyn is verskillend van sy wêreldbewussyn, maar daar is 'n organiese verband tussen die twee vorme van bewuswees en hulle kan nie van mekaar losgemaak word nie. Dat God alwetend is impliseer volmaakte kennis waarvan niks uitgesluit is nie. God “kent alles voordat het is” (Bavinck, 1976:163) en hierdie kennis is in en deur en uit homself. Hoe hierdie alwetendheid van God met die menslike vryheid versoen moet word is op verskillende wyses in die teologie beskou. In die Gereformeerde teologie is egter deurentyd daarteen gewaak om die alwetendheid van God enigszins te beperk. Die alwetendheid van God kan ook as sy wysheid beskou word. Kennis is teoreties terwyl wysheid prakties is. Die wysheid van God word gesien in die skepping, ordening, leiding en regering van alle dinge (Bavinck, 1976:174). Die waaragtigheid van God wys daarop “dat Hij als zoodanig zijne woorden en beloften ten alle tijde gestand doet en waar maakt, zoodat Hij volkomen betrouwbaar is” (Bavinck, 1976:174).

Die eerste van die sedelike eienskappe wat Bavinck bespreek is God se *goedheid*. God se goedheid is volkome, die som van alle goedheid. God openbaar sy goedheid aan die mens in verskillende vorme. God tree in goedertierenheid op wanneer hy sy besondere guns aan sy volk

bewys; die ellendige ervaar God se goedheid as barmhartigheid; vir die skuldige openbaar God sy goedheid daarin dat hy lankmoedig is en die straf vir die sonde uitstel sodat die sondaar tot inkeer kan kom; aan almal wat die straf verdien betoon God sy goedheid in die grote genade wat hy bewys; wanneer God egter nie slegs sekere weldade aan die mens bewys, maar homself aan die mens gee, kom sy goedheid tot openbaring in sy liefde (Bavinck, 1976:180-183). Ten nouste verwant aan God se goedheid is ook sy *heiligheid*. Heiligheid in die ware sin van die woord is ‘n eienskap slegs van God. Die mens kan slegs heilig word in verhouding met God deurdat die Here hom verkies en afsonder vir homself. God se heiligheid kom veral te voorskyn daarin dat hy in Christus homself aan sy gemeente gee om haar te verlos en te reinig van alle ongeregtighede (Bavinck, 1976:184-189). Ook God se *geregtigheid* staan in die nouste verband tot sy goedheid en heiligheid. As die regter van die ganse aarde tree God regverdig op deur die goddelose te straf en die regverdige te seën. Dit is egter veelseggend dat God se straf minder op die voorgrond tree as sy beloning van die regverdige (Bavinck, 1976:190). Bavinck (1976:197) oordeel dus: “De gerechtigheid is juist de weg, waarin de genade en liefde Gods gehandhaafd en tot triumf verheven wordt.”

Vervolgens kom die eienskappe van God se soewereiniteit aan die beurt. Omdat God die skepper en dus die besitter van alles is, is hy soewerein – “Zijn wil beslist altijd en over alles” (Bavinck, 1976:198). Die wil van God is die finale oorsaak van alles wat bestaan. Ons kan God nie voorstel sonder sy wil, vryheid en krag nie. In sy algenoegsaamheid is God self die objek van sy wil. Nogtans verwys die Skrif ook na God se wil met betrekking tot die geskape werklikheid. Bavinck onderskei verder ook tussen die vrye wil van God en sy gedwonge wil. Hy beklemtoon egter dat dié wil nogtans nie “onvrij en gedwongen” is nie, maar “vrijheid en noodzakelijkheid vallen hier saam” (Bavinck, 1976:202). God se soewereiniteit kom tot volle openbaring in sy *almag* (omnipotence). Die almag van God word duidelik in die name wat hy in die Skrif genoem word (El, Elohim, El Shaddai en Adonai) weerspieël. Voorts wys sy werke (skepping, onderhouding, ens.) op sy almag. Die feit dat God almagtig is beteken nou nie dat God alles kan doen nie. Daar is dinge wat God nie kan doen nie – hy kan nie lieg nie; hy kan nie berou hê nie; hy kan nie verander nie; en hy kan nie versoek word nie. Die almag van God “is eindelijk ook de bron van alle macht en gezag, van alle kracht en sterkte in de schepselen” (Bavinck, 1976:216).

Bavinck sluit sy afdeling oor die eienskappe van God af met 'n kort bespreking van God se volmaaktheid, saligheid en heerlijkheid. Al die vooraf behandelde eienskappe van God word saamgevat in sy volmaaktheid. Slegs God beantwoord ten volle aan die idee van God. "Er is geen Godsidee, welke boven Hem staat en waarmede Hij overeenstemmen moet. Maar de idee Gods is aan God zelven ontleend; zijn en zelfbewustzijn zijn in Hem één; Hij is, gelijk Hij zich kent, en Hij kent zich gelijk Hij is. Maar God heeft ook een besef van zichzelf in onze harten geprent" (Bavinck, 1976:220). Omdat God volmaak is, word hy ook in die Skrif beskryf as salig. Hierdie saligheid het 'n drieërlei betekenis: Eerstens word daarmee na God se volmaaktheid verwys; tweedens bestaan die saligheid daarin dat God die volkome bestaan ken en liefhet; en derdens sluit die saligheid ook in dat God in homself algenoegsaam is en homself geniet (Bavinck, 1976:221). God se volmaaktheid, as die innerlike grond vir sy saligheid, is ook die bron vir God se heerlijkheid. In die heerlijkheid van God word sy majesteit en glorie geopenbaar, waardeur sy skepsele tot aanbidding en lof aangespoor word (Bavinck, 1976:225).

Anders as Schleiermacher, staan Bavinck vierkantig binne die trinitariese tradisie. Hy wyk nie af van die tradisie nie, en sy hoofstuk wat oor die Triniteit handel is getrou daaraan. Nogtans moet die beswaar gemaak word dat *hy die eienskappe van God nie vanuit die trinitariese tradisie behandel nie*. Sy verskoning vir die feit dat die eienskappe van God bespreek word voordat die Triniteit aan die orde kom is aanvegbaar. Hy verwys na die Skrif waar God in die Ou Testament verkondig word as die enige God, voordat later in die Nuwe Testament die name Vader, Seun en Heilige Gees gemeld word. So 'n hantering van enige leerstuk in die teologie sou tog onvoldoende wees. Moet ons dan nie elke leerstuk benader vanuit die volle openbaring nie? Verder stel hy dit dat daar eers oor die wese van God besin moet word sodat by die leer van die Triniteit die mens kan weet met watter wese hy te doen het. Is dit dan nie juis in die volledige openbaring van God as Vader, Seun en Heilige Gees dat ons Gods wese leer ken nie?

Bavinck is bewus van die gevare wat die invloed van die Griekse wysbegeerte op die Godsleer kan uitoefen. Dit is duidelik dat hy 'n ongemaklikheid het met baie van die abstrakte terme wat in die attributeleer voorkom. By meer as een geleentheid maak hy dus seker dat sy lesers begryp dat die betekenis van die betrokke eienskap nie deur die filosofiese inhoud van die terme bepaal moet word nie, maar in die lig van die openbaring verstaan moet word. Nogtans

kom die Triniteit nie tot sy reg in sy hantering van die Goddelike eienskappe nie. Hy verbind nie die Godsleer sterk genoeg met die Christologie en die Pneumatologie nie.

2.4 J A Heyns (1928-1994)

Heyns was 'n teoloog wat diep spore in die Suid-Afrikaanse gemeenskap getrap het. Sy lewe het ontydig tot 'n tragiese einde gekom toe hy in die aanloop tot die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika deur 'n sluipmoordenaar doodgeskiet is terwyl hy saam met sy vrou en kleinkinders in sy huis ontspan het. Sy moordenaar is nooit opgespoor nie. Sy *Dogmatiek*, wat in 1978 verskyn het, is 'n bondige, maar waardevolle, inleiding tot die Christelike geloof.

2.4.1 Die Godsleer

Heyns volg in sy behandeling van die Godsleer die tradisionele gebruik om eers oor God in algemene terme te besin (bestaan van God, God as enkelvoudige, geestelike en persoonlike wese, en God as transendent-immanente wese) en eers daarna wend hy hom tot 'n bespreking van die Drie-Eenheid. Dit is egter opvallend dat Heyns sy bespreking van die eienskappe van God eers opneem nadat hy die Triniteit behandel het. Hierin verskil sy benadering van die tradisionele volgorde soos wat by Bavinck gevind is, wat moontlik 'n aanduiding is van die belangrikheid wat die Triniteit in sy denke gehad het.

In sy bespreking van die Triniteit hou Heyns hoofsaaklik by die tradisie. Hy begin met 'n verwysing na die beperkinge van die menslike rede om hierdie misterie te verklaar. "Hier, miskien meer as by enige ander leerstuk in die Dogmatiek, word die menslike beperkinge veral ten opsigte van insigte en begrippe, só oorweldigend, dat volkome swye die enigste juiste en passende reaksie skyn te wees" (Heyns, 1978:47). Tog aanvaar hy dat oor die Drie-Eenheid gesprek moet word, maar dan slegs vanuit die Godsopenbaring (Heyns, 1978:47). Hy gee vervolgens aandag aan die Skrifbewyse vanuit die Ou en Nuwe Testamente vir die leer van die Drie-Eenheid en bespreek die kerk se afwysing van beide Arianisme sowel as Sabellianisme.¹⁴ Vir hom gee die leer van die Triniteit 'n aanduiding "van die onmeetlike diepte en rykdom van lewe en gemeenskap in God self. Hy is die waaragtige Lewe, in Wie daar eenheid in die

¹⁴ Heyns se doktorsale proefskrif aan die Vrije Universiteit van Amsterdam het gehandel oor die dwaling van die Sabellianisme, sien: Heyns, J A 1953. *Die grondstruktuur van die modalitiese triniteitsbeskouing*. Kampen: J H Kok.

verskeidenheid, en verskeidenheid in die eenheid is; in Wie die orde en harmonie in absolute volkomenheid aanwesig is” (Heyns, 1978:51).

2.4.2 Die eienskappe van God

Heyns is nie gemaklik met die term *eienskappe* wanneer oor die wese van God besin word nie. Hy begin sy afdeling oor die eienskappe van God met die vraag: “Moet ons praat van God se volkomehede, attribute, eienskappe, predikate of deugde?” en voer dan aan: “As ons dus kies om van eienskappe te praat, is dit nie omdat dit in alle opsigte die mees geskikte woord is nie, maar omdat dit vry algemeen gebruik word en daarom ook goed bekend is” (Heyns, 1978:59). In teenstelling met Schleiermacher, vir wie die eienskappe nie *werklik* eienskappe van God is nie, stel hy dit onomwonde dat die eienskappe die eienskappe van die Lewende God is: “Die eenheid tussen die eienskappe en die wese van God is só intiem dat ons sal moet sê dat God nie eienskappe *het* nie, maar dat Hy sy eienskappe *is*” (Heyns, 1978:60).

Heyns wys die tradisionele hantering van die eienskappe langs die *via eminentiae*, *via negationis* en *via causalitatis* af as onbetroubaar en kies vir ‘n benadering vanuit die Godsopenbaring alleenlik. “As ons dus die weg van die openbaring – *via revelationis* as die enigste juiste en betroubare weg aandui, wys ons daarmee af elke beskouing waarvolgens die eienskappe van God blote projeksies van die kennende subjek of slegs subjektiewe voorstellinge of benaminge is waarmee daar geen objektiewe werklikheid ooreenstem nie” (Heyns, 1978:59-60).

Hy is oortuig dat die eienskappe *trinitaries* beskou moet word, omdat dit hier gaan “om eienskappe wat eie is aan die Vader, Seun en Heilige Gees” (Heyns, 1978:60). Ondanks hierdie vertrekpunt, bespreek hy die eienskappe nogtans *sonder* om die trinitariese karakter van God te verdiskonteer. Heyns (1978:61) beklemtoon byvoorbeeld “dat die eienskappe waarom dit hier gaan, die eienskappe is van die enige en enkelvoudige, geestelike en persoonlike God ...” Die eienskappe wat dan ook eerste bespreek word is die sogenaamde metafisiese eienskappe waarin die Goddelike transendensie beklemtoon word: ewigheid, onbegryplikheid en on sienlikheid, onveranderlikheid, oneindigheid en almag, terwyl die relasionele eienskappe, wat die immanensie van God in die heilsgeskiedenis benadruk, soos goedertierenheid, barmhartigheid, lankmoedigheid en liefde almal onder die één eienskap van die goedheid van God behandel word (Heyns, 1978:62-72).

Daarmee wil nie te kenne gegee word dat Heyns die Triniteit totaal verwaarloos in sy hantering van die Goddelike eienskappe nie. Hy verwys spesifiek na die rol van die Seun en die Heilige Gees in sy bespreking van sommige eienskappe, waarmee hy die eienskappe in verband bring met die soteriologie. Wanneer hy oor die *onveranderlikheid* van God spreek, verwys hy na die koms van die Seun as mens, sy lyding, kruisdood en opstanding, sonder dat daarmee sy eenheid met die Vader en die Gees in die gedrang kom (Heyns, 1978:64). In sy kommentaar op die *almag* van God sê hy byvoorbeeld:

Hy het die mag om sy Seun na die wêreld te stuur om die sonde van mense weg te neem, en as Hy sterwe wek Hy Hom uit die dode op (Ef. 1:19). Hy stuur ook sy Gees om die werk van sy Seun in die lewe van mense toe te pas en om van die ou wêreld ‘n nuwe wêreld te maak (Heyns, 1978:66).

In sy bespreking van die *regverdigheid* of *geregtigheid* van God wys Heyns (1978:69) verder daarop dat God se geregtigheid *reddend* is met betrekking tot die mens wat vrygespreek word, maar *straffend* teenoor Christus wat moes boet vir die sonde van die mens. Só word die heilshandeling van God deur die Seun en die Gees ook in sy besondere eienskappe ontdek.

Dit is egter in sy behandeling van die *liefde* van God, wat Heyns slegs as ‘n onderdeel van Gods *goedheid* behandel, wat sy verwysing na die verlossing in Christus die duidelikste na vore kom:

Om sy liefde te bewys is geen offer te groot nie. Hy gee sy Seun aan die wêreld (Joh. 3:16; 1 Joh. 4:10); laat Hom ‘n lydensweg bewandel, en laat Hom aan die kruis sterwe. As Hy sy geliefde Seun (Matt. 3:17, 17:5) uit die dood ook opwek is dit die grondslag van die prediking dat liefde en lewe identiese begrippe is, en dat die liefde van God ‘n liefde is, alleen in en deur Christus Jesus, onse Here (Rom. 8:39, 32) (Heyns, 1978:71).

Ondanks hierdie sporadiese verwysings na die onderskeie persone van die Triniteit in Heyns se bespreking van die Goddelike eienskappe, kan dit nie as ‘n volkome trinitariese behandeling van die attribute beskou word nie. Daar is by Heyns net ‘n te groot beklemtoning dat hierdie eienskappe die eienskappe van die “*een enkelvoudige*” wese is. Die eienskappe kan byna beskou word as slegs die van die Vader en nie ook die van die Seun en die Gees nie. As dit die *almag* van die Vader is om die Seun oor te gee aan die dood en hom weer op te wek, is dit tog ook die

almag van die Seun om sy eie lewe af te lê en dit weer op te neem. Wat van die Gees deur wie die Vader die Seun opgewek het? Hierdie trinitariese aspek van die eienskappe kom nie duidelik genoeg na vore nie.

2.5 H Berkhof (1914-1995)

Berkhof se *Christeljk Geloof* het in 1973 verskyn en is 'n bondige inleiding tot die geloofsleer wat nie net in Nederland nie, maar wyd as teksboek gebruik is, ook in Suid-Afrika. Met die vertaling daarvan in Engels in 1979 het sy invloed verder toegeneem by Engelssprekende lesers. Plantinga, (1980:16) meen dat Berkhof probeer het om 'n middeweg te volg tussen 'n rigiede tradisionalisme aan die een kant en 'n rigtinglose modernisme aan die ander kant.

2.5.1 Die Drie-Eenheid

Dit is opvallend dat die Drie-Eenheid glad nie 'n belangrike rol in Berkhof se teologie speel nie. Hy behandel dié leer dan ook nie onder die *Godsleer* soos wat gebruiklik is nie maar, soos Schleiermacher voor hom, bespreek hy dit eers later in sy werk, in sy geval wanneer hy die Christologie behandel. Verder is daar by hom van 'n *wesenstriniteit* geen sprake nie.

Als wij handelen over God als de bron van alles wat er nadien in de geloofsleer ter sprake komt, is er onzes inziens geen rede om aan Hem zo iets als drieëenheid toe te schrijven. Als schepper van de wereld, als stichter van het verbond en als degene die zich aan ons openbaart, kenne we Hem als de éne God, als persoon. In dit enkelvoud is Hij tegelijk oneindig rijk (Berkhof, 1973:348).

Die name Vader, Seun en Gees dui dus nie op drie onderskeie persone in God self nie, maar is die "*samenvattende beskrywing van het verbondsgebeuren*" (Berkhof, 1973:348) wat binne die geskiedenis uitspeel. Sy Triniteitsbeskouing vertoon dan ook duidelike modalistiese trekke, soos in die volgende vraag en antwoord gesien kan word: "Gaat het dan om 'één wezen in drie personen'? ... Neen, het gaat om één gebeuren van God uit, . . . Zo heeft voor de gelovige elk van de drie namen zijn eigen functie in het verbondsverkeer. Zij vormen zamen niet één wezen in de eeuwigheid, maar één geschiedenis in de tijd" (Berkhof, 1973:349).

Om ondersteuning vir hierdie standpunt van hom te verkry verwys Berkhof na 'n aantal persone in die geskiedenis van die kerk wat, volgens hom, die tradisionele Triniteitsleer bevraagteken en as onnodig beskou het, onder andere Schleiermacher.

2.5.2 Die eienskappe van God

Die wyse waarop Berkhof die Goddelike eienskappe behandel is insiggewend. Hy doen moeite om van die hellenistiese invloed wat die hantering van die eienskappe deur die eeue grootliks bepaal het ontslae te raak, en groepeer die eienskappe dan ook in groepe van twee sodat “éne de transcendentie-zijde en het andere de condescendentie-zijde benoemt” (Berkhof, 1973:120). Hy is verdoemend in sy beskuldiging dat in die tradisie die eienskappe wat die transendensie van God beklemtoon voorrang geniet het ten koste van daardie eienskappe wat die immanensie van God beklemtoon.

We merkten al even op, dat de eigenschappen die we aan God kunnen toeschrijven, vulling geven enerzijds aan zijn transcendentie, anderzijds aan zijn condescendentie. Door de eenzijdige nadruk in de traditionele godsleer op de transcendentie werden in de theologiegeschiedenis vooral die eigenschappen doordacht en ontwikkeld die aan de bovenmenselijke verhevenheid van God uitdrukking geven, zoals: oneindigheid, onbegrijpelijkheid, onveranderlijkheid, alomtegenwoordigheid, alwetendheid, almacht, eenvoud, eeuwigheid, geestelijkheid, heiligheid. Veel minder kwamen de eigenschappen van Gods condescendentie uit te verf; daartoe werden vooral gerekend: wijsheid, goedheid, liefde, gerechtigheid. Het wezen van God werd niet zijn condescendentie tot Israël en in Christus afgelezen. Zo werd het beeld van een verre, vreemde en koude God opgebouwd (Berkhof, 1973:119).

Daarmee wil Berkhof nou nie die eienskappe waardeur God se transendensie beklemtoon word afwys nie. Nee, hierdie is inderdaad eienskappe wat God na sy wese aandui, hulle mag egter nie voorrang geniet bo die relasionele eienskappe soos liefde, wysheid en geregtigheid nie. Wanneer die eienskappe egter afgelees word vanuit die Griekse filosofie, en nie vanuit die Godsopenbaring nie, kan dit maklik daartoe aanleiding gee dat sommige, vir ons belangrike, eienskappe van God nie eens ter sprake kom nie (Berkhof, 1973:141). Verder is dit ook noodsaaklik dat die eienskappe verstaan moet word binne die verband van die Godsopenbaring in die Skrif en nie in abstrakte terme, soos wat dikwels die geval is nie. So moet die

alomteenwoordigheid van God gesien word as God se vermoë om teenwoordig te wees by die mens waar en in watter omstandighede die mens sigself ookal bevind. Sy *alwetendheid* hou die belofte in dat God reeds alles van ons weet en ons nogtans liefhet en aanvaar, eerder as wat dit as ‘n afskrikmiddel moet dien wat die mens nog verder van God vervreem. Die *onveranderlikheid* van God dui nie op ‘n statiese en apatiese wese nie, maar verseker ons van die getrouheid van God wat nie in sy gesindheid teenoor ons verander nie, maar getrou bly, selfs al is ons ook ontrou. Dat God *ewig* is dui nie vir ons aan dat God bo die tyd verhewe is in ‘n tydlose bestaan nie, maar dat God *in die tyd* met ons meegaan en ons lewens rig. Ons kan ons daaraan troos dat ons tye in sy hand is (Berkhof, 1973:119-120).

In sy bespreking van die eienskappe voeg Berkhof telkens ‘n eienskap wat God se transendensie beklemtoon saam met ‘n eienskap wat weer die immanensie verteenwoordig. Hy doen dit uitstekend deur elke keer ‘n selfstandige naamwoord met ‘n byvoeglike naamwoord saam te voeg. Sy indeling van die eienskappe is dan: *de Heilige Liefde, de Weerloze Overmacht, de Veranderbare Trouw* (Berkhof, 1973:124-155). Van die heilige liefde waarsku hy dat alle menslike ervarings van liefde ver tekort skiet aan God se liefde. God se liefde is oneindig meer as wat ons in aardse verhoudinge liefde sal noem. “God bepaalt wat liefde is” (Berkhof, 1973:128). Berkhof (1973:128) verduidelik die rede waarom hy na God se liefde verwys as heilige liefde: “zo doende geven we uitdrukking aan de eenheid van zijn transcendentie en zijn condescendentie.” Sy liefde tot ons is sy toewending en neerbuiging na ons. Dit is nie dat God ons nodig het nie, nogtans besluit hy om in liefde na ons te kom en homself aan ons te skenk. God se na-ywer moet gesien word as die negatiewe kant van God se liefde.

Die *almag* van God moet, volgens Berkhof, gebalanseer word met wat hy die *weerloosheid* van God noem. Hy wys daarop dat God dikwels in die Skrif as die weerlose aangetoon word – in die skepping waar God as’t ware terugtree om vir die skepping, veral die mens, ‘n eie ruimte te gee; wanneer die mens die keuse maak om aan God ongehoorsaam te wees en sondig; in Israel se verwerping van die messias; wanneer Christus aan die kruis sterf; en ook wanneer die gelowige die Heilige Gees weerstaan of bedroef. Hierdie weerloosheid van God is egter *geen magteloosheid nie!* In sy weerloosheid openbaar God sy mag. God bring sy skepping tot voltoering; die mens word deur God getrek en verlos; Christus word uit die dood opgewek; en die Heilige Gees vernuwe die mens tot die persoon wat God wil hê dat hy moet wees. “Al deze

ervaringen saamen nopen ons te spreken van Gods weerloze overmacht.” Hy verkies om nie van God se almag te praat nie. “In de bijbel komt de uitdrukking ‘almachtig’ weinig voor en dan nog in eschatologisch verband. Voor het heden kunnen wij die niet gebruiken. Maar met minder dan het woord *overmacht* kunnen wij niet toe” (Berkhof, 1973:147).

Wanneer hy die veranderbare getrouheid van God behandel stel hy dit onomwonde dat die *onveranderlikheid* van God slegs gesien moet word as die onveranderlikheid van sy getrouheid. God is nie onbetroubaar of wispelturig nie! (Berkhof, 1973:148). Hy beklemtoon “dat in de bijbel *verandering* nooit iets met wispelturigheid te doen heeft, maar *steeds uitdrukking is van de trouw van God*” (Berkhof, 1973:149).

By Berkhof se hantering van die Goddelike eienskappe bespeur mens ‘n welkome verskuiwing weg van die tradisionele benadering waar die eienskappe van die transendensie dié van die immanensie oorheers. Deur hierdie eienskappe in groepe saam te voeg vermy hy die abstrakte betekenis wat so maklik aan hierdie eienskappe gegee kan word. Die betekenis wat hierdie eienskappe in die heilsgeskiedenis toegedaan word kom duideliker na vore. Plantinga (1980:16) se oordeel dat Berkhof ‘n middeweg volg tussen ‘n rigiede tradisionalisme en ‘n rigtinglose modernisme is myns insiens akkuraat. Hierdeur word die eienskappe vir die gelowige tot troos en bemoediging.

Berkhof se modalistiese Triniteitsbeskouing veroorsaak egter dat die Triniteit by hom ‘n verskraalde rol vervul met geen invloed op die leer van die eienskappe van God nie. Indien hy ‘n trinitariese benadering sou volg kon dit belangrike konsekwensies vir sy attributeleer ingehou het. Hy sou waarskynlik in sterker relasionele terme oor die eienskappe gedink het. Die liefde van God, wat hy as so belangrik beskou, is juis die liefde wat van die Vader uitgaan na die Seun, wat op sy beurt weer die Vader liefhet en doen wat die Vader van hom vra, terwyl die Heilige Gees in hierdie liefde van Vader en Seun die band van eenheid in die Goddelike wese is. Berkhof se modalistiese beskouing laat geen ruimte vir die inter-trinitariese verhoudinge wat oorspoel na die skepping en wat gelowiges opneem in daardie wonderlike gemeenskap met die Vader en die Seun in die Heilige Gees nie (vgl. Jn 17:21-22).

2.6 M S Horton (geb 1964)

Horton se *The Christian Faith* (2011) is ‘n indrukwekkende toevoeging tot ‘n reeks belangrike inleidende werke in die Dogmatiek wat in die laaste dekade of so verskyn het. Wat merkwaardig is van hierdie werk is dat hy nie slegs die algemeen aanvaarde standpunte van die konfessionele Gereformeerde dogmatiek herhaal nie, maar dat hy deur interaksie met beide die tradisie en kontemporêre standpunte ‘n belangrike bydrae tot die huidige teologiese debat lewer (McGinnis, 2011:396).

Horton se sistematiese teologie word in ses eenhede uiteengesit rondom die tema *God*. Hy beskryf die verskillende afdelings onder die volgende hoofde: Knowing God; God Who Lives; God Who creates; God Who rescues; God Who reigns in grace; en laastens, God Who reigns in glory. Hy bied sy teologie aan as ‘n vertolking van die Bybelse *drama* van waaruit tot die verskillende leerstellinge van die geloof gekom word.

God’s self-identification with certain people, places and things is connected with some significant event in which God acted. From these historical deeds recited especially in the narrative sections of the Old Testament and the New Testament Gospels, strong verbs give rise to stable nouns. This is another way of saying that the drama gives rise to particular doctrines. Not only are the people of Israel able to infer certain attributes or characteristics of their God from his mighty acts; God himself interprets these for them. Israel’s lexicon of divine attributes does not come in the form of a systematic theology ... but in narrative, instruction, liturgy, and law (Horton, 2011:224-225).

2.6.1 Klassieke Godsleer

Horton (2011:226) verdedig die klassieke Godsleer teenoor post-moderne perspektiewe, wat hy as ‘n ‘rebellie’ teenoor *onto-teologie* beskou. Die huidige kritiek teen die klassieke Godsleer is vir hom niks anders as ‘n voortsetting van die Sosiniaanse kritiek, wat verder uitgebou is deur teoloë soos Albrecht Ritschl en Adolf von Harnack nie. Hy oordeel só oor hierdie benadering: “Yet in all of these cases, it was not the elimination of metaphysical claims (an impossible goal in theology), but merely the exchange of one metaphysical system (Christian Platonism) for another (Hegelianism) that liberal theology achieved” (Horton, 2011:226). Die kritiek dat die sogenaamde onmededeelbare eienskappe nie vanuit die Bybel geformuleer is nie, net omdat filosofiese terme gebruik word om hulle mee te beskryf, beskou hy as kortsigtig. Die blote feit

dat die eienskappe met filosofiese terme aangedui word, beteken nie dat die betekenis daarvan nie met Bybelse inhoud gevul is nie (Horton, 2011:227). Verder beskuldig hy die teoloë wat die klassieke Godsleer juis kritiseer vanweë die filosofiese invloed dat hulle self filosofiese insigte gebruik in hulle formulering van die Godsleer, veral die van Hegel en Whitehead (Horton, 2011: 227-228).

2.6.2 Die eienskappe van God

Horton begin sy gesprek oor *God Who Lives* met 'n bespreking van die eienskappe van God in twee hoofstukke, wat dan opgevolg word deur 'n hoofstuk oor die Triniteit. Hier word die eienskappe dus, soos by die skolastieke tradisie, bespreek voordat die leer van die Triniteit aan die orde kom. Verder word die eienskappe by hom ook in die twee kategorië van *mededeelbare* en *onmededeelbare* eienskappe verdeel. Die onmededeelbare eienskappe word eerste behandel en sluit die volgende in: eenvoud, selfgenoegsaamheid, onveranderlikheid, onlydensvatbaarheid (*impassibilitas*) en ewigheid. Hy wys daarop dat hierdie die eienskappe is wat hoofsaaklik langs die *via negationis* bepaal word. Hulle verteenwoordig dus daardie eienskappe waarin die transendensie van God as totaal anders as die geskape werklikheid beklemtoon word (Horton, 2011:225).

Horton is bewus daarvan dat dit juis hierdie eienskappe is wat onder kwaai kritiek deurloop dat hulle meer vanuit die Griekse Wysbegeerte as vanuit die Bybelse getuienis afgelei is. Hy verwerp egter hierdie kritiek en wys, met verwysing na 1 Tit 1:17; 6:15-16, daarop dat selfs die Apostel Paulus alreeds negatiewe beskrywings gebruik as hy na God verwys as *onsterflik* en *onsigbaar* (Horton, 2011:226). Hy begin sy bespreking van die eienskappe met die *eenvoud* van God en wys daarop dat “God is simple and spiritual. On the one hand, this means that God is not the sum total of his attributes but is simultaneously everything that all the attributes reveal. On the other hand, each of these attributes identifies a different aspect of God’s existence and character that cannot be reduced to the others” (Horton, 2011:228). Die volgende eienskap wat hy bespreek is God se *selfgenoegsaamheid* (*aseity*) waarmee bedoel word dat God geensins van enigiets buite homself afhanklik is vir sy bestaan nie. Die ganse skepping, die mens ingesluit, is totaal van God afhanklik vir hulle bestaan, maar God bestaan uit homself (Horton, 2011:230-235).

Wanneer hy (2011:235) God se *onveranderlikheid* bespreek beklemtoon Horton dat God, wat totaal onafhanklik is van enigiets buite homself, geen potensiaal het wat nie alreeds ten volle gerealiseer het nie en dat verandering by God dus onmoontlik is. “Complete and perfect in himself from eternity to eternity, God has no potential that is not already fully realized. God cannot be more infinite, loving, or holy tomorrow than today. If God alone is necessary and independent of all external conditions, fully realized in all of his perfections, then there is literally nothing for God to *become*.” Hy verwerp die standpunt dat die inkarnasie van die Woord verandering in God se wese meegebring het en wys daarop dat die Seun van God ons vlees aangeneem het sonder dat dit tot enige verandering in die wese van God gelei het. “Yet the surprising announcement that we meet in the gospel is that the eternal Son became flesh without losing any of his divine transcendence in the process” (Horton, 2011:239).

Horton (2011:242) skenk baie aandag aan die lydensonvatbaarheid van God (*impassibility*) en definieer dit as “immunity to suffering.” Hy waarsku daarteen dat dié eienskap nie met apaties (*apatheia*) verwar mag word nie. Dat God lydensonvatbaar is beteken geensins dat God nou noodwendig as apaties beskou moet word nie. Hy (2011:244-247) beskou die moderne kritiek teen hierdie eienskap as ongegrond en verwerp Moltmann se siening dat God inderdaad deel in die lyding van mense. Hy pleit egter dat, aan die een kant, God nie gesien moet word as die een wat onaangeraak is deur menslike lyding nie en, aan die ander kant, dat God erken moet word as die transendente een wat nooit ‘n passiewe slagoffer is nie, maar altyd die aktiewe regter bly. Hy meen dat “*impassibility* refers to God’s essence rather than to the particular persons who share it” (Horton, 2012:247-249).

Die laaste van die onmededeelbare eienskappe wat Horton (2011:253-258) bespreek, is die *ewigheid* en *alomteenwoordigheid* van God. Twee standpunte oor die ewigheid van God word in die teologie aangetref. Volgens die een siening is God verhewe bo tyd, wat net soos die wêreld, net maar deel van God se skepping is. Volgens dié siening bestaan God buite die tyd en beleef die verlede, die hede en die toekoms asof dit nou plaasvind. Die ander siening beskou God se ewigheid as ‘n bestaan binne die tyd, maar sonder begin of einde. Horton handhaaf die eerste siening waarvolgens God buite die tyd bestaan. Dit beteken nou nie dat God nie die vermoë het om die tyd te betree nie. Die alomteenwoordigheid van God is ‘n uitvloeisel van God se ewige

bestaan. “God’s transcendence of time is the very presupposition of his presence in every creaturely moment” (Horton, 2011:255).

Horton bespreek die mededeelbare eienskappe in vier groepe. Die almagtigheid en alwetendheid van God groepeer hy saam en, anders as wat gewoonlik die geval is, hanteer hy hierdie eienskappe as mededeelbare eienskappe. God is alwetend omdat hy ewig is en die einde van die begin af weet in een gelyktydige handeling, en hierdie alwetendheid is onafskeidbaar van God se wysheid (Horton, 2011:260). God se almag en alwetendheid sluit nie die mens se vryheid uit nie, maar bevestig dit. Die mens se vryheid, wat ektipies is, mag egter nie aan God se vryheid, wat argetipies is, gelykgestel word nie. Hy verwerp beide hiper-Calvinisme asook Arminianisme wat “a rationalistic tendency toward a univocal interpretation of the noun ‘freedom’” verrai (Horton, 2011:260). God se soewereiniteit moet te alle tye eerbiedig word. Hy onderskei tussen God se geopenbaarde wil en sy verborge wil. “On the one hand, Scripture teaches that God has predestined the free acts of human beings; on the other hand, God represents himself as a genuine partner in history. God’s revealed will is often disobeyed, but his sovereign will (i.e. that which he has predestined) is never thwarted” (Horton, 2011:263).

Die volgende groep eienskappe wat Horton opneem is goedheid, liefde en barmhartigheid. “God’s knowledge, wisdom, and power are inseparable from his *goodness*” (Horton, 2011:265). Slegs God kan in absolute vryheid liefhê sonder dat hy die ander nodig het. Om die waarheid te sê, God is liefde omdat sy eienskappe identies met sy wese is (Horton, 2011:265). God se goedheid en barmhartigheid vloei voort uit sy liefde en kan die duidelikste waargeneem word in die kruisdood van Christus. Hy haal Tracey aan wat sê:

(I)f this classic Johannine metaphor “God is love” is not grounded and thereby interpreted by means of the harsh and demanding reality of the message and ministry, the cross and resurrection of this unsubstitutable Jesus who, as the Christ, disclosed God’s face turned to us as Love, then Christians may be tempted to sentimentalize the metaphor by reversing it into “Love is God.” But this great reversal, on inner-Christian terms, is hermeneutically impossible. “God is love”: this identity of God the Christian experiences in and through the history of God’s actions and self-disclosure as the God who is Love in Jesus Christ, the parable and face of God (Horton, 2011:266).

Omdat God se liefde vry en onvoorwaardelik is, is dit vir die mens 'n bron van troos. “Whenever God acts toward creatures, it is out of the complete satisfaction that he already enjoys as the Trinity. The eternally begotten Son lives from the love of the Father, but the Father is such because he has a Son, and in the Spirit the Father and the Son not only have a third person to love but one who loves them in return and brings sinful creatures into the circle of that loving fellowship” (Horton, 2011:267).

Horton volg bogenoemde eienskappe op met 'n bespreking van God se heiligheid en geregtigheid, ook saamgegroepeer as 'n eenheid. God se heiligheid het twee betekenis in die Skrif. Die eerste betekenis is eties en verwys na God se absolute reinheid wat in skille kontras staan tot die onreinheid van die sonder. Tweedens wys dit ook op die ontologiese onderskeid tussen God en mens. God is die gans andere. Hy merk egter ook op: “However, because of God’s mercy, God’s holiness not only highlights his difference from us; it also includes his movement toward us, binding us to him in covenant love. In this way, God makes us holy” (Horton, 2011:268). Oor God se geregtigheid beklemtoon Horton die forensiese asook relasionele karakter daarvan. “It is a ‘right relationship’ that is legally verified by obedience to the covenantal stipulations” (2011:269). God se geregtigheid is egter ook verbind tot sy barmhartigheid en die mens word verlos op grond van die geregtigheid van Christus.

Die laaste van die eienskappe wat Horton behandel, ook as 'n eenheid saamgegroepeer, is God se jaloesie en toorn. God se jaloesie is kwalitatief totaal verskillend van die mens se jaloesie. Waar die mens in jaloesie vir homself 'n reg toe-eien wat hom nie toekom nie, oefen God slegs sy reg as skepper en lewe-gewer uit (Horton, 2011:272). Wat God se toorn aanbetref wys Horton daarop dat dié toorn altyd God se wysheid en geregtigheid openbaar (Horton, 2011:271).

Horton se bydrae tot die gesprek rondom die Godsleer is insiggewend en belangrik. Wat die Drie-Eenheid aanbetref beweeg hy binne die tradisie van die kerk. Sy hoofstuk oor die Triniteit is uiters interessant en relevant, met 'n deeglike Bybelse begroning van die Drie-Eenheid, gevolg deur 'n beskrywing van die ontwikkeling van dié leer in die geskiedenis en 'n grondige teologiese behandeling daarvan. Sy verdediging van die klassieke Godsleer is ook insiggewend. Hy wil nie die filosofiese terme wat in die attributeleer voorkom ter syde stel nie, maar wil verseker dat hulle met Bybelse inhoud gevul word. Sy beswaar teen die verruiling van die Neo-

Platoniese wysbegeerte vir die van byvoorbeeld Hegel moet egter bevraagteken word. Dit is waar dat in enige teologiese besinning daar van filosofiese denke gebruik gemaak moet word, maar die filosofiese paradigmas wat vandag toonaangewend is met die klem op die relasionele eerder as die individualisme sluit net soveel beter aan by die Bybelse klem op gemeenskap.

Alhoewel Horton dikwels na die Triniteit verwys in sy behandeling van die eienskappe van God, is daar tog nie van 'n ten volle trinitariese benadering tot die eienskappe sprake nie. Die eienskappe word nie vanuit die verhouding van die Vader, Seun en Heilige Gees tot die geskape werklikheid afgelees nie. Sy kritiek teen Moltmann wat die Inkarnasie beskou as 'n werklike gebeurtenis binne die Drie-Eenheid gaan ook nie op nie. Inderdaad is hy korrek in sy siening dat die tweede persoon in die Godheid nie ophou om God te wees nie, maar daar vind tog 'n verandering in God plaas – een van die Drie-Eenheid word iets wat hy nie tevore was nie, mens. Beteken dit nie dat daar tog verandering by God moontlik is nie? Wanneer die Skrif praat van die onveranderlikheid van God verwys dit na die trou van God wat sy beloftes gestand doen, nie na God as apatiese en rigiede wese nie, iets wat Horton self bely, maar wat nie in sy hantering van die eienskappe sigbaar is nie.

3. NUWE STEMME: TRINITEIT EN GODSLEER

3.1 Inleiding

Daar sal nou aandag geskenk word aan teoloë wat nuwe weë inslaan in hulle behandeling van die Godsleer en dit benader met 'n bewustheid van die belangrikheid van die Triniteit. Die doel is om vas te stel watter insigte hulle bydra tot die ontwikkeling van die attribuut tradisie. Vir hierdie doel sal die werke van Karl Barth, Colin Gunton en Jürgen Moltmann oorweeg word. Barth kan met reg beskou word as die mees invloedryke teoloog van die twintigste eeu. Dit was hy wat weggebreek het van die tradisionale hantering van die Godsleer en dit op die bestendige fondament van die Skrif geplaas het. Tydens sy leeftyd het sy werk baie reaksie uitgelok (positief sowel as negatief) en sy invloed kan steeds gesien word in die stroom van publikasies waarin sy werk steeds ge-evalueer word. Gunton het ook 'n groot bydrae gelewer tot die herlewing in trinitariese denke gedurende die twintigste eeu, veral in Brittanje. Hy het hom beywer vir 'n Godsleer wat vanuit die Triniteit ontwikkel is en was oortuig van die belangrikheid van die Triniteit vir die ontwikkeling van die attributeleer. Moltmann is 'n invloedryke teoloog wat hom beywer vir vernuwing in die Godsleer en veral vir die belang wat dit vir die politieke teologie inhou. Sy werke word internasionaal erken en waardeer. Alhoewel hy nooit 'n sistematiese werk oor die eienskappe van God gepubliseer het nie, hou sy insigte belowende potensiaal in vir 'n trinitariese Godsleer.

3.2 K Barth (1886-1968)

Barth word beskou as een van die grootste teoloë van die kerk en word gereken met name soos Aquinas, Anselmus, Luther en Calvyn (Lindsay, 2004:327). Na sy teologiese studies aan verskeie universiteite, waar hy studeer het onder liberale teoloë soos Martin Rade, Adolf von Harnack en Wilhelm Herrmann, was Barth, in sy eie woorde, 'n toegewyde dissipel van die *moderne* skool (Kennedy, 2010:71-72). As leraar van 'n gemeente in Safenwil, waar hy met die haglike omstandighede van fabriekswerkers gekonfronteer is, het Barth egter gou besef dat sy liberale teologie nie opgewasse was om die probleme van sy gemeentede aan te spreek nie. Toe sy leermeesters in 1915 ook nog 'n manifesten gunste van Keiser Wilhelm II se oorlogsbeleid

onderteken, was dit vir Barth duidelik dat die liberalisme wat hy aangehang het eties bankrot was (Lindsay, 2004:330-331). Barth het besef dat hy ‘n totaal ander teologiese fondament sou moes vind, en hy het dit gevind – die Bybel. In die Skrif het Barth *die wêreld van God* ontdek (Webster, 2004:85).

Om ‘n teologie te ontwikkel wat gefundeerd is in die Skrif, verbind Barth hom tot ‘n wyse van lees van die Bybel wat fokus op die inhoud van die teks en sy funksie as medium van openbaring (Webster, 2004:88). Hier ontdek Barth God nou as die transendente (gans andere) een wat homself aan die mens openbaar in Jesus Christus. In 1919 verskyn sy beroemde *Römerbrief*, ‘n kommentaar op die Brief aan die Romeine, waarvan gesê word dat dit soos ‘n bom op die speelplek van die teoloë geval het (Olson, 2013:302). In hierdie kommentaar, waarvan ‘n hersiene uitgawe drie jaar later sou verskyn, het Barth ‘n striemende aanval op die liberale protestantse teologie geloots.

In 1921 word Barth ‘n ereprofessorskap aangebied by die universiteit van Göttingen en in 1925 word hy professor in dogmatiek en Nuwe Testamentiese eksegeese aan die universiteit van Münster, waar hy vir die volgende vyf jaar sou werk voordat hy na Bonn sou verhuis. Daarna is hy na die universiteit van Basel, waar hy sou werk tot by sy aftrede (Hardy, 2005:23-24). Barth word beskou as dié persoon wat, deur sy totale transformasie en vernuwing van die teologie, die Christelike teologie weer tot ‘n kragtige getuie in die twintigste eeu gelei het (Hardy, 2005:21). Hy het hom dwarsdeur sy loopbaan daartoe verbind om ‘n beeld van die Christendom te artikuleer wat getrou sou wees aan die Bybelse evangelie en die Gereformeerde tradisie (Webster, 2004:84). “Karl Barth’s lifelong search was to establish a strong position for orthodox Christian faith in a world in which it had been marginalized, and which had been seriously corrupted as a result” (Hardy, 2005:36-37).

Die korpus van Barth se werke is oorweldigend¹⁵ en dit is bykans onmoontlik vir een persoon om dit in sy totaliteit te bestudeer. Vir die doel van hierdie studie sal slegs op sy bespreking van die Goddelike eienskappe (Barth verkies om van Goddelike volkomehede te praat) in sy *Church Dogmatics* gefokus word.

¹⁵ Vir ‘n volledige bibliografie van Barth se werke sien Wildi, M 1989-94. *Bibliographie Karl Barth*, 3 vols. Zurich: Theologischer Verlag Zurich.

3.2.1 Die belangrikheid van die Triniteit

Barth se totale teologie is Christosentries gefundeerd. In elke afdeling gaan dit hoofsaaklik om Jesus Christus, sy lewe, sterwe, opstanding, verheerliking en eenheid met God die Vader. Vir Barth is Jesus Christus die enkele, unieke selfopenbaring van God – die Woord van God. Jesus is dus identies met God. God is in homself presies net soos hy homself in Jesus Christus openbaar. Wat God in Christus openbaar is sy eie wese (Price, 2011:5). Hierdie openbaring van die Woord van God wys heen na die trinitariese karakter van God (Olson, 2013:312-313). In teenstelling met Schleiermacher, wat die Triniteit eers aan die einde van sy dogmatiek behandel, staan die Triniteit by Barth voorop. Hy is bewus daarvan dat hy hierin afwyk van wat die gebruik binne die tradisie is: “In putting the doctrine of the Trinity at the head of all dogmatics we are adopting a very isolated position from the standpoint of dogmatic history” (Barth, 1975:300). Tog is daar andere (Peter Lombardus en Bonaventura gedurende die middeleeue) wat ook hierdie weg ingeslaan het. Die gebruik om die vraag “Wat” God is te behandel voordat die vraag “Wie” God is bespreek word, is vir hom onaanvaarbaar. Die gevaar vir Barth is dat ons sodoende tot gevolgtrekkings kan kom aangaande God wat die trinitariese karakter van God kan ignoreer of as van mindere belang ag. Daarom is dit vir hom belangrik dat die dogmatiek vanuit die Godsopenbaring beoefen moet word en daardie openbaring is die openbaring van die Drieënige God: Vader, Seun en Heilige Gees. Christelike teologie word in al haar onderafdelings bepaal deur die selfopenbaring van die Drieënige God (Webster, 2004:89).

The doctrine of the Trinity is what basically distinguishes the Christian doctrine of God as Christian, and therefore what already distinguishes the Christian concept of revelation as Christian, in contrast to all other possible doctrines of God or concepts of revelation (Barth, 1975:301).

Barth (1975:302) haal in hierdie verband vir Bavinck aan waar hy sê dat die Triniteit die hartklop van die ganse Godsopenbaring is. Met die belydenis van die Drieënige God staan of val die ganse Christendom. Vir Barth is dit belangrik dat ‘n dogmatiek vir die kerk vanuit die Triniteitsleer afgelei moet word (Barth, 1957:261). Hy verwys ook na sommige teoloë wat hulle dogmatiek gestruktureer het volgens die trinitariese indeling van Vader, Seun en Heilige Gees en daarmee die belangrikheid van die Triniteit vir die dogmatiek erken het, en verwys nogal na

Schleiermacher “who could put the doctrine of the Trinity outside the series of other dogmatic *Loci* and use it as a solemn conclusion to his whole dogmatics” (Barth, 1975:303).

Omdat Barth die Triniteit as belangrik ag vir die dogmatiek, kan mens verwag dat dit sy hantering van die Godsleer, dus ook die eienskapsleer, sou beïnvloed. Om korrek van God se wese en eienskappe te praat is dit noodsaaklik dat ons verwysing is na God die Vader, Seun en Heilige Gees. In sy behandeling van die eienskappe van God stel hy dit duidelik dat die eienskappe vanuit die Triniteit benader moet word:

To speak of God’s attributes as we must and may do, since we are speaking of Him on the ground of His revelation, means therefore to speak again and this time properly, in concrete definition, of His being. It is impossible to have knowledge of God Himself without having knowledge of a divine perfection, and it is impossible to have knowledge of a divine perfection without having knowledge of God Himself – knowledge of the triune God who loves in freedom. For as the triune God, both in regard to His revelation and to His being in itself, He exists in these perfections, and these perfections again exist in Him and only in Him as the One who, both in His revelation and in eternity, is the same. To grasp and understand this connexion is the special task of the doctrine of God’s attributes (Barth, 1957: 323).

3.2.2 Die Goddelike volkomenhede

Barth se bespreking van die Godsleer in *Church Dogmatics II/1*, wat in 1940 verskyn het, is die kulminering van sy besinning oor die eienskappe van God wat oor ‘n lang tydperk strek. Sy eerste lesings oor die eienskappe van God is reeds in November en Desember 1924 in Göttingen gelewer. Die tweede stel lesings is in Münster gelewer gedurende die somersemester van 1927. Wanneer Barth dus nou, vir die derde maal, sy aandag tot die eienskappe van God wend, is hy nie op, vir hom, onbekende terrein nie (Price, 2011:3).

Voordat Barth die wese en eienskappe van God bespreek, is daar eers ‘n bespreking van *die kennis van God*. Hy verwerp enige vorm van natuurlike teologie en stel dit onomwonde dat ware kennis van God slegs moontlik is omdat God homself geopenbaar het. Die uitval met Brunner oor die bron van teologiese besinning was waarskynlik nog vars in sy geheue en hy wil seker maak dat daar geen twyfel sal bestaan oor sy eie standpunt dat God se selfopenbaring die enigste bron vir menslike kennis aangaande God is nie: “In so doing, we can gather together all that has

to be said about the fulfilment of the knowledge of God in the final statement that *God is known through God and through God alone*” (Barth, 1957:44 – my beklemtoning). Barth verwerp dus enige kennis van God wat gevestig is op ‘n generiese konsep van wat dit beteken om Goddelik te wees. Om God te kan beskryf is nie ‘n inherente vermoë van die menslike intellek nie, maar ‘n gawe wat slegs deur Godself aan die mens verleen kan word (Price, 2011:10).

Vir Barth is die eerste woord wat oor God gespreek moet word dat *God is*. God is wie hy is in sy werke! God is in homself niemand anders as wie God is in sy werke nie – in sy werke openbaar God hom as die een wie hy in homself is (Barth, 1957:260). “(W)e cannot discern the being of God in any other way than by looking where God Himself gives us Himself to see, and therefore by looking at His works, at this relation and attitude – in the confidence that in these works we do not have to do with any others, but with His works and therefore with God Himself, with His being as God” (Barth, 1957:261). God se wese is identies met God se werke (Holmes, 2007:44).

Dat God homself in sy openbaring aan gelowiges gee beteken egter nie dat God nie meer is as sy openbaring nie. God is nie beperk tot sy openbaring nie en hy is ook nie afhanklik van die skepping of enige iets buite homself om te wees wie hy is nie. God is alles wat hy in sy openbaring is en veel meer, nogtans is dit God Self wat ons in sy openbaring ontmoet.

God is what He is absolutely by Himself, and not by anything else that would confer divinity upon Him. Therefore the act that becomes visible to us in God’s revelation, in which He is who He is, and from which we must conclude what and how He is, can only make manifest in fact that He is who He is (Barth, 1957:273).

Barth (1957:257) begin sy bespreking van God as *die een wat in vryheid liefhet*, en gaan verder voort om God te beskryf as *liefde*. God is die een wat in vryheid liefhet. In plaas daarvan om met ‘n abstrakte metafisiese beskrywing van wese te begin, is sy vertrekpunt die liefdevolle handeling van God en ontwikkel hy ‘n ontologie wat gepas is daarvoor (Holmes, 2007:46). God se liefdevolle handeling teenoor die geskape werklikheid beklemtoon die gemeenskap wat God in homself het en is. Dalferth (aangehaal by Holmes, 2007:46-47) stel dit mooi:

Christian thinking and speaking refer in the case of “God” to the One who intends himself, through and through, for love and, therefore, works always and everywhere as

the One who has disclosed himself in Jesus Christ and repeatedly reveals himself through the Holy Spirit as inexhaustible creative love.

Omdat God as Vader, Seun en Heilige Gees ‘n gemeenskap van liefde is, en daarom *self liefde is*, het God nie iemand buite homself nodig om lief te hê nie. God *in se*, as Vader, Seun en Heilige Gees, is Liefde. God se liefde word nie bepaal deur enigiets buite homself nie. God het nie ‘n objek buite homself nodig om Liefde, en dus die persoon wat hy is, te wees nie (Holmes, 2007:47).

Hy volg die bespreking van God as Liefde op met ‘n bespreking van die vryheid van God. Die liefde van God moet egter voorop staan voordat die vryheid van God aan die orde kom, omdat “the divine love dialectically precedes and thereby qualifies what can be said of God’s freedom” (Holmes, 2007:49). Die vryheid van God gee uitdrukking aan die Goddelike selfbepaling om die mensdom lief te hê op ‘n wyse wat nie afbreek doen aan God se bestaan in homself nie. God se vryheid is die vryheid van die Drieënige God. Barth stel dit duidelik dat “the freedom of God, as His freedom in Himself, His primary absoluteness, has its truth and reality in the inner Trinitarian life of the Father with the Son by the Holy Spirit” (1957:317).

Wanneer Barth hom wend tot die *eienskappe* van God wyk hy af van wat in die tradisie dikwels die benadering was. Hy verwerp die indelings van die eienskappe soos wat dit in die tradisie voorkom, byvoorbeeld mededeelbare en onmededeelbare, absolute en relatiewe eienskappe. “For which of the attributes of God, in which as Creator, Reconciler and Redeemer He allows His creatures to share, is not, as His own, utterly incommunicable from the creaturely point of view ...?” (Barth, 1957:345). Hy beskuldig die tradisie prontuit van nominalisme. Dit beteken egter nie dat hy die tradisie totaal verwerp nie. Hy is bereid om die insigte van die Protestantse skolastiek wat vanuit die Christologie gefundeerd is toe te pas in sy behandeling van die eienskapsleer, maar wys dié wat nie so gefundeerd is nie met beslistheid af. So dring hy byvoorbeeld aan op ‘n *meervoudige eenvoud*, ‘n *lewende onveranderlikheid* en ‘n *beperkte almag* in sy behandeling van die eienskappe (Price, 2011:5).

Die term eienskappe is vir Barth problematies en hy verkies om dit nie te gebruik nie, maar om eerder van die *volkomenhede* (perfections) van God te praat. Om God te ken is om sy volkomenhede te ken, want geen kennis van God is moontlik sonder kennis van sy

volkomenhede nie (Barth, 1957:322). Hy beklemtoon dat God nie sy volkomenhede besit, sodat hy sonder hulle steeds God kan wees nie, maar dat hy self sy volkomenhede *is*. Die volkomenhede bestaan in God en hy bestaan in hulle (Holmes, 2007:53-54).

Hy (1957:322) stel dit ook duidelik dat die volkomenhede van God identies met mekaar en met Godself is: God lewe sy volkome lewe in die oorvloed van sy vele en verskillende volkomenhede, waarvan elkeen volkome in sigself en gesamentlik met al die ander is. Of dit nou in die vorm van liefde is wat God vry is, of in die vorm van vryheid dat hy liefhet, dit is steeds Godself, die een wese wat in verskeidenheid bestaan. God se eienskappe is dus Godself, daarom beskou Barth (1957:324) die taak van die eienskapsleer as om hierdie konneksie tussen God se volkomenhede te begryp en te verkondig.

Barth groepeer die volkomenhede in dialektiese pare, wat hy nog verder verdeel in dialektiese reekse. Eerstens kom die volkomenhede van die Goddelike liefde – genade en heiligheid, barmhartigheid en regverdigheid, lankmoedigheid en wysheid – aan die beurt, daarna die volkomenhede van die Goddelike vryheid – eenheid en alomteenwoordigheid, trou en almag, ewigheid en heerlikheid (Price, 2011:5). God se wese, as die een wat in vryheid liefhet, bepaal die orde waarin die volkomenhede behandel word, eers die eienskappe van die Goddelike liefde, daarna dié van die Goddelike vryheid. Só word die persoonlike eienskappe van God eerste behandel en dien hulle as grondslag vir die bespreking van die metafisiese eienskappe wat volg. Gunton, (2002a:100) merk op:

What this enables Barth to do is, on the one hand, to give priority to what can be called the personal and biblical attributes, those, that is, primarily revealed in the economy of divine action as narrated in scripture – mercy, patience, and so on; but, on the other, to engage in their light, with the traditional treatment of the attributes by giving due account of the more metaphysical and philosophical terms, like eternity and omnipresence.

Hierdie indeling van Barth moet egter geensins vertolk word as ‘n aanduiding dat hy die eienskappe van die Goddelike vryheid as minderwaardig of minder belangrik as dié van die Goddelike liefde beskou nie. Hy benadruk dat God se vryheid net so sentraal is tot sy wese as sy liefde. God is die een wat in *vryheid* liefhet: “And in this way, and in the fact that He lives and

loves in freedom, He is God, and distinguishes Himself from everything else that lives and loves” (Barth, 1957:301).

Wanneer hy die volkomehede van die liefde bespreek, paar hy hulle met volkomehede, steeds van die liefde, maar wat heenwys na die vryheid van God. So word genade saam met heiligheid, barmhartigheid saam met regverdigheid en lankmoedigheid saam met wysheid bespreek. Dit beteken nie dat hy sodoende eienskappe van die liefde paar met eienskappe van die vryheid nie, want al die genoemde eienskappe word deur Barth beskou as eienskappe van die liefde.

In God wisdom is related to patience as is holiness to grace, and righteousness to mercy. All these ideas express and translate the love of God. But the second set of ideas – holiness, righteousness and wisdom – express with greater distinctness than the first (grace, mercy and patience) the fact that it is His free and therefore distinctively divine love (Barth, 1957:422).

Barth doen dieselfde met die volkomehede van die vryheid, wat hy paar met volkomehede wat heenwys na die liefde van God, sodat hy eenheid met alomteenwoordigheid, trou met almag en ewigheid met heerlikheid paar. “This time they will both be directed to God’s freedom, but the second in such a way that it reminds us of the cohesion and unity of God’s freedom with His love” (Barth, 1957:441).

Die volkomehede wat vir die doel van die huidige studie bespreek sal word is God se *trou* en sy *almag*. Hierdie twee eienskappe, wat Barth saamgroepeer onder die *volkomehede van God se vryheid*, word gekies omdat Barth by die behandeling hiervan afwyk van die wyse waarop hierdie eienskappe gewoonlik in die tradisie hanteer is. Barth gee nie ‘n spesifieke rede waarom hy trou met almag saamgroepeer nie en maak die tersluitse opmerking dat dit “is only a means to an end” (Barth, 1957:442). By die behandeling van God se trou bevestig hy die kern van die tradisionele leer, maar wys daardie gevolgtrekkings wat hy meen die tradisie foutiewelik afgelei het vanuit die wysbegeerte met beslistheid af. Hy (1957:491) bevestig dus die absolute onveranderlikheid van God. Daar kan in God geen moontlikheid van ‘n afwyking, vermindering of verhoging, veroudering of vernuwing, of enige verandering bestaan nie: “The one, omnipresent God remains the One He is. This is His constancy.” Barth (1957:491) herinner sy leser egter gou dat die God wie se trou hy beskryf die *lewende* God is. Die trou van God bots

geensins met die lewe van God nie. Die een alomteenwoordige God is die lewende God. Dit is hier dat Barth se benadering van die Protestantse ortodoksie skei.

His life is not only the origin of all created change, but is in itself the fullness of difference, movement, will, decision, action, degeneration and rejuvenation. But He lives it in eternal self-repetition and self-affirmation. As His inner life and His life in all that is, it will never sever itself from Him, turn against Him, or possess a form or operation alien to Him (Barth, 1957:491-492).

Die veranderinge en beweging van God se wese en handeling veroorsaak nie dat God anders is as wat hy in ewigheid is nie, want sulke veranderinge en beweging is die van die ewige selfherhaling en selfbevestiging van die goddelike lewe. God se selfherhaling verwys na die eenheid van die Drieënige God:

The name of Father, Son and Spirit means that God is the one God in threefold repetition, and this in such a way that the repetition itself is grounded in His Godhead, so that it implies no alteration in His Godhead, and yet in such a way also that He is the one God only in this repetition, so that His one Godhead stands or falls with the fact that He is God in this repetition, but for that very reason He is the one God in each repetition (Barth, 1975:350).

Met “threefold repetition” bedoel Barth dat die Vader een herhaling of bestaanswyse vorm, die Seun ‘n tweede en die Heilige Gees ‘n derde. God se trou as ‘n volkomenheid van die Goddelike wese kan dus nie geskei word van die ewige trinitariese verhoudings wat daar tussen die Vader, Seun en Heilige Gees bestaan nie. Die verandering en beweging in God is dus die van die lewende gemeenskap tussen Vader, Seun en Gees en veroorsaak nie dat God anders is as wat hy in homself is as die Drieënige God nie. Hierin kom die belangrikheid wat die leer van die Drie-Eenheid vir Barth het by die vertolking van die eienskappe van God na vore. Die trinitariese verhoudings wat deel is van God se wese is die begronding asook die beperking van wat Barth bereid is om oor die eienskappe te sê (Price, 2011:130-131).

Dit is ‘n gebrek aan ‘n hantering van die eienskappe in die lig van die Triniteit wat veroorsaak het dat die Protestantse ortodoksie in terme oor God se onveranderlikheid gesprek het wat totaal vreemd aan die Bybelse getuienis is, asof “we are transported to quite a different world” (Barth, 1975:492). Die verandering in God se handeling en verhoudings *ad extra* is ‘n openbaring van

sy ewige en ontologiese onveranderlike lewendigheid (Barth, 1975:493). “By ‘change’ in God, however, Barth has made it sufficiently clear that he means the vitality, the ontologically prior and immutable vitality, of the triune relations” (Price, 2011:133). Daarom is dit vir Barth gevaarlik om van *immutabile* en *immobile* in sigself te praat terwyl ons eerder van die “‘immutable’ God in His self-revelation” moet praat: “For we must not make any mistake: the pure *immobile* is – death. If, then, the pure *immobile* is God, death is God. . . And if death is God, then God is dead” (Barth, 1975:493-494).

Die onveranderlikheid van God is dus vir Barth dié van die lewende God en “includes rather than excludes life” (Barth, 1975:495). Wanneer die Skrif verklaar dat dit God berou het, of dat hy sy voorneme verander het, beteken dit dus dat God deel het aan die veranderinge wat plaasvind in die skepping en dat daar iets soortgelyks plaasvind in sy wese.

He is not prevented from advancing and retreating, rejoicing and mourning, laughing and complaining, being well pleased and causing His wrath to kindle, hiding or revealing Himself. And in all these things He can be always Himself, and therefore He can be them seriously, yet still according to the order of His essence, and therefore in a definite sequence and gradation (Barth, 1975:498-499).

God se handeling in die ekonomie vind weerklank in die Goddelike lewe. God se dinamiese betrokkenheid in die geskape werklikheid is ‘n openbaring van God se ewige lewendigheid (Price, 2011:135). God het ‘n wesenlike geskiedenis in en met die skepping: “In this history God does not become nor is He other than He is in Himself and from eternity and in eternity” (Barth, 1957:502). Barth vestig God se trou volkome in die Triniteit: “If this were not so, if there did not exist perfect, original and ultimate peace between the Father and the Son by the Holy Spirit, God would not be God” (Barth, 1957:503). Oor gebed gee Barth die versekering dat God se trou juis beteken dat God gebed hoor en verhoor. Op die basis van God se vryheid kan ons aanvaar dat God beïnvloed word deur ons gebede (Barth, 1957:510-511).

God se onveranderlike lewenskrag word duidelik in die inkarnasie gemanifesteer. God verander nie wanneer hy een word met die skepsel in Jesus Christus nie, sy trou word ook in sy menswording gehandhaaf. Die inkarnasie bevestig die Drie-Eenheid van God. Die onderskeid tussen Vader en Seun, asook hulle gemeenskap in die Heilige Gees, word geopenbaar sonder dat die Goddelike eenheid herroep word (Barth, 1957:515).

Price (2011:142) som Barth se hantering van die Goddelike trou só op:

What Barth has achieved in this section is a remarkable combination of a traditional affirmation of the changelessness of God and, at the same time, a radical relocation of that changelessness to the triune relations.

Saam met God se trou groepeer Barth die *almag* (omnipotence) van God as ‘n eienskap van God se vryheid, maar wat ook heenwys na die liefde waarin God vry is. As die een wat trou is, is God almagtig en as die almagtige is God trou. Barth behandel die almag van God in terme van God se kennis en wil, ‘n konneksie wat hy reeds vroeg in sy loopbaan gemaak het (Price, 2011:143). God se almag is daardie volkomenheid van God waardeur God in staat is om te doen wat hy wil. Omdat God almagtig is, is hy die een unieke God wat alomteenwoordig is. Sy volkomehede van genade en heiligheid, barmhartigheid en regverdigheid, lankmoedigheid en wysheid is dus verheve bo enige sogenaamde eienskappe wat aan die skepsel toegesê word. Dit is die almagtige genade, almagtige heiligheid, ens, “For they are all in themselves the omnipotence of God” (Barth, 1957:523).

God se almag is nie oneindig nie, maar beperk tot dit wat God wil. God self bepaal die beperkings en gee gestalte aan sy almag (Barth, 1957:522-523). Hy beklemtoon dat ons nie hier met enige soort mag te doen het nie, maar met die mag van Godself en daarom met sy almag wat die enigste ware mag is. Barth dring daarop aan dat God se almag gesien moet word as die almag van die Drieënige God van die verbond soos in die Skrif geopenbaar:

In a word, whatever it may mean that God is almighty, and can therefore do all things, and possesses all possibilities, it is at least certain that we depart from Scripture in any statement which either openly or secretly has any other subject than God the Father, the Maker and Lord of the covenant with Abraham, the Father of Jesus Christ, and with Him His Son and His Holy Spirit, or in which we fail to understand the predicates “mighty” and “almighty” as wholly filled out and defined by this subject (Barth, 1957:526).

Die almag van God moet ook nie gesien word as slegs ‘n fisiese moontlikheid (*potentia*) nie. Dit is altyd ook ‘n morele en wettige moontlikheid (*potestas*). Dit is die mag van die heiligheid, regverdigheid en wysheid van God. “What God is able to do *de facto*, He is also able to do *de jure*, and He can do nothing *de facto* that He cannot also do *de jure*” (Barth, 1957:526). Verder

beklemtoon Barth dat God se almag geopenbaar word in sy werke *ad extra*, sonder dat sy werke sy almag uitput. Terwyl God sy almag betoon in die skepping, versoening en verlossing het hy steeds nog almag in homself: “He has not lost His omnipotence in this work. It has not changed into His omnicausality in this work, like a piece of capital invested in this undertaking, and therefore no longer at the free disposal of its owner” (Barth, 1957:527). Hy kritiseer sekere Protestantse ortodokse teoloë wat beweer dat God se almag nie verwys na God se mag in homself nie, maar slegs na sy vermoë om in die skepping op te tree. Hy verwerp ook Schleiermacher se siening dat God se vermoë om te handel deur die skepping uitgeput is (Barth, 1957:528-531, vgl. Price, 2011:146). Sy antwoord op dié sienings is:

God is the omnipotent God as He is the trinitarian God; in His life to be this God; in His power to be the Father, Son and Holy Spirit; in the power by which He is the One by and in the Other, all being equal in origin, necessity and glory; in the power in which He is in Himself the one whose life consists in the begetting and being begotten, the causing to proceed and the proceeding, in which God has and is in Himself the reality and therefore the possibility of the divine life (Barth, 1957:529).

Hier word Barth se beskrywing van ‘n Goddelike volkomenheid weereens duidelik deur die Triniteit bepaal. Hy verduidelik vervolgens dat God se almag in ‘n positiewe sin daarin bestaan dat dit sy spesifieke mag is om homself te wees en daarom trou te wees. God het die mag om in homself te lewe as Vader, Seun en Heilige Gees – dit is sy almag wat alles bepaal wat hy die mag het om te doen. Sy almag is die mag om homself te wees en daarom trou aan homself te wees (Barth, 1957:532-533).

Hy maak ook die belangrike opmerking dat God se almag soewerein is omdat dit kwalitatief geheel en al verskillend is van alle geskape mag. Sy almag is egter nie tirannies nie omdat dit die almag is van die Drieënige God wat in vryheid liefhet. Die almag van hierdie Drieënige God sluit nie die bestaan van ander magte uit nie, maar hy laat hulle toe om naas hom te bestaan, want dit is “the power of the eternal love in which before all worlds God is not only full of power in Himself but as Father and Son always has power in another” (Barth, 1957:538).

God se kennis en sy wil, wat Barth ook beskou as volkomenskede van God in hulle eie reg, is almagtig. Vir hom is God se kennis sy wil en God se wil sy kennis. Alles word bepaal deur God se kennis en sy wil. God se kennis is almagtig en daarom alwetend. Net so is God se wil

almagtig en daarom welwillend (omnivolence). God se kennis is voorkennis en sy wil is absoluut vry. Nogtans gebruik God nie sy almag onbewustelik nie, maar bewustelik, vry en doelgerig. Omdat God Gees is vernietig God se almag geensins die vryheid van die mens nie, maar laat hy vir die mens ruimte toe om sy vryheid te gebruik (Barth, 1957:549-598).

Barth se leer aangaande die almag van God word sterk bepaal deur sy standpunt dat dit God se eie trinitariese mag is en daarom persoonlik is. Dit is die almag van God se kennis en wil en daarom is dit die mag van sy liefde. God se kennis en wil is die uitdrukking van God se vrye heerskappy oor sy almag (Price, 2011:158).

3.3 C Gunton (1941-2003)

Gunton word beskou as 'n belangrike vennoot in die vernuwing van sistematiese teologie in Brittanje. Sy grootste bydrae tot die teologie is die wyse waarop hy die belangrikheid van 'n trinitariese godsbeskouing vir die verstaan van die verhouding van God tot die skepping, wat 'n belangrike element in sy teologie is, beklemtoon het.

3.3.1 Kritiek teen die tradisie

Reeds in sy doktorsale proefskrif aanvaar Gunton die kritiek teen die klassieke Godsleer soos deur beide Barth en Hartshorne verwoord, elk vanuit 'n verskillende oogpunt. In sy studie wys hy egter Hartshorne se voorstelle af en skaar hom by Barth. Hy beskou die klassieke Godsleer as 'n vermenging van Griekse rasonale argumente met die Bybelse openbaring, met jammerlike gevolge vir die teologie. So is God beskryf in terme wat dui op 'n teenstand teen die natuurlike. Hiervolgens is God hoofsaaklik 'n tydlose, onveranderlike nie-materiële wese (Holmes, 2010:32). Uit hierdie dilemma sien Gunton slegs een van twee weë: 'n Rasonale Godsleer, hoofsaaklik geformuleer vanuit die wysbegeerte; of, 'n Godsleer wat geheel en al vanuit die Goddelike openbaring geformuleer sou word. Vir Gunton, soos vir Barth voor hom, is die eerste weg onaanvaarbaar en moet die Godsleer slegs vanuit die openbaring, soos in die Ou en Nuwe Testamente opgeteken, geformuleer word (Holmes, 2010:32-33).

Terwyl daar nie veel verwysing na die Drie-Eenheid in Gunton se vroeëre werke is nie, kan 'n bewustheid van die belangrikheid van die Triniteit vir die Christelike geloofsleer nogtans in sy

werk opgemerk word. Aanvanklik sluit hy hom nou by Barth aan: God is 'n enkelvoudige persoon en dit is misleidend om na die drie *hypostases* as 'persone' te verwys. Verder word God se lewe as dinamies, en nie as staties nie, beskou. Die doel van die Triniteitsleer is 'hermeneuties', dit help ons om sin te maak van ons beleving van die werklikheid (Holmes, 2010:37). Later in sy loopbaan sou Gunton egter tot ander insigte kom en 'persoon' sien as beskrywend van elkeen van die drie *hypostases*. Die monistiese godsbeeld van die Westerse teologie het 'n individualistiese konsep van wat dit beteken om mens te wees tot gevolg gehad. Hierteenoor aanvaar Gunton die siening dat daar slegs van persone sprake kan wees binne verhoudings met 'n ander. Holmes (2010:39) merk tersluiks op dat Gunton hier standpunte inneem wat hy self enkele jare tevore gekritiseer het as grensend aan tritiïsme. Gunton verwyrt Augustinus dat sy gebrek aan 'n behoorlike konsep van die goddelike persone gelei het tot die moderne individualisme en die gevolglike mislukking van Westerse teologie waardeur die Latynse teoloë nie die noodsaaklikheid van 'n trinitariese godsbeskouing kon insien nie (Holmes, 2010:40).

'n Trinitariese verstaan van die wese en handeling van God is vir Gunton bepalend vir 'n Christelike begrip van die verhouding van God tot die skepping, soos reeds genoem, 'n belangrike aspek van sy teologie. Hy beskuldig Augustinus van monisme en verkies om eerder die trinitariese beskouing van die Kappadosiërs as uitgangspunt te neem, omdat hy meen dat hulle benadering meer relasioneel is (Webster, 2005:258-260).

God the Father achieves his creating and redeeming work through his two hands, the Son and the Holy Spirit. Now this is an apparently crude image, but actually is extremely subtle. Our hands are ourselves in action; so that when we paint a picture or extend the hand of friendship to another, it is we who are doing it. According to this image, the Son and the Spirit are God in action, his personal way of being and acting in his world . . . (Gunton, 2003:10).

Hy beklemtoon dat al God se handeling wat hul ontstaan in die Vader het, uitgevoer word deur die Seun en hul voltooiing bereik deur die Heilige Gees. God se handeling word dus deur *bemiddeling* van die Seun en die Gees, God se twee hande, uitgevoer (Gunton, 2002a:77). Holmes (2010:40) onderskei twee basiese uitgangspunte in Gunton se trinitariese teologie: 'n Groot klem op die 'twee hande' van God (Irenaeus); en 'n al hoe groterwordende belangstelling

in die konsep van ‘persoon’. Gunton is van mening dat die Westerse monistiese godsbeskouing bygedra het tot die verlies van relasionaliteit in die moderne denke en kultuur. “He constructs a trinitarian metaphysic of culture, drawing from the doctrine some transcendental structures of created being which echo the reality of God. In particular, he generates a theology of creaturely particularity in which the one and the many are held together in a perichoretic unity grounded in the triune communion of the being of God.” (Webster, 2005:261-262).

3.3.2 Pleidooi vir ‘n trinitariese visie

In ‘n werk van Gunton wat kort voor sy dood verskyn het, *Act and Being*, bepleit hy ‘n vernuwing van denke oor die eienskappe van God. Hy pleit vir ‘n beskrywing van die eienskappe vanuit ‘n trinitariese aanslag. Om oor die eienskappe van God te praat sonder om dit vanuit die Triniteit te doen, is vir Gunton onaanvaarbaar: “To speak of the Trinity is already to say something of God’s characteristics, while to speak of the attributes apart from the Trinity – as is often done – is a mistake” (Gunton, 2002a:1). Hy beskuldig die tradisie daarvan dat die grootste gedeelte van die oorgelewerde leer van die eienskappe meer ooreenkomste vertoon met *a-priori* filosofiese idees van wat God nie behoort te wees nie, as wat dit geformuleer is vanuit Bybelse en trinitariese oortuigings (Gunton, 2002a:vii). Hy beskou meeste van die attribuut tradisie as ‘n vermenging van Griekse wysbegeerte met Bybelse getuienis. Hy kritiseer veral die siening dat die wysbegeerte vir heidene die rol vervul het wat die Ou Testament vir die Jode beteken het. Die resultaat van so ‘n vermenging was die formulering van ‘n sub-Christelike Godsleer (Gunton, 2002a:2-6). Dit is in die handeling van God in die ekonomie, waar die Vader deur die Seun en die Gees werk, dat ons God leer ken. Die gemak waarmee teoloë God in abstrakte terme definieer, asof om te sê ons weet wat God se eienskappe is, is vir Gunton onaanvaarbaar (Gunton, 2002a:6). Hy stem verder ook saam met Barth dat daar eerder van God se volkomehede (perfections) gepraat moet word as van sy eienskappe. Dit handel immers oor Wie God is soos hy homself in die Bybel openbaar, “not our attributions but the ways in which God is perfect” (Gunton, 2002a:9).

Gunton (2002a:15) wys daarop dat die sogenaamde drie weë om die eienskappe van God te bespreek (*via eminentiae*, *via negationis* en *via causalitatis*) lei tot ‘n abstrakte beskrywing van Wie God is. As voorbeeld noem hy Dionisius (die Areopagiet). Die gevolge (hy verwys daarna as die “symptoms of an underlying disease”) van sy werk is eerstens dat die *name* wat bespreek

word abstrak is: goedheid, skoonheid, wese, ens. Alhoewel hierdie konsepte met reg gebruik kan word om na God te verwys, is dit belangrik om te bepaal wat daarmee bedoel word. Word dit in neo-platoniese sin beskou of in die lig van die Skrif. Tweedens word spesifieke Goddelike handeling van die Goddelike persone geïgnoreer. Die derde probleem met hierdie benadering is die klem wat op die eenheid van God geplaas word ten koste van die drie onderskeie persone. Die gevaar van so 'n benadering is duidelik: dit gee aanleiding tot 'n *modalistiese* Triniteitsleer (Gunton, 2002a:14-16). Hy wys daarop dat Dionysius tydlose metafisiese oorsaaklikheid verhef bo tydelike en ekonomies gestruktureerde Bybelse kenmerke van God se handeling in die wêreld (Gunton, 2002a:16). Die resultaat van 'n negatiewe teologie is dat die positiewe totaal verdryf word sodat God nie geken kan word soos wat hy in homself is nie, met die gevolg dat

“... the divine attributes have been conceived largely cosmologically; that is, in terms of timeless relations between the eternal and the temporal, to the exclusion of attributes suggested by divine action in time. The economy and revelation have been placed in a straitjacket by a conception of divine being constructed a priori. Third, this has in turn given rise to a conception of the relation of God and the world which has seen them as opposed to one another rather than as realities which are positively related in their otherness” (Gunton, 2002a:17-18).

Gunton (2002a:19-21) is egter nie van mening dat die wysbegeerte per se onaanvaarbaar is nie. Hy is terdeë bewus van die belangrikheid van die wysbegeerte vir die teologie. Dit is egter die verhouding tussen die twee dissiplines wat belangrik is. Waar die klassieke wysbegeerte die onpersoonlike en metafisiese eienskappe beklemtoon, word in die Skrif die persoonlike eienskappe voorop gestel. Hy het lof vir Barth, wat 'n balans tussen die twee bronne handhaaf, sodat die meer persoonlike eienskappe as raamwerk dien vir die bespreking van die meer abstrakte en metafisiese eienskappe. 'n Verdere verskil tussen die Griekse wysbegeerte en die Hebreuse Skrifte is dat eersgenoemde die klem op die wese van God laat val, terwyl laasgenoemde God se handeling beklemtoon. Terwyl albei hierdie konsepte noodsaaklik is vir 'n begrip van die eienskappe van God, is die gevaar van 'n oorbeklemtoning van die filosofiese dat hierdie konsepte nie langer komplimentêrend is nie, maar 'n metafisiese abstrakte beeld van God tot gevolg het, sodat “a breach appears to have opened up between what God is in his relations to us and what he is claimed to be in his inner and eternal being” (Gunton, 2002a:21). Die gevolg is dat daar 'n verskil is tussen die openbaringstriniteit – waar God in sy

betrokkenheid met die wêreld ly – en die wesenstriniteit – waarin God in sy innerlike wese nie kan ly nie (Gunton, 2002a:21-23).

Die oorheersing van die negatiewe (*via negativa*) in die bespreking van die Goddelike eienskappe is ook vir Gunton problematies. Die uitgangspunt is dat die mens die wese van God nie kan ken nie. “However, what might appear to be a proper human modesty before the divine can turn into the supreme blasphemy of denying revelation” (Gunton, 2002a:36). Al kan ons God nie sien nie, word hy in die Skrif aan ons geopenbaar. Ons ontvang dus kennis van God deur sy openbaarmaking van homself, ‘n soort kennis, nie deur aanskoue nie, maar deur persoonlike verhouding (Gunton, 2002a:38). In die lig van God se openbaring in die Skrif as die Drieënige God, beskou Gunton alle negatiewe teologie wat nie vanuit die Triniteit ontwikkel nie met agterdog (Gunton, 2002a:38).

Wat dikwels in ‘n bespreking van die eienskappe van God gebeur is dat die negatiewe, metafisiese en onpersoonlike eienskappe die diskoers so oorheers dat die persoonlike eienskappe wat in die handeling van God in die wêreld openbaar word heeltemal oorskadu word (Gunton, 2002a:51). So ‘n formulering van die eienskappe is veel eerder die resultaat van ‘n natuurlike teologie as wat dit vanuit die Godsopenbaring afgelei word. So word sekere dinge, wat in die lig van die openbaring in die Skrif, van God gesê behoort te word nie gesê nie. In plaas van kennis van God, soos deur die Seun geopenbaar, word aan ons ‘n unitariese God voorgehou. Die negatiewe weg is ‘n beweging na God sonder dat die bemiddeling van die Seun verdiskonteer word. “God the Son’s trinitarian movement ‘from above’ – from eternity into time – is displaced by a cosmological movement of thought from below, out of time into the timeless realm of mystical union, with its pantheistic overtones” (Gunton, 2002a:63).

Gunton vind die opsomming van die Kappadosiërs nuttig: “all of God’s acts take their beginning in the Father, are put into effect through the Son and reach their completion in the Spirit. . . . God’s actions are *mediated*” (Gunton, 2002a:77). Hierdie waarheid kan so opgesom word: Die Seun is deur sy betrokkenheid in die wêreld (sy verskynings in die Ou Testament en vernaamlik sy inkarnasie) die fokus van God die Vader se immanente handeling, terwyl die Heilige Gees as die een wat die skepping herstel en tot perfektheid lei, die fokus van transendente, eskatologiese handeling is.

3.3.3 Die almag van God

Gunton se behandeling van die almag van God dien as 'n goeie voorbeeld om sy benadering tot die Goddelike eienskappe te illustreer. In teenstelling met die tradisionele Godsleer, wat die almag van God dikwels in algemene, abstrakte, terme verduidelik, sien Gunton die almag van God in die heilsgebeure van die kruisdood van Jesus Christus. Hy kritiseer die *via emanentia* waardeur eienskappe soos almag verhoog en verheerlik word.

This has a particular effect on the doctrine of divine omnipotence, tending to suggest the validation of power in general rather than the discernment of the particular power that works through the cross and of the Spirit who raised Jesus from the dead (Gunton, 2002a:62).

Hy (2002a:63) waarsku voorts dat so 'n afhanklikheid van, wat hy 'n "pagan metaphysic" noem, die moontlikheid laat ontstaan dat dinge wat van God gesê behoort te word, op grond van die openbaring, nie gesê word nie. In plaas daarvan dat ons kennis ontvang van God in die openbaring van die Vader wat werk deur die Seun, word ons aan intuitiewe kennis van 'n generiese godsbegrip blootgestel.

Die almag van God, soos in die Godsopenbaring aan ons gebring, staan in die nouste verband tot die dade van God in die heilsgeskiedenis. God toon sy almag aan ons in die verlossingswerk aan die kruis.

Thus the traditional attributes of self determination, omnipotence and transcendence are now construed on the basis of a theology of gracious personal action rather than on metaphysical necessity, and are accordingly transformed in their meaning (Vial, 2014:136).

God se almag is waarborg dat God die werk wat hy in die skepping begin het sal voltooi (Gunton, 2002a:133). God se almag kan nie van sy liefde geskei word nie. Die lyding van die Seun is in volkome harmonie met die almagtige verlossing wat die Vader bewerk. Dit is die krag van God in aksie, want dit verslaan die bose op sy eie terrein. Dit is die Goddelike wysheid in aksie omdat dit slegs die krag gebruik wat nodig is om in die behoefte van die sondaar te voorsien (Gunton, 2002a:126-127) Twee trinitariese beginsels geld hier: Daar is geen skeiding tussen wat die Vader en die Seun bereik nie; en daar is terselfdertyd 'n onderskeid tussen die

handelinge (dade) van die Vader en die Seun (Gunton, 2002a:127). Trinitariese teologie is die lokus vir die diskoers aangaande die almag van God (Vial, 2014:139).

3.4 J Moltmann (geb 1926)

Die Duitse teoloog, J Moltmann, kan tereg beskou word as een van die mees invloedryke teoloë van die twintigste eeu. Baie van sy werke is vertaal en word internasionaal gelees. Sy invloed op teologiese denke in verskeie tradisies is belangrik. Moltmann se ervaring tydens die Tweede Wêreldoorlog het hom laat vra na die werklikheid van God – waar is God? In 1943 is sy vriend langs hom gedood tydens die bombardering deur die geallieërde magte (tydens die sogenaamde *Operation Gomorrhah*). In 1945 is hy deur die geallieërde magte gevange geneem en is eers in België aangehou, waarna hy as krygsgevangene na Skotland geneem is. Hier het hy ‘n Bybel ontvang en dit begin lees. Daarin vind hy toe die hoop vir die toekoms waarna hy so gesmag het. Dit was veral Psalm 39, asook die uitroep van Christus aan die kruis – “My God, my God, waarom het U my verlaat?” – wat vir hom in daardie donker oomblikke bemoedig het. Jare later sou Moltmann van die ervaring getuig dat Jesus self hom gesoek het en hom fisies gevind het in ‘n gevangenis in Skotland en geestelik “in die donker nag van die siel.” In 1946 kry hy die geleentheid om teologie te studeer in Norton Camp naby Nottingham. Na sy terugkeer na Duitsland in 1948 besluit hy om “ter wille van die evangelie” by die Gereformeerde kerk aan te sluit. Hy voltooi sy teologiese studies en behaal sy doktorsgraad onder toesig van Otto Weber. In 1958 word hy aangestel as professor by die kerkkollege in Wuppertal en in 1963 verkry hy ‘n professorskap in Bonn. In 1967 word hy aangestel as professor by die Eberhard-Karls Universiteit in Tübingen, waar hy sou arbei tot met sy aftrede in 1994 (Kennedy, 2010:191-198).

Moltmann se teologiese denke vertoon ‘n duidelike ontwikkeling waarin Kjølsvik (2013:162-164) vyf fases onderskei: Die vroeë fase; die jonger Moltmann; die oorgangsfase; die ouer Moltmann; en sy afgetrede fase. Gedurende die *vroeë fase* vertoon Moltmann se werk ‘n historiese oriëntasie met ‘n duidelike Evangelies-Gereformeerde karakter. ‘n Groot bewondering vir Barth en Weber kan in sy vroeëre werke bespeur word, alhoewel sy latere werke tydens dié fase tekens begin toon van onafhanklike en nuwe denke. Die tweede fase van sy denke word ingelyf met die verskyning van die werk wat die jong Moltmann oornag beroemd sou maak –

Theologie der Hoffnung (1964). Daarna volg *Der gekreuzigte Gott* (1971) en *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975). In hierdie werke maak Moltmann gebruik van die dialektiese metode waarin hy die kruis en die opstanding van Christus teenoor mekaar stel. Die jonger Moltmann is aktief gedurende 1974-75, terwyl die ouer fase vanaf 1980-95 strek. Die periode tussen-in, vanaf 1976-79, noem Kjølsvik 'n oorgangsfase. Dit is gedurende hierdie fase dat Moltmann nuut oor die Drie-Eenheid begin dink en nuwe metafore ontwikkel om te dien as beskrywend van die Triniteit. Verskeie belangrike werke verskyn in hierdie fase onder die vaandel *Systematische Beiträge zur Theologie* – waarvan die eerste aflewering *Trinität und Reich Gottes* (1980) is. Na sy aftrede in 1994 sou Moltmann egter steeds aktief voortgaan en verskyn verskeie belangrike werke uit sy pen (Kjølsvik, 2013:162-164). Moltmann het egter nooit 'n sistematiese werk oor die Goddelike eienskappe gepubliseer nie. Nógans lewer hy insigte wat belangrik vir die attribuut tradisie is.

3.4.1 Triniteit

Wanneer dit by die Godsleer kom beklemtoon Moltmann die dinamiese verhoudings tussen die drie persone in die Drie-Eenheid sterk. Die Drieënige God bestaan uit drie persone wat in liefde tot mekaar in verhouding staan (Bauckham, 2005:155). Hy wys die filosofiese en teologiese tradisies waarin die Triniteit in abstrakte terme beskryf word af ten gunste van 'n ontwikkeling van die Triniteit vanuit die heilsgeskiedenis (Moltmann, 1981:2-20). Vir hom is dit belangrik “to start with the special Christian tradition of the history of Jesus the Son, and from that to develop a historical doctrine of the Trinity” (Moltmann, 1981:19). Hy verwyt Barth en Rahner daarvan dat hulle die eenheid van God beklemtoon het ten koste van die drie persone (Moltmann, 1981:139-148).

Selfs die term *monoteïsme* is vir Moltmann onaanvaarbaar. “No ‘monotheism’ is like any other. So what is the point of this overriding term, detached from the actual differences?” (Moltmann, 2010:86). Hy wys daarop dat die vroeë Kerkvaders foutiewelik die verwysings na die enige God in die Ou Testament met 'n patriargale monoteïsme verwar het, terwyl daar geen ooreenkoms tussen dié patriargale God en die *Abba* van Jesus is nie (Moltmann, 2010:89). Om van Christelike monoteïsme te praat is om die beste aangaande God te verduister (Moltmann, 2010:95). Monoteïsme is niks anders as die godsdiens van patriargie nie (Moltmann, 1981:165).

Christianity arose neither out of a political religion of rule nor out of a patriarchal family religion. It certainly adopted both forms in the course of its history, but the document of its origin speaks a different language. At the centre stands the person and gospel of Christ, not a general concept of God. In the community of Christ, believers have a *trinitarian experience of God*: God is the Father of Jesus Christ. In the community of Christ believers have a *trinitarian experience of life*: the Spirit of life is the Spirit of God and Christ (Moltmann, 2010:92).

Die Drieënige God is ‘n God in gemeenskap wat verhoudings na binne en na buite het. Dit is slegs in dié sin dat daar gesê kan word dat God liefde is (Moltmann, 2010:151).

Die drie persone in die Godheid is uniek en bestaan as Vader, Seun en Heilige Gees in hulle verhouding met mekaar. Dit is in hierdie verhoudings met mekaar dat hulle persone is. “Being a person in this respect means existing-in-relationship” (Moltmann, 1981:172). Moltmann wys dus die definisie van persoon as individu af. ‘n Persoon is slegs ‘n persoon wanneer hy/sy in verhouding tot ‘n ander staan.

Die eenheid van God moet ook nie gesoek word in die wese van God (Westerse tradisie) of in die persoon van die Vader (Oosterse tradisie) nie. “If ‘the Father, the Son and the Holy Spirit’ are bound together through eternal love, then their unity consists in their oneness with each other. They form their unique divine community through their self-giving to each other” (Moltmann, 2010:151). Om hierdie eenheid te beskryf gebruik Moltmann die Griekse term *perichoresis*, die wedersydse inwoning van die drie persone. Die Latynse term is *circumincessio* of *circuminsessio*. Eersgenoemde verwys na dinamiese interpenetrasie, terwyl laasgenoemde na ‘n langdurige en rustende inwoning verwys (Moltmann, 2010:153). In hierdie eenheid is al drie die persone gelyk. Een persoon is nie voor of hoër as die ander nie. Daarom meen Moltmann dat ons nie werklik kan verwys na die eerste, tweede of derde persoon in die Godheid nie. Die Drie-Eenheid is ‘n nie-hiërargiese gemeenskap. Die eenheid van God is die eenheid van persone in gemeenskap (Bauckham, 2005:156).

In hierdie gemeenskap van die drie persone skep elkeen van die persone ruimte vir die ander om in te bestaan. In hierdie beweging na en in die ander gaan elke persoon uit hulself uit in so ‘n mate dat hulle geheel en al in die ander teenwoordig is. Sodoende is elkeen van die persone nie slegs persoon nie, maar is ook die ruimte waarin die ander kan bestaan: “So we should talk not

only about the three trinitarian persons but at the same time about the three trinitarian spaces in which they mutually exist. Each person actively indwells the two others and passively gives space to the two others – that is to say at once gives and receives the others” (Moltmann, 2010:155-156).

‘n Belangrike aspek van Moltmann se beskouing van die Triniteit is dat dit ‘n *oop Triniteit* is. In die oorfloed van liefde wat van die Vader, Seun en Heilige Gees uitgaan skep God vir die mens die ruimte om in hierdie gemeenskap van die Drieënige God opgeneem te word (Moltmann, 2010:157). Dit is waarna Jesus in sy Hoëpriesterlike gebed verwys wanneer hy bid dat die Vader in hom en hy in die Vader kan wees, en gelowiges in hulle (vgl Jn 17:21). So ‘n verhouding is egter slegs moontlik as God deel het aan die geskiedenis van die skepping. Dit is dan ook presies wat Moltmann in gedagte het. God maak die geskiedenis met die mens mee. Moltmann kan dus praat van *die geskiedenis van God*, waarin veranderinge in die persone van die Drie-Eenheid plaasvind soos wat hulle hulself aan mekaar en ook aan gelowiges gee in die selfontleding, asook verheerliking, van die Drie-Eenheid (Moltmann, 1981:174). God beïnvloed die mensdom en word self ook deur die mensdom beïnvloed. Hierdie siening staan bekend as *panentiësme* (Kärkkäinen, 2004:157). So word die onderskeid tussen die wesenstriniteit en die openbaringstriniteit afgeskaf. “God is a part of history, and history is a part of God” (Kjølsvik, 2013:166).

3.4.2 God en lyding

In die boek *Der gekreuzigte Gott* is die sentrale tema dat God self ly saam met die lydende mensdom. Met hierdie standpunt wyk Moltmann radikaal af van die tradisie se uitgangspunt van die lydensonvatbaarheid van God. God word juis geopenbaar in die lyding van die Seun van God aan die kruis, meen Moltmann. In die kruis van Christus word God van alle ander gode onderskei (Kärkkäinen, 2004:155).

God himself is involved in the history of Christ’s passion. If this were not so, no redeeming activity could radiate from Christ’s death. But how is God himself involved in the history of Christ’s passion? How can Christian faith understand Christ’s passion as being the revelation of God, if the deity cannot suffer? Does God simply allow Christ to suffer for us? Or does God himself suffer in Christ on our behalf? (Moltmann, 1981:21-22).

Hy verbind die lyding van God direk met sy liefde. Hy beskuldig die klassieke Godsleer daarvan dat dit die wederkerigheid van God se liefde ignoreer, sodat God nie beïnvloed word deur die objekte van sy liefde nie. Dit, meen Moltmann, is ‘n fout. God se liefde is tweeledig: dit is aktiwiteit vir die ander, asook betrokkenheid by die ander (Kärkkäinen, 2004:156). Die lyding van God dring deur tot die hart van die teodisee probleem. As God lydensonvatbaar is, soos in die klassieke Godsleer beskryf, kan God ook nie betrokke wees by die wel en weë van die mensdom nie, hy kan ook nie liefhê nie en is daarom ‘n liefdelose wese (Moltmann, 1993:222). “A God who cannot suffer cannot love either. A God who cannot love is a dead God. He is poorer than any man or woman” (Moltmann, 1981:38). Die Vader van Jesus is nie lydensonvatbaar nie maar ly saam met die mensdom. Moltmann haal die Kerkvader Origenes aan waar hy sê dat God iets word wat hy vanweë sy grootheid nie kan wees nie, deur in liefde saam met ons te ly (Moltmann, 1981:24). God se lyding is nie slegs die lyding van Christus vir ons nie, maar ook die lyding wat tussen die Vader en die Seun plaasvind binne die Drie-Eenheid. Aan die kruis ly Christus die verlatenheid van die Vader, terwyl die Vader ly oor die verlies van sy Seun. Die Seun word in die kruisdood Vaderloos en die Vader word Seunloos. Die Vader ly dus ook nog die verlies van sy Vaderskap (Moltmann, 1993:243). Die kruis is dus ‘n trinitariese gebeurtenis tussen die Vader en die Seun.

The suffering of love does not only affect the redeeming acts of God outwards; it also affects the trinitarian fellowship in God himself. In this way the extra-trinitarian suffering and the inner-trinitarian suffering correspond. For the divine suffering of love outwards is grounded on the pain of love within (Moltmann, 1981:24-25).

Daar kan dus slegs gepraat word van die Goddelike lyding in trinitariese terme. Die lyding van God waarvan die Ou Testament getuig is die vryheid van God. Dit is die vrye betrokkenheid van God by die mens. Alhoewel God nie dieselfde ly as die mens nie, ly hy in reaksie op die lyding van sy skepsele (Kennedy, 2010:202). Dit is in die lig van God se trinitariese wese dat die eienskappe van God nuwe betekenis verkry. Dink maar aan die *almag* van God. Teenoor die beeld wat van die *almag* van God geskets word, naamlik dat God in staat is om enigiets te doen as hy dit sou begeer, verbind Moltmann die *almag* van God met die liefde van God.

The sole omnipotence which God possesses is the almighty power of suffering love. It is this that he reveals in Christ. What was Christ’s essential power? It was love, which was

perfected through voluntary suffering; it was love, which died in meekness and humility on the cross and so redeemed the world (Moltmann, 1981:31).

God openbaar sy almag in die kruis van Christus – hy is almagtig en daarom in staat om sy lewe af te lê en dit weer op te neem. Omdat God liefde is, is die kruis die onomstootlike openbaring van die wese en van die hart van God (Moltmann, 1981:32).

Ook die vryheid van God word direk met die liefde van God verbind. Hier word nuwe betekenis aan die term ‘vryheid’ gegee. God se vryheid is nie die vryheid om tussen die goeie en die kwade te kies nie – so ‘n keuse sou nie waarlik vry wees nie. God se vryheid kan nie die hoogste goed wat hy is weerspreek nie. Omdat God liefde is, beteken sy vryheid dat hy nie kan kies om nie liefde te wees nie. Dit beteken geensins dat God daardeur aan bande gelê word nie, intendeel sy vryheid bestaan juis daarin dat hy volkome vry is om te wees wie hy in sy wese is. Die vryheid van God word nie ontleen aan die taal van oorheersing nie, maar aan die taal van gemeenskap en vriendskap (Moltmann, 1981:52-56).

The triune God reveals himself as love in the fellowship of the Father, the Son and the Holy Spirit. His freedom therefore lies in the *friendship* which he offers men and women, and through which he makes them his friends. His freedom is his vulnerable love, his openness, the encountering kindness through which he suffers with the human beings he loves and becomes their advocate, thereby throwing open their future to them. God demonstrates his eternal freedom through his suffering and his sacrifice, through his self-giving and his patience (Moltmann, 1981:56).

3.5 Konklusie

Barth behandel die Goddelike eienskappe in die lig van die Triniteit. Die eienskappe is dié van die Vader, Seun en Heilige Gees. Dat hy in sy bespreking van die eienskappe eers die eienskappe van die liefde bespreek, wys op die belangrikheid dat God ‘n persoonlike God is wat in gemeenskap tree met die mens. Sy behandeling van die eienskappe vanuit die Triniteit maak dit vir Barth onmoontlik om in abstrakte terme aan die eienskappe te dink. Dit is duidelik te sien in sy bespreking van die onveranderlikheid van God. Terwyl hy die onveranderlikheid van God handhaaf, is sy vertolking daarvan totaal verskillend van wat in die tradisie met

onveranderlikheid verstaan is. God se onveranderlikheid beteken nie dat God nie deur die mens se handeling gemaak word nie. God is nie die onbeweeglike een van Aristoteles nie, maar die lewende God van Abraham, Isak en Jakob. God is onveranderlik in sy trou en beloftes. Wanneer die Skrif praat van die onveranderlikheid van God (Mal 3:6), of dat Jesus Christus dieselfde is tot in ewigheid (Heb 13:8), dan verwys dit na die trou en standvastigheid van die lewende God. God is in homself “the fullness of difference, movement, will, decision, action, degeneration and rejuvenation” (Barth, 1957:491-492). ‘n Absolute onveranderlike God kan nie die God van die Bybel wees nie, maar is ‘n dooie God. Migliore (2004:85) som dit mooi op: “God’s *faithful, changeless love* is manifested in *changing, surprising ways*.” Die onveranderlikheid van God is dus vir Barth dié van die lewende God. Wanneer die Skrif verklaar dat dit God berou het, of dat hy sy voorneme verander het, bevestig dit God se deelname aan die veranderinge wat plaasvind in die skepping en dat daar iets soortgelyks plaasvind in die Goddelike wese (Barth, 1975:495). God se handeling in die ekonomie vind weerklank in die Goddelike lewe sodat gesê kan word dat God ‘n wesenlike geskiedenis in en met die skepping het (Barth, 1957:502).

Ook by die bespreking van die almag van God word Barth se behandeling deur die Triniteit bepaal. God se almag is daardie volkomenheid van God waardeur God in staat is om te doen wat God wil. Omdat dit die mag van God se liefde is gebruik God nie sy almag deur in brute mag oor sy skepping te heers nie, maar om dit in liefde te verlos. God se almag is God se eie trinitariese mag en is daarom persoonlik. Ook hier is daar geen sprake van om die almag in abstrakte terme te ontwikkel nie. God is magtig om as die lewende God die verlossing van die wêreld te bewerk.

Deur hierdie weg in te slaan in sy bespreking van die trou en almag van God red Barth die Christelike godsbeskouing van die abstrakte, koue en onpersoonlike godsbeeld wat deur die tradisie ingevoer is met behulp van die Griekse wysbegeerte. Hierdie herstelde godsbeskouing gee aan gelowiges opnuut vrymoedigheid om God in die gebed te nader, wetende dat God hul gebede hoor en sal verhoor. God gaan met die mens mee op sy reis deur die lewe.

Die bydrae van Gunton tot die attribuut tradisie is dat hy die belangrikheid van die openbaringstriniteit vir ‘n korrekte behandeling van die Goddelike eienskappe beklemtoon het. Hy beklemtoon dat die eienskappe verstaan moet word in terme van God se handeling in die geskiedenis (Gunton, 2002a:108). God se wese is kenbaar deur God se handeling (dade), aangesien “the divine acts constitutive of the economy give access to God’s attributes” (Vial,

2014:135). Omdat hy die eienskappe trinitaries beoordeel kan Gunton die almag van God beskryf in terme van die kruis van Christus. God se almag hou nie vir die mens vernietiging in nie, maar verlossing. God openbaar weliswaar sy krag in swakheid, soos die apostel dit stel (2Kor 12:9). Daarom kan hy elders sê die kruis van Christus is die krag van God om te red (1Kor 1:23-24).

Die belangrikste bydrae wat Moltmann maak tot die attribuut tradisie is die wyse waarop hy God voorstel as ‘oop’ vir gemeenskap met die mens. Die liefdevolle gemeenskap wat die Vader en die Seun het in volmaakte harmonie deur die Gees is nie ‘n geslote Triniteit nie, maar is ‘oop’ en verwelkom die mens om deel te verkry aan die Goddelike natuur (vgl. 2Pet 1:4). Die eenheid van die drie persone bestaan ook nie in die Vader of ‘n Goddelike wese nie, maar in die *perigorese* waarin elk van die drie persone in die ander bestaan. Elke persoon is dus die ruimte waarbinne die ander bestaan en bestaan weer in die ruimte wat die ander is. Dit is in daardie gemeenskap wat die gelowige opgeneem word (Jn 17:21-22) om deel te hê aan die gemeenskap met die Vader en die Seun (1Jn 1:3).

‘n Verdere uitvloeisel van Moltmann se trinitariese benadering is dat die verhouding van God tot die geskape werklikheid in die geskiedenis afspeel. God gaan dus met die mens mee en het self ‘n geskiedenis. Die ewigheid van God is nie ‘n tydlose bestaan soos wat in die klassieke Godsleer beskryf word nie. God beleef nie gebeurtenisse in die geskiedenis asof hulle gelyktydig gebeur nie, maar loop ‘n pad met die mens. Die ware betekenis van die ewigheid van God is nie dat God bo die tyd verhewe is nie, maar dat God oneindig is (Migliore, 2004:87).

In die bespreking van die almag van God sluit Moltmann nou aan by beide Barth en Gunton wanneer hulle die almag van God aan sy liefde koppel. So word die almag gesien in die heilsdade van die Drieënige God en nie as die brute mag van ‘n despoot nie. Hierdie siening hou belangrike konsekwensies in vir verskillende dissiplines in die teologie, soos die etiek en die kerkorde.

Bogenoemde insigte wat denkers wat die Triniteit as van kardinale belang ag in die behandeling van die eienskappe bydra tot die diskoers oor die eienskappe is veelseggend en belangrik.

4. VERNUWING VAN EIENSKAPSLEER

4.1 Inleiding

Dat daar nuut oor die eienskappe van God gedink word is 'n verblydende verskyning. Hierdie nuwe denke kan verder gestimuleer en vernuwe word deur die trinitariese karakter van God ten volle te verdiskonteer. Wanneer daar in trinitariese terme oor die eienskappe van God gedink word kry bestaande eienskappe nuwe betekenis. So 'n benadering open selfs die moontlikheid dat nuwe eienskappe na vore mag kom (Venter, 2011:10).

In hierdie hoofstuk sal aandag geskenk word aan eienskappe wat nie in die attribuut tradisie noodwendig veel aandag ontvang het nie, naamlik skoonheid, gasvryheid en kommunikasie. Hierdie belangrike eienskappe van God het - met sekere uitsonderings na - nie werklik tot hulle reg gekom in die tradisie nie. Nóg tans is hierdie eienskappe belangrik juis omdat dit aan ons 'n openbaring gee *van die relasionele wese van God*.

Die twee teoloë in die Gereformeerde Tradisie wat aan skoonheid as 'n eienskap van God aandag gegee het was Jonathan Edwards en Karl Barth. Barth bespreek skoonheid egter nie as 'n selfstandige eienskap nie maar beskou dit as een aspek van God se heerlikheid. Skoonheid hou natuurlik verband met die heerlikheid van God, maar dit kan van meeste van die eienskappe gesê word. Dit is egter Edwards, wat skoonheid as die belangrikste van God se eienskappe beskou het, waaraan aandag geskenk sal word. Oor die gasvryheid van God is daar reeds baie geskryf. Die belangrikheid van gasvryheid as 'n eienskap van God kan beswaarlik oorbeklemtoon word. As die een wat gasvry is, laat God nie slegs vir die ander ruimte om in te bestaan nie, maar verwelkom die ander om met hom gemeenskap te hê. Die ander kry so deel aan die gemeenskap van die Vader, Seun en Heilige Gees. In 'n onlangse werk wy Kärkkäinen 'n hele hoofstuk aan die Goddelike gasvryheid en bring dit in verband met die eienskappe van God. Kommunikasie as eienskap van God is slegs moontlik as die meervoudigheid van God se wese erken word. Kommunikasie kan slegs plaasvind tussen persone. Omdat God van ewigheid af bestaan in die drie persone van die Vader, Seun en Heilige Gees, waar die Vader die Seun aanspreek, die Seun in gehoorsaamheid aan die Vader antwoord en die Heilige Gees die gesprek

aanhoor en daarop handel, moet kommunikasie ‘n eienskap van God wees. In ‘n belangrike werk ontwikkel Kevin Vanhoozer hierdie kommunikasiemodel.

4.2 Skoonheid – Edwards (1703-1758)

Vandat Plato die vraag – “Wat is skoonheid?” – gevra het, was skoonheid vir baie jare die belangrikste konsep in die studie van die estetika. In die agtiende eeu het die vraag na die aard van skoonheid egter dié ereplek verloor. In die teologie is skoonheid as eienskap van God – op ‘n paar uitsonderings na – egter grootliks verwaarloos (Venter, 2010:185). Delattre (1968:118) merk op dat “the concept of beauty has rarely found an important – not to speak of secure – place in Christian theology, especially within the main line of Christian orthodoxy and even more especially within Protestant Reformed orthodoxy.” In die Platoniese denke word skoonheid beskou as dit wat genot of vreugde verskaf. ‘n Voorwerp het *intrinsieke skoonheid* wanneer dit in sy aard ‘n ewige skoonheid besit, waar dit nie slegs skoonheid besit in sommige omstandighede of vir sommige persone en dan weer afstootlik is in ander omstandighede of vir ander persone nie (Haykin, 2002:128).

Augustinus (354-430) het God en skoonheid met mekaar verbind. Vir hom het die materiële terrein ‘n skoonheid omdat dit sy bestaan en skoonheid van die Een wat self skoonheid is ontvang het. Hy het skoonheid egter nie as ‘n onafhanklike eienskap van God beskou nie, maar dit met die goedheid van God in verband gebring. Ook Pseudo-Dionysius beskou God as skoonheid, omdat dit God is wat skoonheid meedeel aan alle geskape dinge. Hy ontwikkel egter so ‘n radikale siening van God se skoonheid dat dit uiteindelik as heterodoks beskou sou word (Delattre, 1968:118-119). Vir Thomas Aquinas (1225-1274) is God skoonheid in homself. Aangesien God skoonheid in homself is kan hy skoonheid kommunikeer aan sy skepping. In die agtiende eeu het die fokus egter verskuif vanaf die objektiewe unieke aard van skoonheid na die aanskouer se subjektiewe belewenis en persepsie daarvan (Haykin, 2002:129-131). Dit is in dieselfde eeu dat Jonathan Edwards die skoonheid van God so sou beklemtoon in sy teologie. In die tydperk na Edwards is skoonheid as eienskap van God egter grootliks geïgnoreer, met Barth as die eerste teoloog wat die konsep van skoonheid as ‘n eienskap van God weer teologiese betekenis sou gee. Barth het skoonheid egter nie as ‘n selfstandige eienskap van God beskou nie, maar as slegs een aspek van God se heerlikheid (Delattre, 1968:119).

4.2.1 Goddelike skoonheid

Die persoon wat waarskynlik die meeste bygedra het tot die herontdekking van skoonheid as eienskap van God sou egter die Puriteinse filosoof en teoloog van New England, Jonathan Edwards, wees. Edwards, wat 'n streng Calvinis was, het in al sy werke konsekwent aan God gedink in terme van skoonheid. "God is God, and distinguished from all other beings, and exalted above them, chiefly by his divine beauty, which is infinitely diverse from all other beauty" (Edwards, aangehaal by Delattre, 1968:117). God se verruklike skoonheid is die eerste en belangrikste iets wat aangaande God gesê behoort te word (Lane, 2011:173). Hy beskou skoonheid nie slegs as een van God se vele eienskappe nie, maar as *die één eienskap wat God onderskei as wie God is*. God besit nie slegs skoonheid nie, maar is self skoonheid en is die bron van alle skoonheid. Skoonheid voorsien aan Edwards die raamwerk waarop hy sy leer van die Drie-Eenheid bou. Dit staan sentraal tot die verhouding tussen die transendensie en immanensie van God en van die verhouding van God tot die wêreld. Skoonheid geniet absolute voorrang onder die Goddelike eienskappe by Edwards (Delattre, 1968:117). Haykin (2002:131) merk op: "There is no doubt that beauty is a central and defining category in Edwards' thinking about God."

Daar word gesê dat, anders as wat baie mense vermoed, Edwards meer fokus op die skoonheid van God wat geniet behoort te word as op God as die almagtige wat gevrees behoort te word. Hy gebruik skoonheid, eerder as almag, as die fundamentele konsep in sy Godsleer (Lane, 2011:172). Die mens wat deur vrees vir die verskriklike almag van God, eerder as deur liefde vir sy asemrowende skoonheid, beweeg word om te doen wat hy doen, "is precisely to that extend already alienated from God" (Delattre, 1968:130). Om bewus te wees van die natuurlike en morele eienskappe van God is nie voldoende nie – 'n verdere vereiste is om die skoonheid van God se morele eienskappe waar te neem. Edwards se voorstelling van skoonheid as Goddelike eienskap verskaf 'n belangrike maatstaf, nie slegs vir ons eksistensiële ervaring van God nie, maar ook vir ons teologiese konsep van God. Hy beskou skoonheid as die sentrale aanduiding van die innerlike aard van die Goddelike wese en die gepaste menslike reaksie tot God (Delattre, 1968:130-131).

Dit is belangrik om Edwards se bydrae tot 'n nuwe metafisika te begryp. Die werklikheid moet nie verstaan word in terme van "op sigself staande wesens" nie, maar eerder as wesenlik

disposisioneel, innerlik dinamies en relasioneel (Venter, 2010:186). Edwards ontwikkel ‘n *disposisionele ontologie* en gebruik selde die terme *ousia* of *substantia* om na die wese van God te verwys. Hy beskryf God in meer dinamiese terme as ‘n ‘disposisie’ om liefde mee te deel. Hy laat die disposisies die rol vervul wat in die tradisie deur die substansie vervul is (Lee, 1999:447). God is meer ‘n dinamiese skoonheid wat hom daarin verbly om homself aan ander mee te deel as wat God ‘n statiese substansie is. Dit is meer korrek om aan God te dink as “a communicative ‘act’ than as an existing ‘thing’” (Lane, 2011:173). God se wese is essensieël die disposisie om ware skoonheid te ken en lief te hê. Dit beteken egter nie dat God nie ook ‘n volmaakte werklikheid is nie (Lee, 1999:447-449). Hierdie dinamiese herkonstruksie van die Goddelike wese beskou Lee (1999:445) as ‘n belangrike bron vir teologiese herkonstruksie in die huidige diskoers aangaande God.

In sy behandeling van die eienskappe van God onderskei Edwards tussen natuurlike en morele eienskappe. Die natuurlike eienskappe is krag, kennis, alwetendheid, ewigheid, ens. – almal eienskappe wat die grootheid van God beskryf; terwyl die morele eienskappe, goedheid, regverdigheid, ens. “are summed up in his holiness” (Delattre, 1968:122). Almag behoort by die natuurlike eienskappe, terwyl skoonheid as ‘n morele eienskap beskou moet word. Delattre (1968:122) wys egter daarop dat skoonheid nie slegs ‘n kenmerk van die morele eienskappe is nie, maar dat sommige natuurlike eienskappe ook deel in die skoonheid van God. Skoonheid is nie slegs ‘n natuurlike of morele eienskap van God nie, maar is die *somtotaal van God se morele volkommenheid* wat in sy natuurlike sowel as morele eienskappe manifesteer as sy heiligheid en morele uitstekendheid (Delattre, 1968:123). Daar is ‘n verskil tussen die morele eienskappe van God en sy skoonheid. Dit is moontlik om bewus te wees van die morele eienskappe van God en hulle te ken, sonder om die skoonheid van God raak te sien. Daar is iets baie spesiaal omtrent skoonheid as ‘n Goddelike eienskap. Die gedagte dat die goedheid en genade van God, tesame met die ander morele eienskappe, geken kan word terwyl die Goddelike skoonheid verborge kan wees, is ‘n belangrike aspek van Edwards se skema (Delattre, 1968:128-129).

Die verwantskap wat Edwards sien tussen skoonheid, goedheid en mag as Goddelike eienskappe is veelseggend. Mag word beskou as verteenwoordigend van die natuurlike eienskappe van God, terwyl goedheid die morele eienskappe verteenwoordig. Skoonheid, goedheid en mag kan dus beskou word as verteenwoordigend van *drie soorte Goddelike*

eienskappe. Die rangorde tussen die eienskappe is dan: skoonheid eerste, daarna goedheid tweede, en mag laaste. Die Goddelike skoonheid is dus die maatstaf van God se goedheid, terwyl sy goedheid ‘n deel van sy skoonheid is. Dit is God se skoonheid alleen wat ons kan nader bring aan die kern van die misterie van die Goddelike wese. ’n Verdere aspek van God se goedheid is dat dit verbind moet wees aan God se mag. God se skoonheid is dan die uitdrukking van God se mag en goedheid. Mag word dus deur Edwards begryp en omskryf in terme van skoonheid. Dit is ‘n belangrike korreksie in die beskouing van die almag van God. God oefen sy soewereiniteit nie uit met brute krag nie, maar deur die mens te konfronteer met dit wat vir haar goed is en deur haar hart instaat te stel om die skoonheid van God te ervaar. “God’s beauty, then, is his power unto salvation” (Delattre, 1968:133-135).

Die prominente posisie wat Edwards aan skoonheid as eienskap van God gee, word verder onderstreep deur ‘n vergelyking tussen skoonheid en heerlikheid in God. Daar bestaan vir Edwards ‘n noue verbintenis tussen skoonheid en heiligheid, wat hy beskou as die opsomming van die morele eienskappe. Soos Barth, beskou Edwards die konsep van skoonheid as belangrik vir ‘n regte begrip van die heerlikheid van God. Hy verskil egter van Barth daarin dat, waar Barth skoonheid ondergeskik maak aan die heerlikheid van God, beskou Edwards skoonheid en heerlikheid as so te sê identies. As in ag geneem word dat die Goddelike heerlikheid die rede is vir die skepping van die wêreld, is hierdie identifisering van die Goddelike skoonheid met die Goddelike heerlikheid belangrik. Die skepping van die wêreld en die verloop van die ganse geskiedenis is ‘n manifestasie en kommunikasie van die Goddelike skoonheid. Heerlikheid is sinoniem met die Goddelike skoonheid en is slegs ‘n ander wyse van spreke daarvan. Die Goddelike skoonheid word geïdentifiseer met dit wat die hoogste en besonderse van die Goddelike heerlikheid is. Heerlikheid, wat ‘n meer volledige term as heiligheid is, sluit dus al die goeie eienskappe van God in (Delattre, 1968:136-140).

Verkeie terme wat tot die semantiese veld van skoonheid behoort word in Edwards se werke gevind: voortreflikheid, heerlikheid, harmonie, konsent, liefde en heiligheid (Venter, 2010:187), almal terme wat dui op die positiewe aard van die skoonheid van God. Om hierdie skoonheid te aanskou moet die grootste ervaring van genot en vreugde meebring by die aanskouer. Edwards onderskei ook nog tussen sekondêre en primêre skoonheid. In sy estetiese visie is God die begin en einde van alle skoonheid (Venter, 2010:188).

Because God is not only infinitely greater and more excellent than all other being[s]; but he is the head of the universal system of existence; the foundation and fountain of all being and all beauty; from whom all is perfectly derived, and on whom all is most absolutely and perfectly dependent; *of whom*, and *through whom*, and *to whom* is all being and all perfection; and whose being and beauty is as it were the sum and comprehension of all existence: much more than the sun is the fountain and summary comprehension of all the light and brightness of the day (aangehaal by Venter, 2010:188).

4.2.2 Trinitariese skoonheid

Volgens Edwards is skoonheid inherent relasioneel. “Again, we have shown that one alone cannot be excellent, inasmuch as, in such case, there can be no consent. Therefore, if God is excellent, there must be a plurality in God; otherwise, there can be no consent in him” (Aangehaal by Venter, 2010:188). Edwards benader skoonheid as eienskap van God vanuit die Drie-Eenheid. Alhoewel hy in sy leeftyd nooit ‘n sistematiese werk oor die Drie-Eenheid gepubliseer het nie, is die Triniteit duidelik in sy gedagtes, iets wat in sy preke en geskrifte na vore kom. Na sy dood is daar ‘n geskrif oor die Drie-Eenheid tussen sy manuskripte gevind en gepubliseer.¹⁶ As God liefde is, dan moet daar van ewigheid af ‘n objek wees wat hy oneindig liefhet. Daardie objek wat God van ewigheid af oneindig liefhet is die Seun van God, en daardie oneindige instemming tussen Vader en Seun is die Heilige Gees. Venter (2010:188-189) som die gedagte só op: “The perfection, the excellency, the beauty of God is found in the loving and harmonious relations of consent in the triune life. Beauty is a divine person in relation. Only where there is sociality, complex harmony and consent does beauty emerge: ‘His infinite beauty is his infinite mutual love of himself’” (Venter, 2010:189).

Edwards beskryf die Drie-Eenheid as slegs hierdie drie: God, sy idee, en sy liefde en behae. Die Seun, as die objek van God se liefde, is die presiese beeld of die idee van God. Die Heilige Gees is God se liefde en behae in sy Seun. “There are, then, these three: God the Father; His idea, the Son; and His love and delight, the Holy Spirit” (Delattre, 1968:150). Hierdie formulering van die Triniteit hou verband met die drie opsommende eienskappe van God, naamlik kennis, heiligheid en vreugde. Edwards se konsep van die Drie-Eenheid is gebaseer op die openbaring van God in die heilsgeskiedenis. Hy verklaar in een van sy ‘Miscellanies’ dat

¹⁶ Sien: Edwards, J 2003. *Writings on the Trinity, grace, and faith*. Edited by Lee, S H, New Haven & London: Yale University Press.

that which proceeds from God *ad extra* is agreeable to the twofold subsistences which proceed from him *ad intra*, which is the Son and the Holy Spirit – the Son being the idea of God, or the knowledge of God, and the Holy Ghost which is the love of God and joy in God ([Misc. 1218], aangehaal by Delattre, 1968:151).

Die skoonheid van God is vir Edwards gesetel in die persoon van die Heilige Gees. Hierdie Goddelike skoonheid, wat die Heilige Gees is, verskyn ook as die Seun. Ons kan dus sê dat die Goddelike skoonheid gegee is as die mens se innerlike deug deur die inwoning van die Heilige Gees; en aangebied word as die mens se sigbare deug in die skoonheid van Jesus Christus. Die een mededeling van skoonheid is ‘n manifestasie van die skeppingsmag van God se goedheid, terwyl die ander ‘n manifestasie van die aantrekkingskrag van God se goedheid is (Delattre, 1968:151). In ‘n ‘Miscellany’ oor ‘Spirit creation’ sien ons ‘n radikale identifisering van die Goddelike skoonheid met die Heilige Gees.

It was made especially the Holy Spirit’s work to bring the world to its beauty and perfection out of the chaos; for the beauty of the world is a communication of God’s beauty. *The Holy Spirit is the harmony and excellency and beauty of the deity*. Therefore, ‘twas His work to communicate beauty and harmony to the world, and so we read that it was He that moved upon the face of the waters ([Misc. 293, italics added] aangehaal by Delattre, 1968:152).

Die skoonheid wat Edwards hier beskryf is die wedersydse liefde van die drie persone van die Drie-Eenheid. Hierdie wedersydse liefde is die heiligheid van God (Delattre, 1968:152-156). Die prioriteit wat Edwards aan die Heilige Gees gee beklemtoon die belangrikheid van die skoonheid van God in sy denke. Hy sien die skoonheid van Christus in sy vervulling met die Gees. God se skoonheid is ‘n skoonheid wat meegedeel moet word. Dit is ‘n skoonheid wat voort skyn en sigself manifesteer en kommunikeer. God is ‘n meedeelsame wese.

This is a beauty that insists on being shared. In the mystery of God’s own being as Holy Trinity there is an eternal imaging forth of the Father’s perfect beauty in his love of the Son, and (in turn) their mutual delight issuing still further in the fullness of the Holy Spirit. God’s disposition as Trinity is to delight endlessly in the shared splendor of this intimate relationship (Lane, 2011:174).

Hierdie skoonheid van God spoel oor na die skepping. Die Drie-Eenheid se viering van hierdie gemeenskaplike vreugde kan nie tot die Goddelike wese beperk bly nie. God soek spontaan na nuwe weë waarlangs sy skoonheid versprei kan word in die uitdrukking van sy liefde. Dit beteken egter nie dat God verplig is, of dat dit vir God noodsaaklik is, om homself aan die ander mee te deel nie, asof sy Goddelike wese daarvan afhanklik is nie. God se liefde, vreugde en skoonheid is volkome in homself. God skep egter behae daarin om homself aan die ander te gee in “a mutual celebration that extends beauty and happiness in every possible direction” (Lane, 2011:175). Edwards handhaaf hier ‘n delikate balans tussen die transendente andersheid van God en sy immanente teenwoordigheid. Daar is vir hom ‘n noue verbintenis tussen die wesenstriniteit en die trinitariese karakter van God se handeling in die geskiedenis (openbaringstriniteit). Hy breek weg van die tradisionele siening van die wesenstriniteit as onaantasbaar deur God se betrokkenheid by die geskape (tydelike) werklikheid. Daar is ‘n wederkerigheid tussen God se innerlike wese en God se handeling in tyd. Wat God in die geskiedenis doen en wat God in sy wese is, is absoluut konsekwent. Die wesenstriniteit is die grondslag en patroon vir God se openbaring in die heilsgeskiedenis. Hy beskou die innerlike wese van God in trinitariese terme as dinamies. Sy disposisionele konsep van die Goddelike wese laat hom toe om wording en moontlikheid aan God se wese toe te skryf, sonder om daardeur die werklikheid van God se wese in die gedrang te bring (Lee, 1999: 444-449).

God’s beauty remains restless (and in some sense incomplete) until it communicates itself to all that God loves. The goal of the divine beauty is to join itself in the most intimate way with the whole of creation, starting with the church as a promise of God’s larger vision of restored glory. Believers who experience union with Christ, then, become “full partakers of the divine nature” (II Peter 1:4), as God’s beauty and fullness are bestowed upon them (Lane, 2011:193).

Die uitdrukking ‘heerlikheid’ het twee verwysings: die uitstekende skoonheid van lewe in die Drie-Eenheid, maar ook die wyse waarop dié skoonheid oorspoel na die skepping (Venter, 2010:189). God het nie *ex nihilo* geskape en toe onbetrokke gebly nie. Hy het uit die volheid van sy Goddelike skoonheid geskep, ‘and this *enlarged* his own triune life’ (Venter, 2010:189). In Edwards het skoonheid beide ‘n objektiewe en subjektiewe dimensie: skoonheid as trinitariese eienskap en skoonheid as gawe aan die skepping wat deur die mens ervaar behoort te word. “The sense of the heart is ‘an experience of God’s beauty that is manifested in beautiful affections’”

(Venter, 2010:189). Hierdie *sensus suavitatis* is die nuwe, geestelike en estetiese, kapasiteit wat gelowiges instaat stel om die skoonheid van alles wat hulle ontvang waar te neem en is een van die genadegawes van saligheid wat hulle van die Heilige Gees ontvang het (Lane, 2011:171, 179).

4.3 Gasvryheid – Kärkkäinen

In 'n onlangse werk, *Trinity and Revelation*, die tweede volume van 'n beplande vyf volume *Constructive Christian theology for the pluralistic world*, wy Kärkkäinen een hoofstuk aan *Divine Hospitality*. Hy begin die hoofstuk só: “To speak of God is to speak of giving, gift, and hospitality” (Kärkkäinen, 2014:310). Gasvryheid, as eienskap van God, het nooit werklik in die tradisionele Godsleer tot sy reg gekom nie. Wanneer daar egter in trinitariese en relasionele terme aan God gedink word, is gasvryheid 'n gepaste woord om die Christelike God mee te beskryf. Die liefde van God skenk nie slegs goeie gawes nie, God gee homself in God se gawe van verwelkoming. Gasvryheid is 'n Christelike deug wat voortvloei uit God wie self die Gewer, sowel as die Gawe is (Kärkkäinen, 2014:310). In sy bespreking van gasvryheid behandel Kärkkäinen (2014:310-339) die volgende aspekte: God, die Gewer en die Gawe; gasvryheid as insluiting; God as gemeenskap; gasvryheid en geweld; gasvryheid as voorspraak; en gasvryheid en menslike florerings. In hierdie afdeling sal kortliks vier van hierdie aspekte van naderby bekyk word, nl. God die Gewer en die Gawe; gasvryheid as insluiting; God as gemeenskap; en gasvryheid as voorspraak.

4.3.1 God, die Gewer en die Gawe

“The divinity of the triune God consists in that ‘God gives’ himself” (Kärkkäinen, 2014:310). Die wese van God is identies met die wesentlike Goddelike eienskappe waardeur God homself gee, uitgedruk in die name waarmee God beskryf word: Woord, regverdigheid, waarheid, wysheid, liefde, goedheid, ens. God se liefde soek diegene wat waardeloos in hulself is en skenk nie slegs goeie gawes nie, maar gee homself aan hulle. In die kruis van Christus, waar God homself oorgee vir die verlossing van sondaars, vind ons die grootste voorbeeld van gasvryheid.

Wanneer gasvryheid ter sprake kom word die beswaar dikwels geopper dat dit maklik misbruik kan word. Gasvryheid – net soos liefde en barmhartigheid – loop inderdaad die gevaar

om misbruik te word. Wanneer ons egter gasvryheid oorweeg in die lig van die Skrif word dit duidelik dat dit sekere gevare inhou. Gasvryheid sluit elemente in soos opoffering, die gee van jouself, dissipelskap en die gerigtheid op die ander. In die Christelike tradisie is gasvryheid die gasvryheid van kruis en opstanding. Dit tree op selfs ten spyte van die onaangename werklikheid waarin mense hulleself bevind. Dit is ‘n protes teen die skending van regte (Kärkkäinen, 2014:311). “The hospitality of God is dynamic. It invites active human commitment in reciprocal, specific, sensibly executed hospitable action” (Newland & Smith, aangehaal by Kärkkäinen, 2014:311). Vier kern-eienskappe van gasvryheid, wat deur Letty Russell beskryf word, is belangrik vir ons doeleindes: onverwagse Goddelike teenwoordigheid; voorspraak vir die gemarginaliseerdes; wedersydse verwelkoming; en die skepping van gemeenskap (Kärkkäinen, 2014:311).

Die vraag wat nou ontstaan is: Is gasvryheid hoegenaamd moontlik? Nie almal is oortuig dat gasvryheid in die wêreld waarin ons leef moontlik is nie. Derrida is van mening dat dit nie in ons wêreld moontlik is om ‘n geskenk te gee sonder die verwagting van die een of ander vorm van teenprestasie nie. Hy gaan so ver as om van ‘unconditional hospitality’ te praat, waarmee hy bedoel dat ons moet ja sê ongeag wie dit is wat opdaag, voordat enige verwagting by ons kan ontstaan (Kärkkäinen, 2014:311). Dit is egter so dat in ons soort wêreld, wat gekenmerk word deur sonde en selfsug, onvoorwaardelike gasvryheid nie moontlik is nie. Daar is ‘n verskil tussen menslike en Goddelike gasvryheid. “Only the divine gift can be a ‘pure gift’” (Kärkkäinen, 2014:312). Dit sal eers in die eskatologiese koninkryk vir die mens moontlik wees om deel te neem aan gasvryheid sonder perke. Gasvryheid is egter ‘n opsommende term om die Christelike besorgdheid, wat aan die kern van die Evangelie lê, uit te druk. Gasvryheid beskryf gelowiges se begrip van wie en wat God is (Kärkkäinen, 2014:312).

4.3.2 Gasvryheid as insluiting

Geweld kan baie vorme aanneem, onder andere uitsluiting en verwaarlosing. “The question ‘Who can sit at the Lord’s table?’ is hence an essential *theological* question. Whatever else theology is, it is talking, writing, language.” Levinas beskryf die wese van taal as *vriendskap* en *gasvryheid* (Kärkkäinen, 2014:312). Die taal wat ons gebruik om God mee te beskryf is belangrik. Vroue teoloë wys herhaaldelik daarop dat die wyse waarop, en die name waarmee, ons God beskryf nie slegs bepalend is vir ons teologie nie, maar ook ons siening van die

werklikheid in die algemeen bepaal. Omdat die ‘name’ waarmee God beskryf word ontstaan het in ‘n tyd en kultuur van manlike oorheersing en daarom hoofsaaklik manlike terme is en vroue dus uitgesluit voel, is dit belangrik dat ‘God-talk’ aangepas moet word om inklusief te wees. Hierdie siening word egter nie deur almal gedeel nie.¹⁷

Die standpunte oor hierdie vraagstuk kan breedweg in drie kategorië verdeel word. Aan die een uiterste is daar stemme wat opgaan ten gunste van ‘n totale herformulering van die terme (metafore) waarmee God beskryf word, met verwydering van enige manlike terme. Voorstanders van hierdie standpunt, wat Kärkkäinen die ‘*substitution argument*’ noem, beskou die tradisionele trinitariese name waarmee God beskryf word as seksisties en daarom verantwoordelik vir die ontstaan van onderdrukkende strukture in die samelewing. Sommige feministiese teoloë versoek dat slegs vroulike metafore gebruik word om God mee te beskryf, terwyl ander voel dat ‘n geslaglose wyse om God aan te spreek die probleme wat die tradisionele diskoers veroorsaak sal vermy (Kärkkäinen, 2014:315-316).

Aan die ander uiterste van die spektrum is daar diegene wat oortuig is dat die name waarmee die Drieënige God beskryf word nie slegs as metafore beskou kan word nie, maar dat ‘Vader’, ‘Seun’ en ‘Heilige Gees’ die werklike naam van God is. Kärkkäinen noem hierdie standpunt die ‘*nonsubstitution argument*’ en wys daarop dat vir hierdie groep die name waarmee God in die Skrif beskryf word onvervangbaar is. Hiervolgens het die uitdrukking ‘Vader’ niks met geslagtelikheid te make nie en word daar gou op gewys dat die Ou Testament soms moederlike beelde gebruik met verwysing na God. Pannenberg, wat hom by hierdie standpunt skaar, maak dit duidelik dat mens nie God as die Vader van Jesus Christus kan losmaak van die boodskap van Jesus nie (Kärkkäinen, 2014:316-317).

Die derde groep, wat Kärkkäinen die ‘*mediating position*’ noem, pleit vir ‘n middeweg tussen hierdie twee uiterste standpunte. Hulle beywer hulle om die Christelike trinitariese diskoers te bevry van ‘n seksistiese en patriargale voorkoms, maar dan met behoud van die name Vader, Seun en Heilige Gees. Nuwe aanvullende metafore om God mee te beskryf word egter ook verwelkom. Omdat hierdie groep bewus is dat sekere taalgebruike onderdrukkend van aard kan

¹⁷ Die kwessie van inklusiewe taal om God mee te beskryf is reeds kortliks bespreek, sien hierbo afdeling 1.3.2, Kontroverse / oop vrae. In daardie afdeling het dit gehandel oor kwelvrae oor die Triniteit. Omdat hierdie ‘n belangrike saak is waaroor uiteenlopende standpunte gehuldig word, word dit hier verder bespreek in die konteks van gasvryheid.

wees, wil hulle die relasionele en liefdevolle aard van trinitariese taal beklemtoon (Kärkkäinen, 2014:316).

Volgens Johnson (1993:47-57) is daar basies drie metodologiese benaderings tot dié probleem. Een metode is om feministiese karaktertrekke, soos vertroeteling en sorg, aan God toe te skryf. Die tweede metode is om te soek na 'n meer ontologiese grondslag vir die bestaan van die vroulike in God. 'n Voorbeeld hiervan is wanneer daar na die Heilige Gees verwys word in vroulike terme omdat die Gees handeling uitvoer, soos om lewe te skenk en beskerming te verleen, wat kenmerkend van vroulike bestaan is. Die derde metode, en die een wat Johnson verkies, is om ekwivalente beelde van God as manlik en vroulik te gebruik. Vroulike terme word gebruik om die manlike terme uit te balanseer. Kärkkäinen (2014:317-318) oordeel dat die tradisionele name, Vader, Seun en Heilige Gees, gehandhaaf moet word, maar dat dit nie beteken dat alternatiewe en verrykende metafore om God mee te beskryf nie ook gebruik kan word nie.

Die belangrike saak wat in hierdie debat nie uit die oog verloor mag word nie, is dat die terme wat ons gebruik om God mee te beskryf ons godsbeskouing beïnvloed. Hoe ons God voorstel bepaal ons lewe. Indien ons slegs manlike terme gebruik om God mee te beskryf, kan ons maklik aan God dink as die patriarg wat met outokratiese beheer sy koninkryk regeer. Dit kan weer lei tot 'n gesindheid van manlike oorheersing wat vroue in 'n ongunstige posisie kan plaas en daartoe kan aanleiding gee dat hulle ontuis kan voel in ons samelewing. In die kerk kan dit lei tot vervreemding van vrouelidmate. As God die gasvrye is wat die vreemdeling, self die vyand, verwelkom om deel te wees van die Goddelike gemeenskap, beteken dit nie dat almal in die gemeente ewe welkom moet wees nie? Deur inklusiewe taal te gebruik wanneer ons God se naam noem, sluit ons die ander in om deel te hê aan die gemeenskap van die heiliges. Wanneer God ook in vroulike terme beskryf word en nie slegs in manlike terme nie, herinner dit vroue dat hulle, net soveel as mans, geskape is na die beeld van God.

4.3.3 God as 'n gemeenskap

Een van die karaktertrekke van gasvryheid waarna Russell verwys, is die tot stand bring van gemeenskap. Die herontdekking van 'n relasionele teologie het daartoe bygedra dat daar al meer aan God gedink word as “the dynamic, living, engaging community of the three” (Kärkkäinen,

2014:320). Moltmann (2010:85-100) voel so sterk oor die relasionele karakter van die gemeenskap wat Vader, Seun en Heilige Gees in die Drie-Eenheid is, dat hy die uitdrukking ‘monoteïsme’ sterk afwys. Die Drie-Eenheid is nie ‘n hiërargiese entiteit nie, maar ‘n gemeenskap van gelyke persone wat kwesbaar en oop is vir mekaar, sowel as vir die menslike lyding, en wat die mens se lyding in homself ervaar (Kärkkäinen, 2014:320).

Volgens Johnson (1993:220) is die Drie-Eenheid ‘n dinamiese en lewende simbool van gemeenskap. In hierdie gemeenskap van wedersydse liefde is daar verskeie belangrike kernwaardes wat na vore kom: wedersydse verhoudinge, radikale gelykheid, en gemeenskap in diversiteit (perigorese). Terwyl God totaal transendent is, staan hy nogtans op ‘n intieme wyse in verhouding met alles wat bestaan. Die Drieënige God onderhou lewe en weerstaan alle destruktiewe magte van geweld. God is dus in die wêreld en die wêreld is in God. Hier vermy Johnson versigtig klassieke teïsme aan die een kant en pantiïsme aan die ander kant (Kärkkäinen, 2014:320).

In die lig van die tradisie, veral in die Oosterse kerk, dat die Vader die bron van die Triniteit is, kan die vraag na die gelykheid van die drie persone in die Drie-Eenheid met reg gevra word. Beteken dit noodwendig dat daar ‘n hiërargie in die Drie-Eenheid is? Hiervolgens word die Vader beskou as die grondslag, of bron, van God se wese. Hierdie prioriteit wat die Vader geniet beteken egter nie dat daar nou van ‘n hiërargie in God sprake hoef te wees nie. In die woorde van Moltmann (1981:173-174) “every divine person exists in the light of the other and in the other. ... Each person receives the fullness of eternal life from the other”. Dit is in hulle verhouding teenoor mekaar dat die Vader die Seun instaat stel om die Seun te wees. Op sy beurt, stel die Seun weer die Vader instaat om die Vader te wees. Die Vader kan nie die Vader wees sonder die Seun nie. Vader en Seun stel die Heilige Gees instaat om as persoon deel te hê in hierdie wedersydse gerigtheid op mekaar. Die Gees is weer die band van die liefde van die Vader en die Seun.

Gemeenskap spreek van vriendskap en verhoudinge. Om te behoort – die wete dat ek nie alleen is nie, maar deel is van ‘n gemeenskap – dit is wat betekenis aan die lewe gee. Dit beteken om opgeneem te word in die liefdevolle en vredsamese gemeenskap waar die partye op mekaar gerig is en mekaar aanvul en liefhet. God is ‘n gemeenskap van drie persone wat op mekaar aangewese is en mekaar verheerlik. Hierdie gemeenskap wat God is, is egter nie ‘n geslote

gemeenskap nie, maar is ‘oop’ vir die ander wat nie God is nie en verwelkom hulle om deel te hê aan hierdie gemeenskap. God is die gasvrye wat die mens uitnooi om te kom en die oorvloed van sy liefde en vrede te geniet.

4.3.4 Gasvryheid as voorspraak

‘n Belangrike kenmerk van Goddelike gasvryheid is die voorspraak vir die gemarginaliseerdes. Christelike gasvryheid bepleit nie slegs inklusiwiteit en gelykheid vir almal nie, maar wend ook pogings aan om bevryding en vryheid vir almal te bevorder. In sy wese is Christelike teologie bevrydingsteologie! Die God van die Bybel is verbind tot bevryding. Gutiérrez is nie van die merk af met sy verklaring dat God ons verlos nie, nie deur sy oorheersing van ons nie, maar deur sy lyding met en vir ons (Kärkkäinen, 2014:332). In die bevrydingsteologie word groot klem op ‘praxis’ gelê. Hier word veral gedink aan die lewensondervinding van die armes, die veragtelikes, die gemarginaliseerdes en diegene sonder goeie geleentheid. Die diskoers oor God kan slegs vir hulle betekenisvol wees indien die konteks van hulle daaglikse bestaan in ag geneem word. Ook in die ‘black theology’ word daar gepleit dat die omstandighede van swart mense, wat in baie gevalle in onderdrukkende omstandighede verkeer, in ag geneem moet word in die diskoers wat oor God gevoer word (Kärkkäinen, 2014:331-334).

Kärkkäinen (2014:334-335) wys daarop dat ‘n betroubare konstruktiewe bevrydingsteologie kan bydra tot die korreksie van verskeie misverstande aangaande die aard van teologie. So kan die valsheid van die idee dat teologie apolities, of polities onskuldig is, uitgewys word. God is nie slegs besorg oor ons geestelike verlossing nie, maar is ook besorg oor ons lewe in die hier en nou. Nog ‘n valse voorstelling is dié van God as kleurblind. As God kleurblind was, sou hy blind wees vir reg en verkeerd, reg en onreg, en goed en kwaad. Die boodskap van die Bybel is egter duidelik: God staan aan die kant van die veronregtes en onderdrukte teenoor die verdrukters (Kärkkäinen, 2014:320).

Hierdie bespreking van gasvryheid is hoegenaamd nie volledig nie. Daar is soveel fasette van hierdie Goddelike eienskap wat nog ontgin behoort te word. Hierdie kort bespreking het slegs ten

doel om gasvryheid as eienskap van God voor te hou as ‘n aanduiding van die vernuwing wat daar tans in die Godsleer plaasvind.¹⁸

4.4 Kommunikasie – Vanhoozer (geb 1957)

“God’s being is in communicating”, lui die titel van ‘n hoofstuk in ‘n belangrike werk van Vanhoozer, *Remythologizing Theology*. Die benadering wat Vanhoozer volg is om ‘n *kommunikatiewe ontologie* te ontwikkel en sodoende die kontoere van ‘n *teodramatiese metafisika* te skets (Vanhoozer, 2010:xv). Die enigste rede waarom ons oor God kan spreek, meen Vanhoozer, is omdat God eerste met ons gepraat en sy naam aan ons gegee het. Die interpersoonlike dialoog tussen God en mense, soos voorgestel in die Bybel, moet dus die vertrekpunt wees van enige spreke oor God (Vanhoozer, 2010:xiii).

Deur sy metode van hermitologisering (*remythologizing*) beoog Vanhoozer om die dieper betekenis van die Bybelse boodskap weer te gee. Vanhoozer (2010:13-18) wil deur hierdie metode, as teenvoeter vir die *demythologizing* van die Bybelse boodskap wat Bultmann voorgestel het, erns maak met die boodskap van die Skrif. Om dit te doen gebruik hy die metafisika van *mythos*, wat deur Aristoteles as ‘n ‘dramatiese intrige’ beskryf word. Hy gebruik dié term om na al die wyses waarop die verskillende vorme van Bybelse literatuur die Goddelike drama voorstel te verwys. Die Bybelse *mythos* is beide een en baie. Daar is een oorheersende intrige, naamlik die verhaal van God en sy skepping, verlossing en vernuwing van die wêreld, maar hierdie verhaal word deur baie verskillende stemme in verskillende literêre registers oorgelewer (Vanhoozer, 2010:7).

4.4.1 God as kommunikatiewe wese

Vanhoozer se hermitologisering is ‘n hermeneutiese en metodologiese strategie wat werk met ‘n spesifieke siening van God. Ons moet God nie verstaan vanuit die spekulatiewe vyf weë van

¹⁸ Vir ‘n vollediger bespreking van Goddelike gasvryheid, sien: Newlands, G & Smith, A 2010. *Hospitable God: The transformative dream*. Surry, U.K.:Ashgate; Russell, L M 2009. *Just hospitality: God’s welcome in a world of difference*. Louisville: Westminster John Knox; Gray-Reeves, M & Perham, M 2011. *The hospitality of God: Emerging worship for a missional church*. London: SPCK.

Aquinas nie, maar vanuit die Bybelse verslag van die weë van God. Die basiese uitgangspunt is dat slegs God homself aan ons kan bekendmaak. Dit het God gedoen toe God homself aan die mens geopenbaar het as die Drieënige God (Vanhoozer, 2010:23-24). God spreek die mens aan en kan daarom beskou word as 'n agent wat spreek en handel (Vanhoozer, 2010:182).

To remythologize theology we must focus not on the being of God considered in the abstract but on the identity of God considered in the historically and canonically concrete. God is not a story, however; hence to remythologize also entails seeking the implicit *logos* in the *mythos*, and that means reflecting on the “what” of the divine “who” (Vanhoozer, 2010:182).

Om die vraag na die ‘wat’ van die ‘wie’ te beantwoord vereis ‘n volskaalse teodramatiese metafisika. Die Skrif beantwoord beide die ‘wie’ en die ‘wat’ vrae aangaande God. Identiteit beantwoord die ‘wie’ vraag en natuur die ‘wat’ vraag. Daar word dus vanaf God se spreke na God se wese beweeg. Hierdie metode kan beskou word as “thinking biblically; interpreting theologically.” Dit sluit in om dieselfde begrippe van God wat in die Skrif beskryf word in verouderde konsepte, wat nie vir die mens van vandag betekenis het nie, te beskryf in hedendaagse konsepte waarmee die huidige mens kan assosieer. Die Bybelse vorm en inhoud verskaf die *mythos* vir die proses. In die Bybelse narratiewe is die wyse waarop God kommunikeer en die siening wat gekommunikeer word net so deel van die verhaal wat dit vertel as die gebeurtenis wat beskryf word (Vanhoozer, 2010:183-190).

Wat belangrik is, is nie slegs *wat* God kommunikeer nie, maar die feit *dat* God kommunikeer. “God has the capacity to communicate” (Vanhoozer, 2010:191). Die Godsleer word hier hersien in die lig van God se wese as ‘n kommunikatiewe agent. God word in die Skrif voorgestel as spreker en skrywer, as ‘a being-in-communicative-act’ (Vanhoozer, 2010:198). Wanneer God optree moet sy optrede as ‘n kommunikatiewe handeling beskou word. Elke handeling is ‘n voorstelling van God deur Godself. God is wat God sê en doen. “God is the ‘author’ of his being” (Vanhoozer, 2010:206).

Om te sê dat God ‘n kommunikatiewe agent is, is goed en wel, maar wat bedoel Vanhoozer met kommunikasie? Hy (2010:212) gee die volgende beskrywing:

It is the process of sharing (making common) something (e.g. beliefs, worries, pleasure, views, memories, hopes, demands, ideas) with someone (an interlocutor) for some end by some symbolic means (e.g. language, gesture, pictures.).

God se wese bestaan dan daarin dat hy ‘n vry, wyse en liefdevolle kommunikatiewe agent is. Ons teologie moet dus begin by God se spreke en handeling. Ons denke oor God word dan bepaal deur die *analogia dramatis*. Die Goddelike kommunikatiewe handeling in die ekonomie van verlossing is analogieë van die dinamiese lewe van die Drieënige God. Die Drieënige God is die kommunikatiewe agent: die Vader kommunikeer homself in die handeling van die Seun en die Gees (Vanhoozer, 2010:212-218).

4.4.2 Trinitariese visie

Wanneer Vanhoozer (2010:241) hom tot ‘n bespreking van die Drie-Eenheid wend, gaan hy van die standpunt uit dat “persons are *constituted* by their relationships.” Hy maak ook die openbaringstriniteit sy vertrekpunt, omdat ons deur die intra-trinitariese kommunikatiewe handeling *ad extra* die beste voorstelling verkry van God se trinitariese lewe *in se* (Vanhoozer, 2010:241-242). “Scripture depicts the life of the Father, Son, and Spirit as a ‘perfect drama’: *a doing than which nothing greater can be conceived; a ceaseless activity of communication that yields consummate communion*” (Vanhoozer, 2010:243). Hierdie handeling van God stem ooreen met die volmaakte lewe wat God in homself is as Vader, Seun en Gees. Kommunikasie verwys na die wyse waarop die trinitariese persone aan mekaar verwant is in hulle handeling in die ekonomie. *God se wese is in kommunikasie*. Alle handeling wat vanaf God na die skepping kom het hul ontstaan in die Vader, word uitgevoer deur die Seun en word tot volmaaktheid gebring deur die Heilige Gees. Die drie persone is onderskeie kommunikatiewe agente wat ‘n gemeenskaplike kommunikatiewe agentskap deel (Vanhoozer, 2010:247).

Vanhoozer (2010:247-271) bespreek drie eienskappe van God om aan te toon hoedat hierdie eienskappe in die lig van die kommunikatiewe karakter van die Drieënige God beskou moet word: God is lig; God is lewe; en God is liefde. In die lig van 1Jn 1:5 bespreek hy God as lig. As lig, is God geheel en al verwyderd van die duister. God is die bron van lig. God is heilig daarin dat hy geheel en al verskil van die skepping. Heiligheid is dus meer as slegs ‘n morele eienskap, dit beskryf ook God se andersheid en onvergelykbaarheid met enige ander wese. Lig simboliseer ook nog die gawe van verlossing waardeur die mens deel in God se kommunikatiewe

handelinge. Lig impliseer kennis, wat wys op die feit dat God homself ten volle ken. Kennis word ook verbind met verheerliking. Elkeen van die drie persone in die Drie-Eenheid is ‘n kommunikatiewe agent in eie reg wat die heerlijkheid van die ander persone bekendmaak in ‘n kommunikatiewe handeling. Elkeen spreek en handel op wyses wat die ander persone verheerlik (Vanhoozer, 2010:247-251).

God is lewe, en alle lewe kom van God wat spreek en dinge ontstaan. “All three persons – the Father’s Voice, the Son’s Word, the Spirit’s Breath – have a share in the ‘economy of communication’” (Vanhoozer, 2010:251). Deur lewe te gee word kommunikatiewe moontlikheid aan ander meegedeel. Die Vader, Seun en Gees deel ‘n volmaakte kommunikatiewe agentskap in hul volmaakte Goddelike natuur. Die Vader kommunikeer lewe aan die Seun, en die Vader en Seun deel hulle lewe met die Gees. God het ewige lewe in homself, ‘n lewe van vrye onderskeiding en gemeenskap in die *perigorese* van die Vader, Seun en Heilige Gees (Vanhoozer, 2010:251-256).

Dat God liefde is (1Jn 4:8) word reeds baie lank in die tradisie gesien in die lig van die innerlike trinitariese lewe van die liefdevolle gemeenskap van Vader, Seun en Heilige Gees. Die intieme verhouding van Vader en Seun behels nie slegs liefde nie, maar ook kennis. Niemand ken die Vader nie behalwe die Seun, en die Vader het die Seun lief en wys hom alles wat hy doen. Die Gees voltooi die intra-trinitariese kommunikatiewe werk deur as die band van liefde tussen die Vader en Seun op te tree (Vanhoozer, 2010:256-260).

To anticipate: God is the communicator, communication, and communicatedness. The triune God is the agent, act, and effect of his own self-communication. As Voice, the Father is the speaking subject who initiates the process of communication. As Word, the Son is what the Father speaks, the content of the communicative act. As the Breath that accompanies and conveys the Father’s Word, the Spirit is the channel or medium of the communicative act as well as its efficacy (Vanhoozer, 2010:261).

4.5 Opsomming

Die voorbeelde van vernuwende wyses waarop daar oor die Goddelike eienskappe nagedink word het een kenmerk in gemeen: in al drie die voorbeelde waarna gekyk is staan die Drie-

Eenheid van die Goddelike wese sentraal tot die ontwikkeling van die eienskappe. Om enigsins sinvol oor die eienskappe van God na te dink is slegs moontlik indien sulke nadenke gedoen word vanuit die trinitariese karakter van die Lewende God.

In sy bespreking van skoonheid as eienskap van God neem Edwards die volle implikasies van die Drie-Eenheid van God in ag. Dit is juis in die liefdevolle harmonie wat daar bestaan tussen Vader, Seun en Heilige Gees wat die skoonheid van God bestaan. Uit die aard van God se skoonheid is dit 'n skoonheid wat meegedeel moet word. Dit is alleen moontlik as daar 'n meervoud in die wese van God is. Die Vader deel sy skoonheid mee aan die Seun, wat op sy beurt weer die Vader verheerlik met sy skoonheid. Vader en Seun laat hulle skoonheid deurvloei na die Heilige Gees, wat die agent in die Drie-Eenheid is wat hierdie skoonheid na die skepping oordra.

Die estetiese het in die verlede nie baie prominent in die teologie na vore gekom nie. 'n Belangrike bydrae van Edwards se beklemtoning van die skoonheid van God is dat dit die verbintenis tussen God en skoonheid opnuut onderstreep. As God skoonheid is, en die bron van alle skoonheid is, dan verkry die estetiese in die wêreld meteens nuwe betekenis. Die skoonheid in die natuur, sowel as die skone kunste (in die vorm van beeldhouwerk, skilderkuns, musiek, digkuns, argitektuur, ens.) het hulle oorsprong in die Drieënige God. Die moontlikhede wat dit vir die teologie inhou is opwindend.¹⁹

Gasvryheid as eienskap van die Christelike God beklemtoon belangrike kenmerke van God se aard wat in die tradisionele Godsleer nie na vore gekom het nie, of wat ten minste nie die kern van bespreking was nie. Ook hier vind ons 'n sterk trinitariese benadering. Hoe kan God anders van ewigheid af 'n gasvrye God wees as daar nie in God self 'n meervoud van persone bestaan nie. Die Vader betoon gasvryheid aan die Seun deur aan hom die ruimte te gee om Seun te wees naas die Vader, en Vader en Seun laat die Heilige Gees deel in hulle gasvryheid teenoor mekaar in die band van liefde wat die Gees is tussen Vader en Seun. Die gasvryheid van God onderstreep die relasionele karakter van God – God is 'n gemeenskap van drie persone. Hierdie eienskap beklemtoon ook daardie karaktertrekke van God wat sy gewilligheid om homself op te

¹⁹ Vir 'n bespreking van die belangrikheid van die kunste vir die teologie, sien: Dyrness, W A 2007. The arts, in: Webster, J, Tanner, K & Torrance, I (eds), *The Oxford handbook of Systematic theology*, 561-579. Oxford: Oxford University Press; De Gruchy, J W 2005. Theology and the arts, In: Ford, D F & Muers, R (eds), *The modern theologians*, 3rd ed, 706-718. Oxford: Blackwell.

offer in sy gawe van homself weerspieël. God is beide die Gewer en die Gawe. Verder word die gesindheid van God teenoor die swakkes en gemarginaliseerdes duidelik uitgebeeld. God is by uitstek die God van die armes, verontregtes en gemarginaliseerdes.

As 'n kommunikatiewe wese is God die een wat homself in sy spreke aan die geskape mens openbaar. Ons leer God ken uit sy spreke oor homself. Hierdie kommunikasie van God beklemtoon meteens dat God Drieënig is. Die Vader kommunikeer sy wese en heerlijkheid aan die Seun, wat op sy beurt die Vader verheerlik. Die Heilige Gees kommunikeer hierdie heerlijkheid van Vader en Seun aan die skepping en bring daardeur lof aan God. Dit is slegs in die verhoudinge tussen die drie persone wat daar van God as 'n kommunikatiewe wese sprake kan wees. Die Heilige Gees is ook die een wat die Bybelskrywers inspireer, sodat die Woord wat hulle neerpen, al is dit mensewoorde, steeds nog Woord van God bly. Die Heilige Gees, as kommunikatiewe agent, bring dus die Woord na die mensdom. Die implikasie hiervan is duidelik: Daar moet erns met die Woord gemaak word. Die belangrikheid van die interpretasie (hermeneutiek) van die Skrif word hier beklemtoon.

Bogenoemde voorbeelde van vernuwende denke oor die Drieënige God benadruk die belangrikheid dat daar voortdurend op kreatiewe wyses, maar terselfdertyd in getrouheid aan die openbaring van God soos in die Skrif opgeteken, nuut oor God gedink moet word ter wille van die geloofsgemeenskap, sowel as die wêreld.

5. KONKLUSIE

Die vraag wat heel aan die begin van hierdie studie geformuleer is as navorsingsvraag lui soos volg: *Tot watter mate sal 'n trinitariese teologie 'n invloed hê op die leer van die eienskappe van God, tot verruiming van 'n Christelike godsbeskouing?* Om tot 'n bevredigende antwoord op die kernvraag te kom, is die volgende subvrae gesuggereer: 1) Wat is die betekenis van die ontwikkelinge in die Godsleer met betrekking tot die trinitariese renaissance?; 2) Wat is die benadering van die tradisionele bespreking van die attribuut tradisie in die Dogmatiek?; 3) Watter insigte dra denkers by wat die Triniteit as van kardinale belang ag in die behandeling van die eienskappe?; en 4) Watter nuwe aksente is daar in 'n triniteitsgerigte attribuut tradisie?

Daar vind inderdaad 'n lewendige diskoerse rondom die Godsleer plaas waarin belangrike oordele val. Wat uit die diskoerse afgelei kan word is dat daar 'n *groeïende ongemak* onder teoloë is met die *klassieke Godsleer*. Die pogings van diegene wat dié leer *verdedig* deur die invloed van die Griekse filosofie op die klassieke Godsleer af te maak as van minder belang, verrai 'n onbegrip van die subtiele aard van dié invloed en is nie oortuigend nie. Die versoek vir 'n *herformulering van die Godsleer* waarin die betekenis van die Drie-Eenheid van God ten volle verdiskonteer word is geldig.

Die benadering van die tradisionele teoloë met betrekking tot die hantering van die eienskappe is een waar die Triniteit nie 'n beduidende rol speel nie. Dink maar aan die volgehoue gebruik om die *Triniteit eers te behandel nadat die eienskappe reeds bespreek is*. Bavinck, Horton en Frame se verdediging van dié ongelukkige gebruik maak nie sin nie. As die God waaroor die Christelike teologie handel die Drieënige God is – 'n oortuiging waarby die Christelike geloof staan of val – dan behoort die Drie-Eenheid die eerste te wees waarvan die kerk (en haar teoloë) praat wanneer God ter sprake kom.

Die verdeling van die attribute in *mededeelbaar en onmededeelbaar* is ook problematies. Hoe word besluit watter eienskappe is mededeelbaar en watter nie. Is dit nie eerder beter om te erken dat God só bo die mens verhewe is dat selfs die eienskappe wat as mededeelbaar beskou word by die mens nog steeds nie werklik dieselfde is as by God nie. Liefde, wat as 'n mededeelbare eienskap beskou word (en met goeie Skriftuurlike gronde – vgl. Rm 5:5) is 'n voorbeeld. Ons

weet dat, alhoewel die Heilige Gees ons instaat stel om ons medemens lief te hê, ons liefde vêr tekort skiet aan die liefde van die Seun wat ons so liefgehad het dat hy sy lewe vir ons afgelê het.

Waar daar van ‘n *substansiële ontologie* uitgegaan word is die gevaar dat nie-persoonlike eienskappe soos ewigheid en onveranderlikheid prominent sal vertoon, terwyl persoonlike eienskappe soos liefde en trou nie regmatige hantering sal ontvang nie. ‘n Kenmerk van die teoloë wat die Triniteit belangrik ag vir ‘n formulering van die eienskappe is dat hulle vanuit ‘n *relasionele ontologie* werk. So word die persoonlike eienskappe beklemtoon, daardie eienskappe wat God in sy betrokkenheid met die mens openbaar. ‘n Relasionele ontologie bring mee dat daar anders gedink word oor die *een(voud)* van God. God word nie gesien as ‘n enkele numeriese wese nie, maar as die drie persone wat in gemeenskap met mekaar verkeer deur die perigorese waardeur hulle in mekaar woon in die ruimte wat elkeen vir die ander is. Daar is dus nie ‘n substansie wat agter die persone skuil nie. In die ontmoeting met elkeen van die persone is dit ‘n ontmoeting met Godself.

Teenoor die tradisie word God se *onveranderlikheid* nie gesien as die van ‘n rigiede onbeweeglike wese nie, maar word dit trinitaries beskou as die onveranderlikheid van sy trou (constancy). God kan nie aan homself ontrou wees nie en daarom is hy trou aan sy liefde vir sy skepsele. God se onveranderlikheid word in die nuwe denke nie beskou as ‘n onveranderlikheid van sy wese nie, asof daar in hom geen potensiaal bestaan nie. Die leer van die Drie-Eenheid maak so ‘n siening moeilik om te handhaaf. As God ‘n relasionele wese is, ‘n gemeenskap van drie persone, moet daar tog seker verandering by God plaasvind. Persone beïnvloed mekaar in hulle inter-persoonlike verhouding. Nee, wanneer die Skrif praat van die onveranderlikheid van God (vgl. Mal 3:6) dan verwys dit na God se trou aan sy volk wat hy liefhet vir geen ander rede nie as dat hy homself daartoe verbind het. ‘n God wat absoluut onveranderlik (immutable) is kan nie die lewende God van die Bybel wees nie.

Sommige in die tradisie beskryf God se *ewigheid* as tydloos, sodat God verskillende momente in tyd gelyktydig beleef omdat hy bo die tyd verhewe is. So beleef God die kruisiging, hemelvaart en wederkoms asof hulle in die oomblik gebeur. Hoe is dit moontlik vir so ‘n wese wat van tyd en ruimte verwyderd is om met mense wat hulleself binne ‘n bepaalde tyd en ruimte bevind betrokke te wees. Die trinitariese gebeure in God, die sending van die Seun en die Heilige Gees in die volheid van die tyd (vgl. Gal 4:4-6) maak tog met so ‘n siening beswaarlik sin. God

het ‘n geskiedenis in sy inter-persoonlike verhoudinge waarin die Vader die Seun stuur en Vader en Seun die Gees stuur.

Die *almag* van God verkry ook nuwe betekenis in die lig van die Triniteit en word ten nouste met God se liefde verbind. Sy *almag* is nie die mag van brute krag waardeur hy enigiets kan doen nie. Dit is die mag waardeur hy alles kan doen wat hy wil en omdat hy die mens liefhet doen hy wat vir die skepping voordelig is. Hierdie is nie die mag van ‘n monarg, verhef tot die hoogste graad nie. Dit is die mag van God se liefde. Dit is krag waardeur die Seun aan die kruis kon sterf sonder om sy *almag* te verbeur. Daarom dat Paulus kan praat van die gekruisigde Christus as die krag van God (1Kor 1:23-24).

Die Triniteit is die grammatika van die *liefde* van God. God is liefde (1Jn 4:8). God se liefde bestaan allereers daarin dat die drie persone, Vader, Seun en Heilige Gees mekaar liefhet en alles vir mekaar oorgee. God is liefde – in die harmonie van die gemeenskap van die persone wat hulle heerlikheid en eer aan mekaar gee in die volgehoue gemeenskap wat God is. Hierdie liefde van God spoel oor na die skepping waar God se liefde ‘n opofferende liefde is, wat geen offer ontsien in sy toewyding tot die mens nie.

Verskeie opwindende vernuwende denke oor God, hoofsaaklik geïnspireer vanuit die soeke na ‘n betekenisvolle ervaring van God in verskillende kontekste, is verblydend. Daar moet voortgegaan word om op hierdie trant nuut oor God en sy verhouding tot die skepping na te dink. Dis belangrik dat sulke nuwe denke oor God op Bybelse gronde moet berus en nie op spekulatiewe denke nie.

Soos wat die werke van Edwards, Kärkkäinen en Vanhoozer toon, open ‘n trinitaries gefundeerde benadering tot die eienskappe verskeie moontlikhede wat nuwere denke oor God kan genereer. Die beskrywing van *skoonheid* as eienskap van God by Edwards bring meteens die estetiese in die visier van die teologie. Die estetika is ‘n veld wat lank deur teoloë verwaarloos is. In die haglike en soms afskuwelike omstandighede waarin mense hulle dikwels bevind kan ‘n teologie van *skoonheid* nuwe hoop bring wat mense kan aanspoor om die mooie en die skone te soek en te waardeer. *Gasvryheid* as eienskap van God herinner ons daaraan dat God hom oor die vreemdeling in die poort ontferm. Wat beteken dit vir die kerk van Christus as God se beeldraer in die wêreld? As God by uitstek die God is van die armes, verontregtes en verdruktes, in hoe ‘n

mate moet die kerk bereid wees om in gasvryheid hierdie persone te verwelkom in die vergadering van die heiliges en hulle in hul nood by te staan? As kommunikatiewe wese deel God kennis aangaande homself aan ons mee om ons in staat te stel om hom te ken in die liefde van sy heiligheid. Hierdie kommunikasie van die Vader deur die Seun en die Gees is betekenisvol vir ons openbaringsleer, asook ons skrifbeskouing en hermeneutiek.

Wanneer ons'n trinitariese benadering tot die formulering van die Goddelike eienskappe volg gaan daar nuwe en opwindende moontlikhede vir ons oop. Só 'n benadering kan lei tot 'n herkonstruering van ons konvensionele verstaan van die 'Goddelike' wat die moontlikheid van nuwe eienskappe wat nie voorheen in die gesigsveld was nie bevorder. Dink maar aan eienskappe soos 'gawe' en 'vrugbaarheid', om enkeles te noem, gawes waarmee die Drie-Eenheid geassosieer kan word. Hierdie is 'n veld waarin daar nog baie navorsing gedoen sal moet word.

Die vraag waarmee hierdie studie begin het was tot watter mate 'n trinitariese teologie 'n invloed sou uitoefen op die leer van die eienskappe van God, tot verruiming van 'n Christelike godsbeskouing. Die invloed wat hierbo bespreek is gee 'n aanduiding van wat so 'n benadering op die eienskapsleer sal wees. Daar kan dus beweer word dat daar inderdaad 'n verskuiwing in die Christelike godsbeskouing plaasvind wat nuwe moontlikhede daarstel vir 'n meer bevredigende godsbeskouing in kerk en samelewing.

BIBLIOGRAFIE

- Barth, K 1957. *Church Dogmatics 2/1: The doctrine of God*. London: T & T Clark.
- _____ 1975. *Church Dogmatics 1/1: The doctrine of the Word of God*. London: T & T Clark.
- Bauckham, R 2005. Jürgen Moltmann, In: Ford, D F & Muers, R (eds), *The modern theologians: An introduction to Christian theology since 1918 (3rd ed)*, 147-162. Oxford: Blackwell.
- Bavinck, H 1976. *Gereformeerde Dogmatiek (2de deel)*. Kampen: J H Kok.
- _____ 2004. *Reformed Dogmatics (vol 2): God and creation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Berkhof, H 1973. *Christeljk Geloof*. Nijkerk: G F Callenbach.
- Boff, L 1988. *Trinity and society*. Maryknoll: N Y Orbis.
- Bray, G 2002. Has the Christian doctrine of God been corrupted by Greek philosophy?, In: Huffman, D S & Johnson E L (eds), *God under fire: Modern scholarship reinvents God*, 105-117. Grand Rapids: Zondervan.
- _____ 2006. The Trinity: Where do we go from here?, In: McGowan, A T B (ed), *Always reforming: Explorations in systematic theology*, 19-40. Leicester: Appollos.
- Brunner, E 1949. *The Christian doctrine of God*. London: Lutterworth.
- Calvyn, J 1984. *Institusie van die Christelike godsdiens. (1559)*. Potcefstroom: CJBF.
- Chalamet, C & Vial, M (eds) 2014. *Recent developments in trinitarian theology: An international symposium*. Minneapolis: Fortress.
- Cloete, G D 1984. A new confession in South Africa. *Reformed Journal* 34/5:20-24.

- Cunningham, D S 1998. *These three are one: The practice of trinitarian theology*. Oxford: Blackwell.
- _____ 2003. The Trinity, In: Vanhoozer, K J (ed), *The Cambridge companion to postmodern theology*, 186-202. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Gruchy, J W 2005. Theology and the arts, In: Ford, D F & Muers, R (eds), *The modern theologians (3rd ed)*, 706-718. Oxford: Blackwell.
- De Hart, P J 2010. *Ter mundus accipit infinitum*: The dogmatic coordinates of Schleiermacher's trinitarian treatise. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 52:17-39.
- Delattre, R A 1968. *Beauty and sensibility in the thought of Jonathan Edwards: An essay in aesthetics and theological ethics*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- Durand, J J F 1976. *Die Lewende God*. Wegwysers in die dogmatiek (vol 1). Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Dyrness, W A 2007. The arts, In: Webster, J, Tanner K & Torrance, I (eds), *The Oxford handbook of systematic theology*, 561-579. Oxford: Oxford University Press.
- Edgar, B 2004. *The message of the Trinity: Life in God*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Edwards, J 2003. *Writings on the Trinity, grace, and faith*. Edited by Lee S H. New Haven & London: Yale University Press.
- Fiorenza, E S 1983. *In memory of her: A feminist reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroad.

- Fiorenza, F S 2005. Schleiermacher's understanding of God as triune, In: Mariña, J (ed), *The Cambridge companion to Friedrich Schleiermacher*, 171-188.
- Fortman, E J 1972. *The triune God: A historical study of the doctrine of the Trinity*. Grand Rapids: Baker.
- Frame, J M 2013. *Systematic theology: An introduction to Christian belief*. Phillipsburg: P & R Publishing.
- Gaybba, B 2004. *God is a community: A general survey of Christian theology*. Pretoria: UNISA.
- Grenz, S J 2004. *Rediscovering the triune God: The Trinity in contemporary theology*. Minneapolis: Fortress.
- Gunton, C E 2002a. *Act and being: Towards a theology of the divine attributes*. London: SCM.
- _____ 2002b. *The Christian Faith: An introduction to Christian doctrine*. Oxford: Blackwell.
- _____ 2003. The forgotten Trinity, In: idem, *Father, Son and Holy Spirit: Essays toward a fully trinitarian theology*, 3-18. London: T & T Clark.
- Hardy, D W 2005. Karl Barth, In: Ford, D F & Muers, R (eds), *The modern theologians: An introduction to Christian theology since 1918 (3rd ed)*, 21-42. Oxford: Blackwell.
- Haykin, M A G 2002. Beauty as a divine attribute: Sources and issues. *Churchman* 2/116:127-136.
- Heyns, J A 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Holmes, C R J 2007. *Revisiting the doctrine of the divine attributes: In dialogue with Karl Barth, Eberhardt Jüngel, and Wolf Krötke*. New York: Peter Lang.

- Holmes, S R 2010. Towards the *analogia personae et relationis*: Developments in Gunton's trinitarian thinking, In: Harvey, L (ed), *The theology of Colin Gunton*, 32-48. London: T & T Clark.
- Horton, M 2011. *The Christian Faith: A systematic theology for pilgrims on the way*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hunt, A 2005. *Trinity: Nexus of the mysteries of Christian Faith*. Maryknoll: Orbis.
- Jenson, R W 1997. *Systematic theology (vol 1): The triune God*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, E A 1993. *She Who is: The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- _____ 2008. *Quest for the living God: Mapping frontiers in the theology of God*. New York: Continuum.
- Kärkkäinen, V-M 2004. *The doctrine of God: A global introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- _____ 2007. *The Trinity: Global perspectives*. Louisville: Westminster/John Knox.
- _____ 2009. The trajectories of the contemporary 'trinitarian renaissance' in different contexts. *Journal of Reformed Theology* 3:7-21.
- _____ 2014. *Trinity and revelation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kasper, W 1984. *The God of Jesus Christ*. New York: Crossroad.
- Kennedy, P 2010. *Twentieth century theologians: A new introduction to modern Christian thought*. London: I. B. Taurus.

- Kimel, A F (ed) 1992. *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the challenge of feminism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kjølsvik, I 2013. Jürgen Moltmann, In: Kristiansen, S J & Rise, S (eds), *Key theological thinkers: From modern to postmodern*, 159-172. Farnham: Ashgate.
- König, A 1975. *Hier is Ek!* Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- LaCugna, C M 1991. *God for us: The Trinity and Christian life*. New York: HarperCollins.
- Lane, B C 2011. *Ravished by beauty: The surprising legacy of Reformed spirituality*. Oxford: Oxford University Press.
- Lee, S H 1999. Jonathan Edwards's dispositional conception of the Trinity: A resource for contemporary Reformed theology, In: Willis, D & Welker, M, *Toward the future of Reformed theology: Tasks, topics, traditions*, 444-455. Grand Rapids: Eerdmans.
- Letham, R 2004. *The Holy Trinity: In scripture, history, theology and worship*. Phillipsburg: P&R.
- Leup, R T 1996. *Knowing the name of God: A trinitarian tapestry of grace, faith & community*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Lindsay, M 2004. Barth, In: Jones, G (ed), *The Blackwell companion to modern theology*, 327-342. Oxford: Blackwell.
- Marshall, B D 2004. Trinity, In: Jones, G (ed), *The Blackwell companion to modern theology*, 183-203. Oxford: Blackwell.

- McGinnis, A M 2011. Review: The Christian Faith: A systematic theology for pilgrims on the way. *Calvin Theological Journal* 46/2:394-396.
- Migliore, D 2004. *Faith seeking understanding: An introduction to Christian theology* (2nd ed). Grand Rapids: Eerdmans.
- Moltmann, J 1993 (1974). *The crucified God: The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*. Minneapolis: Fortress.
- _____ 1981. *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God*. San Francisco: Harper & Row.
- _____ 2010. *Sun of righteousness: Arise! God's future for humanity and the earth*. Minneapolis: Fortress.
- O'Collins, G 1999a. The Holy Trinity: The state of the questions, In: Davis, S T, Kendall, D & O'Collins, G, *The Trinity: An interdisciplinary symposium on the Trinity*, 1-25. Oxford: Oxford University Press.
- _____ 1999b. *The tripersonal God: Understanding and interpreting the Trinity*. New York: Paulist Press.
- Olson, E R 2013. *The journey of modern theology: From reconstruction to deconstruction*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Pannenberg, W 1991. *Systematic theology (vol 1)*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Phan, C 2011. Systematic issues in trinitarian theology, In: idem (ed), *The Cambridge companion to the Trinity*, 13-29. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pinnock, C H 2001. *Most moved mover: A theology of God's openness*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Plantinga, N 1980. Hendrikus Berkhof's systematic: A review article. *The Reformed Journal* 30/12:16-20.
- Plantinga, R J, Thompson, T R & Lundberg, D 2010. *An introduction to Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powel, S M 2001. *The Trinity in German thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, R B 2011. *Letters of the divine Word: The perfections of God in Karl Barth's Church dogmatics*. London: T & T Clark.
- Rahner, K 1997. *The Trinity*. New York: Crossroad.
- Richards, J W 1996. Schleiermacher's divine attributes: Their coherence and reference. *Encounter* 57/2:149-170.
- Schleiermacher, F 1928. *The Christian Faith*. Edinburgh: T & T Clark.
- Schwöbel, C 2014. Where do we stand in trinitarian theology?: Resources, revisions, and reappraisals, In: Chalamet, C & Vial, M (ed), *Recent developments in trinitarian theology: An international symposium*, 9-71. Minneapolis: Fortress.
- Smit, D 2009. The Trinity in the Reformed tradition. *Journal of Reformed Theology* 3:57-76.
- Thompson, T R 1997. Trinitarianism today: Doctrinal renaissance, ethical relevance, social redolence. *Calvin Theological Journal* 32:9-42.
- Tyson, J R 2005. *Who is God in three persons?: A study of the Trinity*. Nashville: Abingdon.

- Van den Brink, G 2003. De hedendaagse renaissance van de Triniteitsleer: Een oriënterend overzicht. *Theologia Reformata* 46(3):210-240.
- Van den Brink, G & van der Kooi, C 2012. *Christelijke Dogmatiek: Een inleiding*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Vanhoozer, K J 2010. *Remythologising theology: Divine action, passion, and authorship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Venter, R 2010. Trinity and beauty: The theological contribution of Jonathan Edwards. *N G Teologiese Tydskrif* 51/3&4:185-192.
- _____ 2011. *Speaking God today: The adventures of a rediscovered trinitarian grammar*. Inaugural lecture. Bloemfontein: U F S.
- _____ 2012. Thinking about God today: Eavesdropping on four discourses. *N G Teologiese Tydskrif*, Deel 53, Supplementum 3:195-204.
- Vial, M 2014. Colin Gunton on the Trinity and the divine attributes, In: Chalamet, C & Vial, M (ed), *Recent developments in trinitarian theology: An international symposium*, -127-139. Minneapolis: Fortress.
- Volf, M 1998. *After our likeness: The church as the image of the Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Webster, J 2003. *Holiness*. Grand Rapids: Eerdmans.
- _____ 2004. Shapers of Protestantism: Karl Barth, In: McGrath, A E & Marks, D C, *The Blackwell companion to Protestantism*, 83-95. Oxford: Blackwell.

_____ 2005. Systematic theology after Barth: Jüngel, Jenson, and Gunton, In: Ford, D F & Muers, R (ed), *The modern theologians: An introduction to Christian theology since 1918 (3rd ed)*, 249-264. Oxford: Blackwell.

Zizioulas, J D 1985. *Being as communion: Studies in personhood and the church*. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press.