

HOOFSTUK 4

Die sonde van die gevalle mens en die genade van God

1. Inleidende opmerkinge

Pas nadat die stryd om die Triniteitsleer finaal by Konstantinopel (381) beslis is, en terwyl die Christologiese stryd nog besig was om na sy hoogtepunt te beweeg (428–451), het 'n *nuwe tema* in die dogmageskiedenis, veral deur die optrede van *Pelagius*, akuut geword. Ons praat van 'n nuwe tema, want vir die eerste keer in die geskiedenis van die kerk word die aandag nou toegespits op 'n aspek van die Christelike geloof wat nie oor God handel nie, maar oor die mens en God se verhouding tot die mens. In 'n poging om nou 'n geloofsuitspraak te verduidelik wat nie direk oor God handel nie, begin die groei van die leer van die gevalle mens en sy redding deur God.

Dit verbaas 'n mens nie dat die temas van die geloof juis in dié volgorde in die geskiedenis aan die orde gekom het nie. Die leer oor God is inderdaad fundamenteel en oor hierdie fundamentele saak sou daar, al is dit deur stryd en dwalinge heen, eers duidelikheid verkry word: Wie is God, hoe en waar het Hy Hom aan ons bekend gemaak? Saam met die Jode is die Christendom oortuig dat die geloof in God die basiese belydenis is. Hierdie oortuiging dat God één is en geen ander gode naas Hom bestaan nie, is waarskynlik die enigste dogma van die Jodedom – 'n dogma wat dit met die Christendom gemeenskaplik het. Die Jode ken nie ander dogmas nie. Wanneer die Christendom dus hierdie fundamentele dogma teenoor die dwalinge nader gaan presiseer en hom rekenskap gee oor God en sy openbaringe in Triniteitsleer en Christologie, loop die paaie van Christendom en Jodedom uiteen. Die groei van die leer van sonde en genade sou die uniekheid van die Christendom t.o.v. ander godsdienste en ook die Joodse geloof nog verder beklemtoon. Aangesien die kerk hierdie leer nie net uit die NT opbou nie maar ook uit die OT (veral Gen. 3), is dit tog opvallend dat die Jode nooit uit die OT tot 'n dogma van die erfsonde gekom het nie – al het hulle opvattinge wat analoog is aan die leer van die erfsonde. Hierdie verskil met die Jode kan ons slegs verklaar uit die feit dat die kerk sy leer oor sonde en genade nie direk uit die

OT ontwikkel het nie, maar vanuit Christologiese perspektiewe. Die kerk was oortuig dat die baie uitsprake van die OT oor die sonde van die mens en die genade van God hulle diepste vervulling vind in Jesus Christus. In die vorige hoofstuk is daarop gewys dat soteriologiese motiewe telkens op die spel was in die Christologiese stryd. Waar die kerk hom al dekades lank besig gehou het met die besinning oor die Persoon en die nature van die Middelaar, is dit nie vreemd dat die draagwydte van die verlossingswerk van die Middelaar ook spoedig in die brandpunt van die belangstelling sou staan nie.

Die Triniteitsleer het nog altyd sy teenstanders gehad in Unitariërs, Jode en Jehovasgetuies. Die leer van die erfsonde het egter nog veel meer teenstanders in Remonstrante van allerlei slag (Rooms-Katolieke, Piëtiste, Metodiste, Liberale Humaniste). Daar word gesê dat 'n mens nog kan sien en verstaan hoe die kerk uit die gegewens van die NT tot 'n Triniteitsleer en 'n Christologie kon kom, maar nie hoe daar uit die NT tot 'n leer van die erfsonde en die volstreekte genade van God gekom kon word nie. Hiër, sê hulle, is die sprong te groot. Teoloë is lief om in hulle kritiek op die erfsonde Jesus en Paulus teen mekaar af te speel: die erfsondeleer sou dan onversoenbaar wees met die evangelie van Christus en eers later by Paulus ontstaan het. Dit geld ook, volgens hulle, van die genadeleer, want „deur genade alleen” word nie in die Evangelies gevind nie.

Hierdie kritiek, wat gebaseer is op die opbreek van die openbaring in verskillende en teenstrydige Bybelse „teologieë”, is ook in die ander vakgebiede van die teologie bekend. Ons hoef nie lank hierby stil te staan nie. Dis genoeg om hier op te merk dat, indien ons die verskillende situasies waarin Jesus en Paulus opgetree het asook die voortgang van die openbaringsgeskiedenis in die oog hou, baie van die oënskynlike verskille verdwyn en dat Paulus in wese niks anders leer as wat reeds in die Evangelies gegee word nie. Daar is in die boeke van die NT, ten spyte van al die verskillende individuele aksente van die skrywers, nooit verskil in die basiese openbaring van God en sy genade in Jesus Christus nie.

Al die Kerkvaders was dan ook eenstemmig dat Jesus Christus die verlossing en redding van die mens bewerk. Trouens, dit is die opvatting van die kerk deur al die eeue. En tog sou oor 'n leer wat oënskynlik eenstemmig aanvaar is, 'n stryd ontbrand! Hierdie vreemde toedrag van sake word duidelik as ons besef dat die stryd juis gegaan het om die *omvang* en *diepte* van die verlossingswerk van Christus. Die stryd tussen *Pelagius* en *Augustinus* (wat vandag

nog in die gedrang is) het nie gegaan oor die vraag of Jesus Christus ons verlos of nie, maar of Jesus die enigste en volkome Verlosser is en of die mens vir sy verlossing nog op homself, ander persone of ander dinge ook moet leun. Die leer van sonde en genadige verlossing is dus nie 'n ekstra geloofsartikel wat by die ander wat reeds bestaan, gevoeg word nie maar raak die hart van die evangelie en van die Christelike geloof. Die totaliteit van die geloof was in hierdie stryd weer eens op die spel!

2. Die vroeë Kerkvaders

Die leer van die sonde (insluitende die erfsonde) en die genadige verlossing van God deur Christus het in die eerste drie tot vier eeue baie stadig vorm aangeneem. Dikwels is maar net Bybelse en kategetiese uitsprake herhaal sonder dat dit nader en dieper verklaar is. Vir hierdie toedrag van sake was daar goeie redes, wat ons later sal bespreek. Waar ons hier baie kortliks let op die posisie in die eerste eeue van die kerk se bestaan, moet ons onthou dat sonde en genade in hierdie periode geen strydpunt was nie en die aandag dus nie doelbewus hierop toegespits is nie. Die uitsprake in dié verband was dus betreklik „toevallig” en onsistematies.

Die *Apostoliese Vaders* aanvaar eenvoudig dat die mens sondig is, onkundig en behoeftig aan die ware lewe, maar oor die oorsprong en aard van die sonde laat hulle hul nie uit nie. Alleen 'n enkele keer kry ons 'n vae verwysing na die val van die mens in die paradys (Gen. 3). Dit vind ons in die *Brief van Barnabas*: „For as much as the transgression was wrought in Eve through the serpent” . . . (12, 5). Daar word egter verder nie naastenby by die erfsonde uitgekom nie, want dieselfde skrywer meen elders in sy brief dat die siele van kinders volkome sondeloos is. Wat die werk van Christus betref, meld hulle almal dat Hy vir ons gesterf het, maar die gedagte van versoening is swak beklemtoon. Die aksent val veel meer op Christus as die nuwe wetgewer, die bringer van ware kennis, onsterflikheid en gemeenskap met God. Die enigste uitsondering hier is *Ignatius*, wat met sy klem op die eenwording van die gelowige met Christus toon dat hy 'n besef het van die heil wat daar in die inkarnasie lê.

Wanneer die *Apologete* optree om die Christendom te verdedig, merk ons dat die buitelyne van 'n antropologie (mensleer) vorm begin aanneem. Hulle gaan uit van 'n dichotomistiese mensbeeld (die mens bestaan uit twee verskillende „dele”, nl. liggaam en siel) en aanvaar algemeen dat die mens 'n vrye wil het. Die mens kan dus self kies of hy goed of kwaad wil doen. Teenoor die Stoïsynse nood-

lotsleer aksentueer *Justinus* die verantwoordelikheid van die mens, wat die vrye wil veronderstel. Die voorkennis van God, waarkragtens profesie moontlik is, weerspreek nie die vrye wil van die mens nie, want voorkennis is geen determinisme nie maar 'n blote vooruitsien van hoe die mens met sy vrye wil sal besluit. Sonde bestaan volgens *Justinus* in „erroneous belief and ignorance of what is good” (*2de Apol.* 14.1). Dis belangrik om daarop te let dat hy hom al met die vraag na die oorsprong van die sonde besig hou. Sy antwoord is teleurstellend: uitgaande van Deut. 27 : 26 sê hy dat die hele menslike geslag vanweë die oortredings van God se verordeninge onder die vloek lê en dat die duiwels hiervoor die skuld dra omdat hulle die mens infekteer en bederf. Hy lê soms 'n verband tussen die sonde van Adam en Eva en ons sondige toestand, maar die gedagte is eerder dat die sonde van ons voorouers, deur toe te gee aan die verblinding van die slang, die prototipe van ons sonde is. Elders stel hy dit immers weer baie duidelik dat elkeen deur sy eie foute sondig.

Justinus, wat ons hier aanhaal as tipiese voorbeeld van die Apologete, herhaal deels die gedagtes van sy voorgangers oor die werk van Christus. Hy het gekom om ons te verlos en hierdie verlossing bestaan in verligting. Dit beteken: Hy gee ons nuwe en ware kennis. Hy gee ons egter nie net nuwe kennis nie maar Hy verbreek ook die mag van die duiwels wat ons verlei. Ten spyte van allerlei Griekse spekulasies is *Justinus* egter tog nog kerkman en eksegeet wat weet van die diepte van Christus se verlossingswerk: „The Word of God became man for our sakes, so that participating in our miseries He might heal them” (*2de Apol.* 13, 4, vertaal deur *Kelly*, a.w., p. 169). Christus het gely om hulle wat in Hom glo, deur sy bloed te reinig. So word Christus die begin van 'n nuwe mensheid. Hierdie laaste gedagte van *Justinus* word dan deur *Irenaeus* verder in wye heilshistoriese perspektiewe uitgewerk in sy rekapitulasieteorie.

In die *derde eeu* het daar 'n merkbare verskil in die gedagtes oor die verlossing van die mens ontstaan tussen die Weste en die Ooste. *Die Westerse teologie*, wat hoofsaaklik in Noord-Afrika gebloei het, het die somberheid van die val van Adam en Eva gesien en aksente begin lê wat later deur *Augustinus* opgeneem sou word. 'n Verteenwoordiger van dié teologie is weer eens *Tertullianus*, daardie groot Noord-Afrikaan wat so 'n belangrike rol gespeel het in die ontwikkeling van die Triniteitsleer en die Christologie. By hierdie merkwaardige Kerkvader vind ons duideliker aanduidings van 'n erfsondeleer as by enige ander teoloog van sy tyd.

Soos sy voorgangers aanvaar *Tertullianus* die vrye wil van die mens, en hy verdedig die verantwoordelikheid van die mens met alle

mag teenoor *Marcion*. Maar die vrye wil is nie die enigste en diepste oorsaak van die sonde nie. Ons kan ook nie net die duiwels blameer, soos *Justinus* gedoen het nie. Vir *Tertullianus* lê die sonde dieper, en wel diep in die menslike natuur. Hy erken dat die duiwels 'n verwoestende invloed uitoefen, maar „the evil that exists in the soul . . . is antecedent, being derived from the fault of our origin and having in a way become natural to us. For, as I have stated, the corruption of nature is second nature” (*De anima*, 39; 41; teks by *Kelly*, a.w., p. 175). Vanweë hierdie deel wat ons het aan Adam se oortreding, is selfs ongedoopte kindertjies onrein. Verder as dit gaan *Tertullianus* egter nie. Ons solidariteit met Adam se skuld en die gevolge van sy daad word nie verder uitgewerk nie. In plaas daarvan val hy dikwels weer terug in die optimistiese mensbeeld van sy tyd en sê dat die siel inherent iets goeds in hom het wat, ten spyte van die val, onaangetas gebly het. In sy *Apologie* (hfst. 17) kan hy selfs beweer dat die siel van nature Christelik is, dit wil sê dat die siel van nature 'n vae begrip van die ware God het.

Hierdie eerste en aarselende verdieping van die sondeleer gaan egter nie gepaard met 'n ooreenstemmende verdieping van die leer van die verlossing nie. Hier was hoopvolle geluide by *Tertullianus*, maar hy vat hulle nie saam en bou nie 'n verlossingsleer uit nie. Hy sê dat die goeie dade verdienste vir die mens ophoop en dat slegte dade genoegdoening vereis – vir die eerste maal hoor ons nou die belangrike woord *satisfactio*! Met hierdie gedagte verklaar hy die herstel van die verhouding tussen die sondaar en God, maar hy bring dit glad nie in verband met die middelaarswerk van Christus nie. Tog lê hy nog sterker as *Irenaeus* klem op die betekenis van die dood van Christus as „die verhewe fondament van die evangelie” (*Contra. Marc.* 3, 8) en as offerande vir alle nasies. Hy kom egter nie by 'n leer van die plaasbekleding uit nie maar neig altyd weer na sy voorgangers terug deur die werk van Christus te reduceer tot „the proclamation of a new law and a new promise of the kingdom of heaven” en om Hom te sien as „the illuminator and instructor of mankind” (*Apol.* 21).

In die Ooste (Griekse teologie) word ook nadruk gelê op die droewige toestand van die gevalle mens, maar die gedagtes beweeg nie in die rigting van ons solidariteit met Adam en sy sonde nie. Gevolglik ontbreek die aanlope tot 'n erfsondeleer feitlik heeltemal in die Ooste. Onder die erns van die sonde word tog nog vasgehou aan die optimistiese mensbeskouing van die Griekse denke. So byvoorbeeld leer *Clemens Alexandrinus* dat elke mens 'n Goddelike vonk in hom het en vry is om die wet van God te gehoorsaam of te oortree. Ten spyte daarvan is alle mense, behalwe die vleesgeworde Woord, son-

daars – hulle is siek, blind, verdwaal, slawe van die duiwel. Tog meld hy nêrens dat alle mense betrek is in die skuld van Adam nie. Inteendeel, hy ontken heftig dat pasgebore babas onder die vloek van Adam val. Sonde is ten slotte die persoonlike dade van die mens. By *Origenes* is daar nog minder plek vir 'n erfsondeleer. Vanuit sy spekulاسie van 'n ewige skepping sien hy die Genesisverhaal oor die sondeval as 'n kosmiese mite, as 'n allegorie van die voor-kosmiese val van die geestelike wesens. As gevolg van hulle val, en volgens die diepte van hulle val, het God hulle gestraf: party het duiwels geword, terwyl ander engele gebly het. Die siele het God gestraf deur die wêreld te maak en hulle in liggame te kerker. Teen hierdie agtergrond kon hy „ortodokse” Bybelse taal gebruik: „all we men are clearly prone to sin by nature” (*Contr. Cels.* 3, 66). Wanneer 'n mens *Origenes* se spekulاسies vergeet, kan jy mislei word om te reken dat hy hier 'n leer van die erfsonde verkondig. Dis egter nie die geval nie. Dat elke mens van geboorte af sondig is, lê nie in ons verbondenheid met Adam en sy skuld nie maar daarin dat elke siel voor geboorte reeds in die transkosmiese geesteswêreld van God afvallig geword en gesondig het!

Hierdie algemene prentjie het in die loop van die vierde eeu nie veel verander nie. In die Ooste word nog steeds vasgehou aan die inherente vryheid en onbedorwenheid van die menslike wil as die wortel waaruit daadwerklike sonde kan ontstaan. Albei die *Gregoriusse* en *Chrysostomus* leer dat pasgebore kinders sonder sonde is. Daar is by die Griekse Vaders kwalik 'n heenwysing na die feit dat die mensdom betrokke is by Adam se skuld. Om egter te beweer dat daar in die Ooste in die vierde eeu geen spoor van 'n erfsondeleer is nie, is te veel en te eensydig gesê. Ons vind by hierdie Griekse Vaders 'n diepe bewustheid van die eenheid van die mensdom (rekapitulاسieteorie) en gevolglik 'n beseef dat die mensdom betrokke is by Adam se ongehoorsaamheid. Voorts leer hulle, saam met die vrye wil, dat die val van Adam ons moreel geaffekteer het. „Human nature is weak in regard to doing good . . .” sê *Gregorius van Nissa* (*Kelly*, a.w., p. 350). Daar is selfs uitsprake wat wys in die rigting van 'n werklike oordrag van die sonde. In 'n preek oor die Saligsprekinge skryf dieselfde *Gregorius*: „Evil was mixed with our nature from the beginning . . . through those who by their disobedience introduced the disease. Just as in the natural propagation of the species each animal engenders its like, so man is born from man, a being subject to passions from a being subject to passions, a sinner from a sinner” (*de beat. or.* 6, soos aangehaal deur *Kelly*, a.w., p. 351). Hier was dus wel elemente van 'n erfsondeleer teen-

woordig, hoewel baie onontwikkel in vergelyking met die latere leer van *Augustinus*.

In die *Weste* het die leer oor die sonde sedert *Tertullianus* verder gegroei, hoewel dit sporadies was. Die solidariteit van die mensdom met Adam is hier baie sterker beklemtoon as in die Ooste. In die vierde eeu was dit veral *Ambrosius* en die onbekende eksegeet van Rome, wat *Erasmus* die *Ambrosiaster* genoem het, wat die leer verder uitgebou het. Volgens *Ambrosius* was die wese van Adam se sonde hoogmoed – 'n gedagte wat *Augustinus* by sy leermeester sou oorneem. Die verbondenheid met Adam en sy skuld word sterk beklemtoon. In sy Lukaskommentaar sê *Ambrosius*: „Adam existed, and in him we all existed; Adam perished, and in him all perished” (*Expos. ev. Luc. 7, 234*, vgl. *Kelly*, a.w., p. 354). *Ambrosiaster* se uiteensetting is besonder belangrik omdat dit gebaseer is op 'n eksegeese van Rom. 5: 12 – 'n teks wat in die latere erfsondeleer kardinaal sou word. Ondertussen is die eksegeese egter gebaseer op 'n foutiewe lesing van die Ou Latynse vertaling. Paulus skryf dat die dood só tot alle mense deurgedring het, „omdat (*eph' hōi*) almal gesondig het”, maar die Ou Latynse vertaling lees „in wie (*in quo*) almal gesondig het”! Op sterkte van hierdie foutiewe lesing skryf hy dan: „It is therefore plain that all men sinned in Adam as in a lump (*quasi in massa*). For Adam himself was corrupted by sin, and all whom he begot were born under sin. Thus we are all sinners from him, since we all derive from him” (*In Rom. 5, 12*; teks by *Kelly*, a.w., p. 354). Só, sê *Ambrosiaster*, word die verwoestende mag van die sonde op die nageslag oorgedra, sodat niemand sonder sonde is nie, nie eers 'n dagoud kindjie nie. Tog sal ons in die oordeelsdag alleen vir ons eie sonde gestraf word en nie vir hierdie oorgeërfde sonde nie. Dit was ook die opvatting van *Ambrosius*. Volgens hulle albei word die *sonde* van Adam dus wel oorgedra maar nie sy *skuld* nie.

Hierdie twee figure is min of meer verteenwoordigend van die *Weste* se beskouing in die vierde eeu. Soos in die Ooste word hier ook nog algemeen vasgehou aan die vrye wil van die mens, wat met die Goddelike genade moet saamwerk. *Hilarius* stel dit duidelik dat die menslike wil die beslissing moet neem om die sonde te ontvlug. Dan kom die genade hom ondersteun. *Ambrosius* praat ook op die wyse. Tog kon laasgenoemde soms weer in terloopse uitsprake die prioriteit van die Goddelike genade beklemtoon.

Só is die fondament voorberei waarop *Augustinus* verder sou bou met sy eksegetiese arbeid.

Oorsien ons die eerste vier eeue van die kerkgeskiedenis in sy

geheel, dan is dit opvallend hoe die Kerkvaders, naas die geloof in die verlossing deur Christus, tog nog bly vashou aan 'n moralisme wat neerkom op werkheiligheid. Met die leer van die vrye wil as onderbou is groot klem gelê op die verantwoordelikheid van die mens om goed te lewe en die sonde te ontvlug. Daarmee lê die aksent dus baie sterker op die werke as op die geloof. Hierdie Christelike moralisme het maar weinig verskil van die gangbare moraalfilosofie van die tyd.

Vir hierdie toedrag van sake was daar 'n hele aantal *redes* aan te voer – *redes* wat, hoewel dit nie hierdie ontwikkeling van 'n Christelike moralisme verskoonbaar maak nie, dit tog ten minste verstaanbaar maak.

Ten eerste moet ons onthou dat al die aandag sedert die einde van die tweede eeu op die Godsleer en later op die Christologie toegespits was. Op hierdie gebiede moes die Kerkvaders hulle besin, opnuut na die Skrif luister en die geloof verdedig teen die dwalinge. Omdat die sonde en verlossing van die mens geen strydpunt was nie, het hulle hier nie so duidelik na die Skrif geluister nie en die Nuwe Testament se verkondiging van die diepte en wydte van die verlossingswerk van Christus nie goed gehoor nie. Gevolglik kon hulle hul makliker op hierdie terrein aanpas by die gangbare Griekse filosofie met sy optimistiese mensbeeld.

Ten tweede moes hulle teenoor alle filosofiese en halfteologiese dwalinge telkens weer die verantwoordelikheid van die mens beklemtoon. Teenoor die fatalisme van die Stoa moes die vryheid en verantwoordelikheid van die mens gestel word. Dit geld ook van die Manicheïsme en die Gnostiek. Veral teen die Gnostiek is daar in die tweede eeu en die begin van die derde eeu 'n stryd op lewe en dood gevoer. Wat die sonde en verlossing betref, het hierdie stryd teen die Gnostiek verskillende kante gehad. Die Gnostici, met hulle dualisme het die stof en die liggaam minderwaardig geag. Volgens hulle lê die kwaad in die stoflike. Daarom speel hulle die Skeppergod van die Ou Testament wat die stoflike wêreld gemaak het, as minderwaardig af teen die Verlossergod van die Nuwe Testament. Hierteenoor moes die Kerkvaders tot elke prys vashou aan die eenheid van die skepping en verlossing, van Ou Testament en Nuwe Testament, van God die Skepper en God die Verlosser. Op allerlei maniere moes dus gepoog word om vas te hou aan die inherente goedheid van die skepping en van die mens as skepsel. As ons bedink dat dit veral in Gnostiese kringe was waar daar aanvanklik wel 'n duidelike erfsondeleer ontwikkel het (dink maar aan *Origenes* met sy eie spesifieke leer van die totale bedorwenheid van alle mense), dan

kan ons begryp waarom die kerk hiervan weggeskram het. „It is precisely the extreme onesideness with which Gnosticism developed a certain concept of original sin that made it difficult for the church to distinguish between the true and the false” (Lohse, a.w., p. 105). Hoewel die vroegste Kerkvaders ook in 'n mate deur die Gnostiek beïnvloed is (vgl. hul opvatting van Christus as die Verligter wat nuwe kennis bring), het die latere Kerkvaders in die hitte van die stryd teen die Gnostiek se aksent op „kennis” (*gnosis*) die aksent op die noodsaaklikheid van die „werke” gelê. Dit des te meer omdat die Gnostici die verlossing tot die goddelike siel van die mens beperk het en baie van hulle gevolglik 'n losbandige lewe gelei het.

Ten derde moes daar teenoor die losbandige lewenswyse van baie heidene van daardie tyd asook teen die heidense sedes en gebruike telkens weer gehamer word op die verantwoordelike en voorbeeldige lewe van die Christen. Dikwels was die verhandelinge (en selfs preke) van die Kerkvaders weinig meer as 'n sedelike vermaning wat, hoewel baie nodig, eintlik niks bevat het wat spesifiek Christelik was nie.

Vierdens het die opkoms van die asketisme sedert die tweede eeu die groei van die leer van sonde en genade in die weg gestaan en vertraag. Ten diepste vorm die dualisme van die Griekse denke die grondslag van die asketiese ideaal wat in die kloosterlewe sy neerslag vind. Die goddelose wêreld moet ontvlug word om in die klooster 'n lewe van absolute gehoorsaamheid te lei. Vir hierdie hoër prestasies as wat die „wêreldse” Christen kan bereik, ontvang die askeet ook ekstra vergoeding van God. So kom die dubbele moraal, die „ethics of graded values” (Lohse), in die kerk. Sedert die tweede eeu was hierdie asketiese ideaal skering en inslag by die Kerkvaders (enkellinge het die uitsondering gevorm). Met hierdie ideaal is die geloof in die vermoë van die mens om 'n rein en sondelose lewe te lei, opnuut gestimuleer.

Wanneer *Pelagius* aan die einde van die vierde eeu op die toneel verskyn, dan val hy met sy leer moeiteloos in die gelid van hierdie lang tradisie. Geen wonder dus dat sy leer aanvanklik in die Weste en in die Ooste (veral by die aanhangers van die Antiocheense Christologie) met akklamasie ontvang is nie. Met sy optrede word die leer van sonde en genade meteens in die brandpunt van die stryd geruk.

3. Pelagius

Pelagius is omstreeks die helfte van die vierde eeu in Brittanje gebore. Dis onseker of hy uit Engeland of uit Ierland afkomstig was. Na 'n aanvanklike opvoeding in sy vaderland verhuis hy omstreeks 380 na Rome om in die regte te studeer. Terwyl hy in Rome was, het hy hom spoedig laat doop en in alle erns die verantwoordelikheid van die Christelike lewe op hom geneem. Sy groot ideaal was om bloot Christen te wees en te leef volgens die wet wat vir alle Christene bindend is. Hy het dié wet egter asketies geïnterpreteer. Daarom gee hy sy regsberoep op en trek hom terug in 'n asketiese lewe van voortdurende selfondersoek. Sy leer sowel as sy lewenswyse het op die heidene en op baie van die swak meelewende Christene 'n indruk gemaak en daar is voortdurend na hom verwys as *monachus*, hoewel hy heel waarskynlik nooit 'n monnik was nie. Hy het 'n vooraanstaande regsgeleerde, *Coelestius*, vir sy leer gewen. Laasgenoemde het nog meer uitgesproke as *Pelagius* geword in sy veroordeling van die erfsonde. *Pelagius* se bekendste werke is 'n kommentaar op al die briewe van Paulus en die *Brief aan Demetrias*, 'n asketiese jong dame. In Rome kon die twee vriende rustig werk en hulle invloed tot ver buite die grense van die stad uitbrei. Niemand hier het hulle leer vir kettery aangesien nie – waarskynlik omdat Rome in hierdie tyd, vanweë die invloed van die tradisie, meer geneë was tot *Pelagius* as tot *Augustinus*.

Om *Pelagius* reg te verstaan, moet ons onthou dat hy alles behalwe 'n ketter wou wees. Dit geld natuurlik ook van *Arius* en van *Apollinaris*. Tog het *Pelagius* 'n voorsprong bo die ander twee gehad, want *Arius* het, ten spyte van sy gedagte aan regsinnigheid, sekere fundamentele aspekte van die Christelike Godsleer ontken en *Apollinaris* het, ten spyte van sy aanvaarding van die belydenis van Nicea, die inkarnasie baie eensydig vertolk. *Pelagius* daarenteen het al die konsiliebesluite aanvaar en was opreg begerig om ortodoks te wees. Bowendien was hy, soos hy self gesê het, nie juis geïnteresseerd in dogmatiese probleme nie maar in die daaglikse lewe van die Christen. Hy wou die mense te midde van die slap morele toestand in Rome aanvuur om volgens die bindende wet van God te lewe en die volle implikasies van die navolging van Christus te besef. So was sy één groot ideaal dus om alle Christene bewus te maak van God se eis dat hulle heilig moet lewe en dat hulle verantwoordelik is en verantwoording sal moet doen as hulle die wet oortree. Van die rykes het hy geëis dat hulle hul besittings moet laat vaar; van die ongetroudes en getroudes het hy 'n rein en heilige lewe

van strenge selfdisipline geëis; van alle Christene eis hy dat hulle nie 'n eed moet neem nie. Deur meditasie en gebed kon die gehoorsaamheid van die gelowige aangehelp word. So preek *Pelagius* in 'n verwêreldlikte kerk die etiek van die bergrede.

Leer en lewe kan egter nie so maklik en so waterdig van mekaar geskei word nie. Hoewel hy die reformasie van die Christelike lewe preek, sou hierdie praktiese moralis spoedig uitvind dat hy nie anders kan as om ten opsigte van bepaalde dogmas 'n bepaalde posisie te kies nie. Dit geld in besonder die leer van die erfsonde, wat in die Weste reeds gaandeweg vorm begin aanneem het. Teenoor hierdie leer moes *Pelagius* eenvoudig standpunt inneem. Dit doen hy dan ook. Hy verwerp die gedagte dat daar 'n erfsonde bestaan wat alle mense van Adam by wyse van voortplanting geërf het. God kan volgens hom onmoontlik 'n persoon verantwoordelik hou vir die sonde van 'n ander, terwyl Hy gewillig is om die sonde van die persoon self te vergewe nie. Die leer van die erfsonde is syns insiens niks minder nie as 'n dwaling van die Manicheërs. Hy erken dat Adam 'n slegte invloed op sy afstammelinge het, maar dis nie 'n kwessie van erfsonde nie maar van 'n slegte voorbeeld wat Adam gestel het en wat die meeste mense navolg. Dis sy oortuiging dat, ten spyte van Adam se val, 'n sondelose lewe in beginsel moontlik is. Elkeen wat dit ontken, ontken die vrye wil en die verantwoordelikheid van die mens.

Hierdie gedagtes openbaar die sentrale motief van sy teologie, naamlik die geregtigheid van God. Hierdie begrip lei *Pelagius* nie juis uit die Skrif af nie maar eerder uit die filosofie en die menslike rede. Inderdaad sien hy die geregtigheid van God as 'n eisende en oordelende geregtigheid; maar dan word op grond van hierdie premis 'n rasionalistiese stelling gemaak: God kan eenvoudig nie van die mens dit eis wat die mens nie self kan volbring nie. As Hy dit doen, sou Hy nie meer regverdig wees nie. In die *Brief aan Demetrius* stel hy dit so: „No one knows the extent of our strength better than He who gave us that strength . . . He has not willed to command anything impossible, for he is righteous; and He will not condemn a man for what he could not help, for He is holy” (*Ep. ad Demetriadem*, 16; teks in *Bettenson*, a.w., p. 52). So is God dan die regverdigste Regter van alle mense, en geen onregverdige sal sy oordeel kan ontvlug nie. Maar dit beteken ook dat die mens in beginsel nog hierdie eis kan gehoorsaam, want dis 'n regverdige eis. Met ander woorde: ten spyte van Adam se val is 'n sondelose lewe nog inderdaad moontlik. As dit nie só is nie, dan sou God se eise onregverdig wees en word die straf van die goddelose sinloos. Meer nog:

as die mens nie in staat is tot 'n sondelose lewe nie, dan bestaan daar geen vrye wil nie en word die verantwoordelikheid van die mens vernietig. Daarom is *Pelagius* diep geskok oor die pessimistiese opvatting van die menslike natuur soos deur *Augustinus* geleer. In die *Brief aan Demetrias* argumenteer hy dat die stelling dat die mens nie anders kan as om te sondig nie, 'n belediging van die Skepper is (*Ep. ad Demet.*, 16). *Augustinus* se gebed: „Give what Thou commandest, and command what Thou wilt” (*Confess.* 10, 40) is vir *Pelagius* besonder aanstootlik omdat dit impliseer dat die mens soos 'n pop is wat totaal deur die genade van God beheer word. Dit is onsinnig, meen hy, want toe God die mens geskep het, het Hy hom nie soos die ander skepsels aan die natuurwette onderwerp nie maar hom die unieke voorreg gegee om deur sy eie keuse die wil van sy Skepper te gehoorsaam.

So lei *Pelagius* uit die geregtigheid van God met „harde logika” die konklusie af wat eintlik as 'n ander fundamentele uitgangspunt sy teologie ten grondslag lê: die onvoorwaardelike vryheid en verantwoordelikheid van die mens. Van hieruit word die erfsonde dan as 'n onmoontlikheid afgewys: „Everything good and everything evil, in respect of which we are either worthy of praise or of blame, is done by us, not born with us. We are not born in our full development, but with a capacity for good and evil; we are begotten as well without virtue as without vice, and before the activity of our own personal will there is nothing in man but what God has stored in him” (*pro libero arbitrio*; vgl. *Augustinus: De peccato originali*, 14). Om die laaste deel van hierdie argument te verstaan, moet ons iets weet van die „sielkunde” van *Pelagius*. In die handelinge van die mens onderskei hy drie elemente: ten eerste die vermoë of moontlikheid (*posse*), ten tweede die wil (*velle*) en ten derde die realisering (*esse*). In die aanhaling hierbo, waar hy praat van die „capacity for good and evil” as dit „what God has stored in him”, verwys hy na die eerste van hierdie elemente, naamlik die *posse*. Hierdie moontlikheid en vermoë om te kies en te handel lê in die natuur van die mens en kom alleen van God af, wat ons só geskape het. Die ander twee elemente (die wil en die realisering) behoort aan die mens. Daarom kan die mens lof en beloning ontvang as hy die goeie kies en gestraf word as hy die slegte kies.

Hoe kan die sonde nou vermy word? *Pelagius* sê: deur die mens baie duidelik die vereistes van die Goddelike wet te leer. Sedert die val van Adam het die mens die kennis van die wet vergeet, en selfs die bedeling van Moses het nie veel aan die toestand verander nie. Maar nou het Christus gekom en die mens opnuut die eise van die

wet van God geleer. Dit geld veral van die bergrede, wat ons duidelik sê wat God van ons verwag.

In hierdie humanistiese werkheiligheidsteologie is daar oënskynlik nie plek vir die genade van God nie. *Pelagius* se teologie is dan ook al dikwels voorgestel asof die genade hier totaal onbekend is. Tog is dit nie so nie. Hy kon in verhewe taal uitbundig praat oor die Goddelike genade! Dit is genade dat die mens met verstand begiftig is en ook dat die wet aan hom gegee is. Die *posse* is genade: die moontlikheid en vermoë van die mens om van nature en uit homself die Goddelike wet te vervul. So word die genade by *Pelagius* met die *skepping* verbind, terwyl dit by *Augustinus* met die *verlossing* verbind is. Tog verbind *Pelagius* die genade ook ten dele met die koms van Christus: dat Hy ons opnuut die wet kom leer het en aan ons die gawe van vergewing van sondes gee (iets wat in die tyd tussen Adam en Christus ontbreek het) – dit is óók genade. Omdat die genade egter ten diepste veranker lê in die natuurlike moontlikheid van die mens om in vryheid te beslis, word die genadewerk van Christus gereduseer tot voorbeeldigheid. „A Christian is he who is not merely such in name but in works, who in all things imitates and follows Christ”, sê hy (*Liber de vita christiana*, 6; by *Lohse*, a.w., p. 109).

Wanneer ons *Pelagius* se leer oorsien, val dit op dat hier weinig oorspronklike dinge is. Daar is kwalik 'n enkele stelling van hom wat nie al vroeër terloops deur die een of ander Kerkvader uitgespreek is nie. Wat wel nuut was, is die uitgesproke rasionalisme en die sistemativering van vroeëre sporadiese uitsprake. Vir die eerste keer word redelikheid nou 'n maatstaf vir leerstellige waarheid en word die latente optimistiese mensbeeld van die vroeëre Kerkvaders as omlynde leer gepropageer. *Pelagius*, die praktiese moralis wat die lewe alleen wou reformeer, het in die uiteensetting en verdediging van wat hy wil, al meer in die rigting van 'n sistematiese uiteensetting van sy leer beweeg.

Hierdie nuwe elemente in sy leer onderskei hom van die verskillende asketiese beweringe van sy tyd. Hoewel daar baie parallels is tussen sy leer en die gedagtes van die asketisme, kan mens die kloosterteoloë moeilik Pelagiane noem. Hulle leer en gedagtes was bedoel vir die eng sirkel askete, die klein groepie monnike. *Pelagius* daarenteen, het probeer om die streng asketiese eise van sy tyd te verhef tot 'n basiese beginsel vir alle Christene. Aanvanklik het dit gelyk of hy in sy hervorming van die Christene se lewe sou slaag. Hy en *Coelestius* kon immers ongehinderd in Rome hulle leer verkondig en hulle invloed uitbrei. Bowendien het die leer so reg ge-

pas in die gees van die tyd met sy verheerliking van die asketisme van die kloosterideaal. En tog het die kerk *Pelagius* ten slotte nie gelyk gegee nie. Dit sien ons in die feit dat *Pelagius* en *Coelestius*, sodra hulle Rome in 410 verlaat, opposisie begin kry en dat hul leer agt jaar later veroordeel is. Met hierdie veroordeling het die kerk verhoed dat die evangelie verdraai word tot 'n etiese hervormingsprogram op die grondslag van die vrye wil van die mens. Die man wat die reuse-aandeel daarin gehad het om die kerk se oë vir *Pelagius* se leer oop te maak, was *Augustinus*. Daarom moet ons voorlopig vir *Pelagius* en *Coelestius* laat en eers die aandag na Noord-Afrika verskuif, waar *Augustinus* totaal ander geluide laat hoor het in dieselfde tyd as wat Rome na *Pelagius* geluister het.

4. Augustinus

Wanneer *Augustinus* in 386 tot bekering kom, leer hy as jong Christen die teologiese insigte oor sonde en genade wat destyds in die Weste in omloop was. Dit verbaas ons dus nie dat een van sy vroeë traktate die titel *Oor die vrye Wil* dra nie. Net soos Ambrosius, sy geestelike vader, hou hy vas aan die oortuiging dat die mens ten diepste 'n vrye wil het en dat die sonde in die wil van elke mens sy oorsprong het. Anders, sê hy, sou ons nie God se oordeel oor die sonde kon verstaan nie. Tog was hy nie in hierdie stadium 'n Pelagiaan nie, want reeds in dié vroeë stadium van sy ontwikkeling sien hy nie net in Adam se sonde 'n slegte voorbeeld, soos *Pelagius* nie, maar leer hy reeds ons verbondenheid aan en verdorwenheid in Adam. In hierdie traktaat bied *Augustinus*, naas die vrye wil (!) reeds 'n duidelike begin van 'n erfsondeleer.

Sedert hy in 391 priester van Hippo Regius (vandag bekend as Bone) geword het, en veral sedert hy in 395 biskop geword het, het hy ter wille van sy kerklike amp intensiewe Skrifstudie gedoen. Dit het sy insig verdiep en hom gestimuleer om sy leer van sonde en genade uit te bou. Die betreklik optimistiese humanisme van die vroeër jare (386–390) word prysgegee vir 'n intensiewe nadenke oor die bestaan en taak van die empiriese kerk.

Dit was veral die hernude studie van die Romeinebrief wat hy onderneem het ná hy biskop geword het, wat 'n verdieping in die insig van sonde en genade bring. Die neerslag van hierdie studie vind ons in sy traktaat *Aan Simplicianus* (396). Nou praat hy 'n ander taal as in sy vroeëre werke. Hy hou hom besig met die verkiesing van Jakob (Rom. 9:10 v.) en het baie te sê oor die omvat-

tende invloed en werking van die sonde. Deur die sonde, sê hy, het nie net die sterflikheid eie aan die mens geword nie, maar ook 'n begeerte om verder te sondig. Daarom is dit vir niemand moontlik om uit eie krag hierdie bese sirkel te deurbreek nie. Verlossing uit die sonde en sondemag is alleen moontlik deur die genade van God – en hierdie genade rus geheel in die verkiesing. Hierdie genadige verkiesing gaan absoluut vooraf aan elke vorm van wilsbesluit van die mens. Tog word die vryheid van die wil nog nie in hierdie werk ontken nie. Die wil, sê hy, kan nie uit homself verlossing vind of bewerk nie. Die genade van God het volstreekte prioriteit. Tog moet die wil nog in die proses ingeskakel word, anders dra die aanbod van die genade nie vrug nie. Die wil word dus deur die genade in beweging gesit om nou ook te wil soos God wil. Die genade het egter totale prioriteit: „Clearly it is vain for us to will unless God have mercy. But I do not know how it could be said that it is vain for God to have mercy unless we willingly consent” (*Ad Simpl.*, I, 2, 12; teks by *Lohse*, a.w., p. 112). In die laaste sin lê die leer van die volharding van die heiligmaking reeds in die kiem opgesluit.

Dit is belangrik om daarop te let dat *Augustinus* dus in die laaste dekade van die vierde eeu sy leer oor die erfsonde en die genade uitwerk – lank voordat die Pelagiaanse stryd sou ontbrand. Hy kom deur die eksegeese by hierdie tradisioneel ietwat vreemde leer uit en nie as gevolg van die stryd teen *Pelagius* nie.

Hoe interessant dit ook al is, kan ons nie *Augustinus* se geestelike groei aan die hand van sy verskillende werke verder hier naspur nie. Ons moet volstaan met 'n tipering van sy leer soos dit ten slotte in sy verskillende werke ryp geword het.

4.1 Sy sondeleer

Die groeiende tendens by die Kerkvaders om die eerste mens in 'n ideale toestand te skilder, bereik by *Augustinus* sy hoogtepunt. Adam, sê hy, was vry van alle siektes, bekroon met uitmuntende intellektuele gawes, terwyl onsterflikheid binne sy bereik was – mits hy sou volhard om te eet van die lewensboom. Hy het volkome vryheid gehad, nie in die sin dat hy onmoontlik kon sondig nie (*non posse peccare*, wat alleen die ware vryheid van die hemelinge is) maar wel in die sin dat hy die moontlikheid gehad het om nie te sondig nie (*posse non peccare*). Sy wil was goed en hy het die gawe gehad om te volhard.

Tog het Adam geval. Die val is geheel en al sy eie skuld en kan

nie aan God toegeskryf word nie. Adam se wil was vry, en hoewel geneig tot die goeie en onderworpe aan Gods wil, was daar tog die moontlikheid om verkeerd te kies.

Die aard van die sonde is volgens *Augustinus* tweeledig: aan die een kant is dit *hoogmoed* (vgl. *Ambrosius*) en aan die ander kant is dit begeerte, strewing (*concupiscentia*). Terwyl Adam die sonde kon vermy het as hy voortdurend bereid was om die hulp van die Goddelike genade te aanvaar, was Adam nie tevrede met hierdie onderhorige rol nie. Hy wou aan God vashou maar tegelykertyd ook die begeertes van sy eie hart volg. As gevolg van sy hoogmoed val Adam dan. Hy wou sy eie heer en meester wees, en verbeur só die genade. Hierdie oortreding was nie maar 'n toevallige daad van ongehoorsaamheid wat deur 'n volgende gehoorsame daad „geneutraliseer” kon word nie (vgl. *Pelagius*) maar dit was 'n daad van heiligs-kennis (ongeloof in God se Woord), moord, geestelike ontroou. Hierdie hoogmoed van Adam het dus verskeie fatale fasette gehad en die gevolge van die val was dan ook verreikend: die mens het die natuurlike en oorspronklike konstitusie van sy wil verloor. Die wil het verdorwe geword en geneig tot die kwaad. Hierdie gruwelike sonde van 'n volmaakte mens was ten slotte 'n sonde wat sy eie straf met hom saamdra: elke bedorwe beweging van die wil is tegelyk vrye menslike daad en Goddelike straf.

Met sy hoogmoedige sondedaad het Adam as stamvader die hele mensdom in hierdie toestand van sonde gedompel. „In the misdirected choice of that one man all sinned in him, since all were that one man, from whom on that account they all severally derive original sin” (*De nupt. et concup.*, 2, 15, soos vertaal deur *Kelly*, a.w., p. 364). *Augustinus* kon hom by tye baie sterk uitlaat oor die erfsonde; hy kon selfs sê dat die menslike natuur deur die sonde verderf is. Sulke uitsprake het natuurlik vir die Pelagiane na 'n kwalik bedekte leer van die Manicheërs geklink, en hulle het dit ook gesê. Om hierdie misverstand te vermy asof hy, soos die Manicheërs, die sonde in die stof (liggaam) soek, het *Augustinus* egter in die reël tussen die menslike natuur en die menslike skuld onderskei. Die menslike natuur is oorspronklik goed geskape en is nie as sodanig vanuit sy oorsprong korrup nie. Die huidige verdorwenheid van ons natuur kom daardeur dat God in sy oordeel die straf van die sonde van Adam *toereken*. Omdat ons in Adam as stamvader begrepe was, deel ons in sy sonde en in sy skuld. Met 'n beroep op Rom. 5:12 (met die verkeerde lesing, „in wie”) sê hy dat sonde in die wil gesetel is en „all sinned in Adam on that occasion, for all were already identical with him in that nature of his which was

endowed with the capacity to generate them" (*De pecc. mer. et remiss.*, 3, 14; vgl. Kelly, a.w., p. 364).

Omdat alle mense so in Adam begrepe was, word die sonde in sy nageslag voortgeplant. Dit bring ons dan by die tweede aspek van die wese van die sonde, naamlik *heftige begeerte (concupiscentia)*. Laasgenoemde is nie net uitdrukking van Adam se bedorwe wil nie, maar tegelyk reeds straf van Adam se sonde. Hierdie begeerte word breed geformuleer sodat dit alle verkeerde strewinge van die siel insluit: „I mean by charity that affection of the mind which aims at the enjoyment of God for His own sake, and the enjoyment of one's self and one's neighbor in subordination to God; by lust I mean that affection of the mind which aims at enjoying one's self and one's neighbor, and other corporeal things without reference to God.” Só skryf hy in *Oor die Christelike Leer* (III, 10, 16, soos aangehaal deur *Lohse*, p. 113). Tog beperk hy die werking van die begeerte in hoofsaak tot die gebied van die seksuele – waarskynlik mede onder invloed van sy eie ervaringe uit sy losbandige jeugtyd. Dit is vanweë hierdie (seksuele) begeerte (die „dogter van die sonde” wat self weer „moeder van die sonde” word) dat dié erfsonde oorgedra word op die nageslag. Hierdeur is selfs kinders van gelowiges onderworpe aan die erfsonde – insluitende die erfskuld, wat deur die doop afgewas word.

Dis duidelik dat *Augustinus* die tradisionele opvatting van sonde verdiep en verbreed het tot 'n omvang wat dit vroeër nie gehad het nie. Sonde is nie net hierdie of daardie sporadiese verkeerde daad nie, en jy kan nie die mens leer om die sonde te ontvlug deur 'n beroep te doen op die inherente goeie in die mens of deur hom te onderrig nie. In navolging van die lyne wat *Ambrosius* en *Ambrosiaster* getrek het, en op grond van sy eie eksegese sien *Augustinus* die sonde in sy aaklige diepte: dis 'n verkeerde oriëntasie van die hele menslike natuur wat sedert Adam se val ingetree het. Dis eenvoudig die manier waarop ons as mense vandag bestaan, en daarom kan niemand hom uit sy eie krag hieruit verlos en homself anders oriënteer nie. Met hierdie Bybelse aksente was hy die eerste om daarin te slaag om die gangbare vlak, moralistiese opvatting van die sonde te deurbreek. Daarmee saam het hy die optimistiese mensbeeld van die Griekse filosofie wat algemeen deur die vroeë kerk aanvaar is, as onbybels afgewys.

Hierdie sondeleer het egter ook sy skadukant: 'n onskriftuurlike, verengde begrip van „begeerte”, wat toon dat *Augustinus* ook kind van sy tyd was en die dualistiese inslag van die Neo-Platonisme nie heeltemal kon ontvlug nie. Ten spyte van sy gebalanseerde definisie

van „begeerte” word dit tog gereduseer tot die seksuele, en dan rem en oorskadu dit die ander element van die sonde, naamlik hoogmoed. Gevolglik word die geestelike karakter van die sonde nie behoorlik uitgebou nie, maar word dit tog eintlik opgelos in die „liggaamlike”. Die hele worsteling van *Augustinus* om, ten spyte van sy eie jeug en sy eie tyd die Skrif te verstaan, word duidelik in dilemmas waarin hy telkens met sy leer beland. ’n Voorbeeld is: die voortplantingsdaad as sodanig is nie sondig nie, maar dit word sondig as dit gepaard gaan met begeerte. ’n Tweede dilemma: die skuld van Christelike ouers is in die doop vergeef, en tog dra hulle begeerte nog die erfsonde weer oor op hulle kinders! Uit hierdie probleme kon *Augustinus* hom nie loswikkell nie, en tot ’n bevredigende verklaring hiervan het hy nooit gekom nie. Die invloed van sy eie tyd en sy eie filosofiese agtergrond het hom immers gelei tot foutiewe probleemstellinge. Daarom kon hy nie kom tot bevredigende antwoorde nie. Gevolglik ly selfs hierdie eksegeet by uitnemendheid se sondebegrip aan ’n eensydigheid wat eers in die Reformasietyd genees is.

4.2 *Genade en verkiesing*

Gepaard met die diepe opvatting van die sonde gaan die opvatting van die heerlikheid, die volstrekte noodsaaklikheid en die onweersstaanbaarheid van die Goddelike genade. *Augustinus* lê hierdie verband tussen sonde en genade op treffende wyse in *Oor die gees en die letter*: „A man’s free choice avails only to lead him to sin, if the way of truth be hidden from him. And when it is plain to him what he should do and to what he should aspire, even then, unless he feels delight and love therein, he does not perform his duty, nor undertake it, nor attain to the good life. But to the end that we may feel this affection ‘the love of God is shed abroad in our hearts’ not ‘through the free choice which spring from ourselves’ but ‘through the Holy Spirit which has been given to us’ (Rom. 4:5)” (*De spir. et litt.*, 5; vertaling deur *Bettenson*, p. 54).

Daar is dus geen moontlikheid dat die mens die genade van God kan verdien nie. Die mensdom is ’n *massa perditionis* bestem vir die oordeel, en dis enkel God se vrye guns en onverdiende genade wat die mens uit hierdie verlore toestand kan red. Dis God alleen wat die onrus in ons kan stil – ’n onrus wat spruit uit die verkeerde, sondige oriëntasie van ons wil. Ten opsigte van die vrye genade van God kan ons dus nie praat van die vryheid van die menslike wil nie. Immers, as die wil self sou besluit (soos *Pelagius* meen) en sodoende die ge-

nade verdien, dan is daar nie meer genade nie, want genade is altyd vry: „But a gift, unless it be gratuitous, is not grace” (*Enchir.*, 28, 107, aangehaal deur *Lohse*, p. 115). Genade is „an internal and secret power, wonderful and ineffable” waardeur God in die harte van mense werk. Hierdie genade is in wese die teenwoordigheid van die Heilige Gees, daardie vrye *gawe* van God.

Augustinus onderskei drie werkinge of aspekte van die genade. Ten eerste praat hy van die „aanvanklike” of „voorafgaande” genade (*gratia praeveniens*; „prevenient grace”). Hiervan sê hy: „It predisposes a man before he wills, to prompt his willing. It follows the act of willing, lest one’s will be frustrated” (*Enchir.*, 9, 32, soos gegee deur *Lohse*, p. 115). Hierdie genade wat die mens se wil voorberei, het dus absolute prioriteit en vloei voort uit die verkiesing. Hiervan onderskei hy ten tweede die „meeгаande” of „begeleidende” genade („accompanying grace”). Dit het veral te doen met die heiliging, die groei in die geloof, kennis en liefde totdat die mens ’n nuwe skepsel is. Nou is die wil nie meer uitgeskakel nie maar, bevry van die eensydige neiging tot die sonde, is dit ingeskakel en werk dit in ooreenstemming met die genade. Ten derde is die genade onweerstaanbaar en onberoulik. Die werking van die genade gee aan ons die volharding. Sonder hierdie *gawe* van volharding sal die Goddelike genade nie sy doel bereik nie en sal die mens, al het hy aanvanklik genade ontvang, tog weer van God afval. Ons kan dit die „vol-eindigende” of die „effektiewe” genade noem („efficient grace”). Waar die genade in wese op die *gawe* van die Gees betrek word, word dit dan *primêr* nie in verband met die sondevergewing gebring nie (dit ook wel!) maar met die herstel, die genesing en die heiliging van die mens. Gevolglik word die regverdiging gesien as ’n proses waartydens die mens regverdig gemaak word. Die groot klem lê op die *gawe* van volharding. Teen die agtergrond van die algehele verdorwenheid en onmag van die mens, sy „gebonde” wil, wat altyd die kwade wil kies, met die gepaardgaande aksent op die absolute prioriteit van die genade en die *gawe* van volharding, moes hierdie genadeleer van *Augustinus* onvermydelik lei na die leer van die uitverkiesing. Hy het dan ook inderdaad hierdie konsekwensie getrek en ten tye van die Pelagiaanse kontrovers (411–418) die genadige verkiesing van God baie duidelik onderstreep. In een van sy latere werke, *Oor die Gawe van Volharding*, geskryf in 428, gee hy ’n kort samevatting van wat hy onder die uitverkiesing verstaan: „Will any man presume to say that God did not foreknow those to whom He would grant belief? And if He foreknew this, then He certainly foreknew his own kindness, with which He vouch-

safes to deliver us. This, and nothing but this, is the predestination of saints; namely, the foreknowledge and planning of God's kindnesses, by which they are most surely delivered, whoever are delivered. As for the rest, where are they left by God's righteous judgment save in the mass of perdition where they of Tyre and Sidon were left?" (*De dono persev.*, 35; teks by *Bettenson*, a.w., p. 56). Let op: dat God uit die gevalle mensdom vir hom 'n volk verkies, is enkel genade, vrye guns; predestinasie is die „voorkennis en beplanning van God se barmhartighede". Hieraan is egter 'n donker skadusy: dié wat nie uitverkies is nie, die „laat" God (*Augustinus* sê graag: „laat", „verbygaan"; Lat.: *relinquere*) in die verdorwenheid waarin hulle deur hul eie skuld geval het. Die predestinasie van God, wat die grond is vir sy genadige redding, sien *Augustinus* in wye, kosmiese verband. In die eerste tot derde paragrawe van die laaste boek (22) van sy groot werk, *Oor die Staat van God*, teken hy hoe die voleinding van alle dinge die stad van God sal volmaak. 'n Aantal van die engele wat in die begin die hemelse stad van God bevolk het, het van Hom afgeval. Om die hemelse stad egter weer ten volle te bevolk, sal God soveel kinders vir hom uit die mensheid uitkies as wat daar afvallige engele was. God het van ewigheid af besluit om hierdie bepaalde getal mense daartoe te verordineer en hierdie besluit sal Hy sekerlik uitvoer. Aan die einde van die magtige drama van val en verlossing kan dit selfs moontlik wees dat die bewoners van die hemelse stad meer sal wees as heel aan die begin (vgl. *De civ. dei*, 22, 1-3).

Let op dat daar nie 'n parallelle is tussen verkiesing en verwerping nie: „verkiesing" is 'n positiewe daad van Gods genade waardeur Hy mense uitruk en red; „verwerping" is eintlik dat God hulle wat deur eie skuld in die sonde lê, „verbygaan". Hierdie verskillende aksente op verkiesing en verwerping vind ons weer in die Reformasie, veral by *Bucer* en *Calvyn*, wat getroue navolgers van *Augustinus* was.

Op die vraag waarom God net 'n bepaalde getal mense red en die ander in hulle sonde laat, het *Augustinus* ten slotte ook nie 'n antwoord nie. Hy voel dat ons hier voor 'n misterie staan wat die Skrif leer, maar nie vir ons verstaanbaar maak nie. Aarselend spreek hy die gedagte uit dat die heerlikheid van die genade van God teenoor die uitverkorenes des te helderder skyn teen die donker agtergrond van sy straffende geregtigheid jeens die verlore sondaars. Sonder hierdie geregtigheid sou God se genade misverstaan kan word en kan die gelowiges wat deur hom gered word, opnuut in hoogmoed verval. Dit gaan dus hier om „a secret and, to human calculation, inscrutable justice" (*Ad Simpl.*, 1, 2, 14-16).

4.3 Die betekenis van Augustinus se bydrae

Die betekenis van Augustinus se bydrae kan moeilik oorskat word. Dit word duidelik as ons dink aan die diepgaande invloed van sy teologie op die Middeleeuse denke; aan die beslissende manier waarop hy juis in sy sonde- en genadeleer die Reformasie beïnvloed het – só diepgaande dat Calvin teenoor sy Rooms-Katolieke opponente erken dat hy self geen enkele woord méér oor die uitverkiesing gesê het as wat Augustinus gesê het nie.

Die volle omvang van Augustinus se bydrae tot die leer oor die sonde en genade word eers duidelik wanneer ons dit besien teen die agtergrond van die heersende moralisme en latente Pelagianisme van die kerk van die eerste vyf eeue. Toe die besinning oor die diepte en omvang van die sonde, en oor die grootte van die genade van God meteens aan die begin van die vyfde eeu in die middelpunt van die kerklike denke te staan gekom het, was dit Augustinus wat die lig van die Skrif oor hierdie leerstukke laat val het. Hy het die kerk op hierdie beslissende krisispunt in sy konfrontasie met Pelagius op die regte spoor gelei. Die vrae en probleme word een vir een verhelder en verkeerde opvattinge afgewys. So word die optimistiese verwagting of latente oortuiging dat die mens tog in staat is om hier 'n sondelose, perfekte lewe te lei, deur hom die nek ingeslaan. Hy toon deur die Bybel aan dat selfs die gelowiges altyd weer vanweë hulle sonde vergewing van God moet ontvang. Oor die onsekerheid of die kerk werklik die mag het om sondes te vergewe, bring hy ook duidelikheid. Onvergeeflike sonde, sê hy, is nie 'n bepaalde daad nie maar is die gebrek aan geloof dat God magtig en bereid is om sondes te vergewe. Dit gaan dus nie om wat die kerk kan of nie kan nie, maar om die geloof of ongeloof van die mens. Hy wat waarlik glo, sal deur die genade van God volhard en is deur die getuigenis van die Gees ook seker van sy saligheid. Natuurlik kon Augustinus destyds nog nie so helder en ondubbelsinnig leer as Luther dit later sou doen nie. Hy was immers kind van sy tyd. Tog stuur Augustinus met sy teologie ten minste die kerklike denke uit die vlakke moralisme en humanisme van sy tyd in 'n Skriftuurlike rigting – 'n rigting wat later in die Reformasie sy volle rykdom sou bereik.

5. Die Pelagiaanse stryd

Ons keer nou terug tot Pelagius en Coelestius, wat ongehinderd hulle leer in Rome verkondig het – 'n leer waarin die kerklike leiers van Rome geen kwaad gesien het nie. Toe die Gote onder Alarik

Rome in 410 binneval, vlug *Pelagius* en sy vriend na Karthago, waar *Coelestius* hom vestig. *Pelagius* gaan daarvandaan verder na Palestina. *Coelestius* doen aansoek om priester te word in Karthago. Sy aansoek slaag egter nie. In plaas daarvan word hy op 'n provinsiale sinode wat in Karthago in 411 gehou is, veroordeel. Die leerstellinge op grond waarvan hy veroordeel is, was die volgende: (1) Adam is sterflik geskape en sou buitendien gesterf het, of hy gesondig het of nie; (2) Adam se sonde het hom alleen benadeel en nie die hele mensdom nie; (3) pasgebore kinders is in dieselfde toestand as Adam voor die sondeval; (4) dis nie deur die dood en die val van Adam dat die hele menslike geslag sterf nie, net soos dit ook nie gebeur dat die hele menslike geslag deur die opstanding van Christus weer opstaan nie; (5) kindertjies, selfs ongedoopte kindertjies, het die ewige lewe; (6) die mens kan sonder sonde lewe, as hy dit verkies; (7) dit is vir die mens maklik om Gods gebooi te gehoorsaam want reeds voor Christus se koms was daar sondelose mense; (8) die wet bring, net so goed as die evangelie, die mens tot die koninkryk.

Daar was 'n praktiese saak wat van die begin af 'n belangrike rol in hierdie leerstellige stryd gespeel het, naamlik die kinderdoop. Daar is alle aanduidings dat die Noord-Afrikane *Coelestius* kwalik geneem het omdat sy leer die noodsaaklikheid van die kinderdoop in die gedrang gebring het. Daarteenoor het *Coelestius* probeer aantoon dat hy nie teen die kinderdoop gekant is nie maar juis 'n voorstander daarvan is. Hy kon egter moeilik bewys waarom die doop juis noodsaaklik is as ongedoopte kinders buitendien die ewige lewe beërf. Hoe die doop dan nou skielik die ewige lewe verseker en die redding bewerk, kon hy nie verduidelik nie.

Pelagius het ondertussen in die Ooste, naamlik in Palestina, veel voorspoediger as sy eertydse vriend gevaar. Terwyl hy besig was om aanhangers vir sy leer te werf, is ook hy van kettery aangekla. Die klag teen hom is gelê deur *Orosius*, 'n jong presbiter uit Spanje. In 415 het daar twee sinodes vergader om die klag teen hom te bespreek, die eerste in Jerusalem en die tweede in Diospolis. *Pelagius*, wat hom van sy vorige leerling en vriend, *Coelestius*, losgemaak en hom ook van sy radikale uitsprake gedistansieer het, het homself voor dié twee sinodes suksesvol verdedig. Gevolglik is hy deur albei sinodes vrygespreek van kettery.

Sy sukses was aan 'n hele aantal faktore te danke, waaronder die taalverskille tussen Oos en Wes, die onbekendheid van *Augustinus* in die Ooste, die vaagheid en gedeeltelike dubbelsinnigheid waarmee hy sy begrippe omhul het. So het hy op die klag dat hy die

moontlikheid van 'n sondelose lewe op aarde geleer het, hom verdedig deur te sê dat so 'n lewe alleen op grond van die Goddelike genade moontlik is! Dat die sinode met hierdie vae antwoord (wat enigiets kan beteken!) tevrede was, toon nie net hulle onbekendheid met die denke van *Augustinus* nie maar toon ook 'n belangrike „klimaatsverskil” in die Oosterse denke teenoor dié van die Weste. Waar die Westerse teologie sedert die dae van *Tertullianus* hoofsaaklik in juridiese en etiese kategorieë van verdienste en beloning dink, daar beweeg die Griekse denke reeds sedert *Irenaeus* veel meer in die breë heilshistoriese bane van die herstel en oprigting van alle dinge deur Christus. In die Oosterse teologie, met sy wyd opgesette skema van die Goddelike plan met die wêreldgeskiedenis wat uitloop op die vernuwing van die kosmos, was die gedagte van verdienste en loon wel teenwoordig, maar dit was nie in die sentrum van die belangstelling nie. Danksy hierdie faktore kon *Pelagius* hom dus handhaaf in Palestina.

Nou laat *Augustinus* egter van hom hoor. Hy skryf dat die Palestyne deur *Pelagius* bedrieg is. In die Weste is daar algemene ontevredenheid met die beslissinge van die Palestynse sinodes van 415. Daarom kom daar 'n jaar later twee sinodes in die Weste byeen (Milaan en Karthago), en hoewel *Pelagius* en *Coelestius* nie pertinent veroordeel word nie, word hulle deur hierdie sinodes baie duidelik gebrandmerk as die vaders van ernstige dwalinge. Die sinodes stuur hierdie besluite na *Innocentius I*, die biskop van Rome, met die versoek dat hy hulle uitsprake moet bekragtig. Vir die Afrikane was hierdie stap seker nie maklik nie, want dit was juis die biskop van Karthago wat in die verlede altyd so sterk op sy eie onafhanklikheid teenoor Rome gestaan het. Hierdie onverwagte optrede van die Afrikane is waarskynlik gebore uit vrees dat die baie aanhangers van *Pelagius* wat nog in Rome was, *Innocentius* in hulle geledere sou intrek. Met hierdie skielike onderworpenheid aan die biskop van Rome wou die Afrikane dus 'n gunstige beslissing – dit wil sê 'n beslissing téén die Pelagiane – bewerkstellig. Hierdie taktiek het dan ook geslaag. In sy antwoord prys *Innocentius I* die Noord-Afrikane vir hulle gehoorsaamheid aan die apostoliese setel en vir hulle ywer teen die dwaalleer, en hy verklaar dit heiligskennis om die Goddelike genade te misken en die ewige lewe aan ongedoopte kinders te beloof. *Pelagius* en *Coelestius* word veroordeel en uitgebann.

Ondertussen het die twee vriende ook nie stil gesit nie. Kort na die beslissing van die Roomse biskop vertrek *Coelestius* self na Rome met die bedoeling om sy saak (natuurlik in die mees ortodokse

taal) self aan *Innocentius* te stel. *Pelagius* stuur op sy beurt 'n geloofsbelydenis na Rome om sy onskuld te bewys. Vanselfsprekend word kontensieuse vrae in hierdie belydenis feitlik nie aangeroenie, terwyl alles oor die boeg gegooi word van „we always need the help of God”. Die bestaansreg van die kinderdoop en die vrye wil word erken. *Pelagius* wou met hierdie belydenis nie net sy regsinnigheid bewys nie maar ook sy onderworpenheid aan die Roomse biskop toon. *Innocentius* het egter gesterf voordat hy oor hierdie belydenis 'n beslissing kon neem en ook voordat *Coelestius* in Rome aangekom het om hom te spreek. Die nuwe pous, *Zosimus*, vind die belydenis van *Pelagius* bevredigend en word oortuig van sy regsinnigheid en dié van *Coelestius*. Albei se regsinnigheid word deur 'n sinode van Rome in 417 bekragtig. *Zosimus* deel hierdie besluit aan die Afrikane mee en berispe hulle oor hulle haastige optrede. Hierdie besluit van die sinode toon die groot invloed wat *Pelagius* en *Coelestius* nog in Rome gehad het. Rome en sy pous het nader aan die Pelagianisme as aan die leer van *Augustinus* gestaan.

Carthago laat *Zosimus* weet dat hulle hierdie besluite nie aanvaar nie en bly staan by die uitspraak van sy voorganger, *Innocentius*. Vanweë hierdie besliste houding van die Noord-Afrikane word *Zosimus* verplig om toeskietliker te wees en opnuut te onderhandel. Die gevolg was dat 'n konsilie in Karthago (418) byeengeroep is, waar die Pelagiaanse stryd besleg is. Die konsilie het besluit om die vorige besluit van 411, wat die leer verwerp het dat Adam sterflik geskape is, te herbevestig en daarmee die hele leer van *Pelagius* en *Coelestius* opnuut te veroordeel. Vanweë die groot betekenis van hierdie konsilie, ook in die latere kontrovers tussen Rome en die Reformasie oor die regverdiging, gee ons 'n paar van die belangrikste besluite van dié sinode hier weer.

1. „If any one says that Adam, the first man, was created mortal, so that, whether he sinned or not, he would have died from natural causes, and not as the wages of sin, let him be anathema.”
2. „If any one says that new-born children need not be baptized, or that they were baptized for the remission of sins, but that no original sin is derived from Adam to be washed away in the layer of regeneration, so that in their case the baptismal formula ‘for the remission of sins’ is to be taken in a fictitious and not in its true sense, let him be anathema.”
4. „That the grace of God, by which man is justified through Jesus Christ our Lord, avails only for the remission of sins already

committed, and not for assistance to prevent the commission of sins . . .”

5. „That this grace . . . only helps us to avoid sin in this way; that by it we are given by revelation an understanding of God’s commands . . . but that it does not give us also the delight in doing, and the power to do, what we have recognized as being good.”
6. „That the grace of justification is given to us that we may more easily perform by means of grace that which we are bidden to do by means of our free choice; as if we could fulfil those commands even without the gift of grace, though not so easily . . .”
8. „That in the Lord’s prayer the saints say ‘Forgive us our trespasses’ not for themselves, because for them this prayer is unnecessary, but for others among their people who are sinners . . .”
9. „That the saints say these words out of humility and not because they are true . . .” (teks by *Bettenson*, a.w., p. 59).

Dis duidelik dat die leer van *Pelagius* hier in die hart getref word: die erfsonde word bely, die perfeksionisme afgewys en die kragvolle werking van die genade word bely.

Om seker te wees dat hulle hul oogmerke sou bereik, het die Noord-Afrikane nog voor die samekoms van die konsilie ’n beroep op die keiser gedoen. Die gevolg was ’n keiserlike edik wat *Pelagius* en *Coelestius* veroordeel en hulle en hul aanhangers uit Rome verban. Om toekomstige moeilikheid met die biskop van Rome te vermy, het die konsilie van Carthago ’n besluit geneem (kanon 17) waarin enigeen van Afrika wat hom op Rome beroep, gedreig word met uitbanning.

Zosimus was nie opgewasse teen die druk wat van twee kante op hom afgekom het nie – in sy *Epistula tractoria* bevestig hy nou die beslissing van Carthago en word *Pelagius* se leer dus ondubbelsinnig veroordeel.

As ons vir ’n oomblik let op die betekenis van die konsilie van Carthago, dan is dit duidelik dat aan die een kant die kettery van *Pelagius* duidelik verwerp is, terwyl aan die ander kant die volledige leer van *Augustinus* nie in al sy reglynigheid aanvaar is nie. Wat die veroordeling van *Pelagius* betref: meeste van die besluite van 411 is herbevestig en verder omskrywe; die genade onderrig nie net die mens nie maar gee hom krag om te lewe in gehoorsaamheid; die Christen is voortdurend afhanklik van die krag van die Goddelike genade. Wat die voorbehoude ten opsigte van die leer van *Augustinus* betref, mis mens ’n duidelike omskrywing van sonde en van genade; is daar ’n vaagheid in die omskrywing van die genade en word die

„aanvanklike” (*praeveniens*) genade sowel as die gawe van volharding nie genoem nie, terwyl ook nie na die uitverkiesing verwys word nie. Dit is duidelik dat die leer van *Augustinus* hier nie dogmatiese status ontvang nie. Tog is die universaliteit van die erfsonde en die onontbeerlikheid van die genade onder sy invloed duidelik bely. Daarmee is die Pelagianisme veroordeel. Hierdie beslissing van Carthago is deur die derde ekumeniese konsilie van Efese (431) gehandhaaf. So het die afwysing van die Pelagianisme eie geword aan beide Weste en Ooste.

6. Die Semi-Pelagiaanse kontrovers

Die beslissing van die konsilie van Carthago (418) het die Pelagianisme veroordeel. Tog is die hele stryd om die regte verstaan van die sonde en die genade hierdeur nie finaal beëindig nie. Die menslike natuur is inherent hoogmoedig en lê hom nie so maklik neer by die wysheid van God en by die aansluitende leeruitspraak van 'n sinode nie. Gevolglik steek 'n meer gematigde optimisme oor die aard van die mens so gaandeweg die kop uit. Dit kon gebeur omdat Carthago nie al die skerp kontoere van *Augustinus* se teologie vir sy rekening geneem het nie, en ook omdat die besluite van Carthago op verskeie maniere vertolk kon word. Die besluite van hierdie konsilie kon dus onderskryf word deur mense wat enersyds die gewaagde humanisme van *Pelagius* verwerp het, maar andersyds ook gekant was teen die strakke predestinasieleer van *Augustinus*. Dit het spoedig geblyk dat daar heelwat mense was wat hierdie „middelposisie” ingeneem het, onder andere 'n groep monnike van Suid-Frankryk en 'n ander groep wat in Adrumetum (= Susa, aan die Ooskus van die huidige Tunisië) gewoon het. Hierdie mense sou sedert die sewentiende eeu algemeen bekend staan as „Semi-Pelagiane” – 'n term wat vir die eerste keer in die *Formula Concordiae* (1577) voorkom en sedertdien algemeen ingang gevind het.

Reaksie teen die leer van *Augustinus* het so vroeg as 426 reeds in Carthago sigbaar begin word. Die opposisie word baie sterker as die monnike van Adrumetum in 426 hulle teenkanting teen hom begin uitspreek. Wanneer die monnike van Suid-Frankryk tot die stryd toetree, is daar inderdaad 'n sterk front van opponente teen *Augustinus*. Dit was veral die monnike van Suid-Frankryk, waaronder *Cassianus* en *Vincentius van Lerinum*, wat 'n baie meer verfynde vorm van

kritiek teen *Augustinus* geloods het as die Noord-Afrikane. Hierdie Semi-Pelagiaanse kontrovers sou nog 'n eeu lank voortwoed en eers op die konsilie van Oranje in 529 besleg word. Selfs daarná sou hierdie stryd in die een of ander vorm maar telkens weer in die kerkgeskiedenis opduik, byvoorbeeld tydens die Reformasie en 'n eeu later in Nederland (stryd teen die Remonstrante).

Die standpunt van hierdie mense, wat eintlik „semi-Augustiniane” wou wees, word duidelik uit die briewe van *Augustinus*. Veral in briewe nrs. 13, 214, 225 en 226 gee hy weergawes van hulle standpunte en argumenteer hy oor die saak. Vanuit Adrumetum kom die pleidooi tot hom dat die genade gesien moet word as iets wat die wil van die mens ondersteun eerder as 'n krag van God wat die vrye wil vervang. Uit Suid-Frankryk kom daar klagtes van mense wat *Augustinus* origins bewonder. Hulle vrees dat sy leer van die uitverkiesing die wil en verantwoordelikheid van die mens verlam en grens aan fatalisme. Hierdie mense meen dat alle mense inderdaad in Adam gesondig het, dat niemand homself kan red nie, maar dat die begin van die geloof die mens se beslissing is. Die genade ondersteun die mens wat begin het om sy redding te wil, maar die genade plant nie daardie wil in nie (vgl. briewe 225 en 226 passim).

Uit die briewe van *Augustinus* kan ons dus opmaak dat hulle leer in hoofsaak op die volgende neerkom: die vrye wil in die mens is nie totaal deur die sonde vernietig nie maar is net deur die sonde ver-swak; die sonde wat ons van Adam oorerf, is soos 'n siekte wat oorgeërf word. *Cassianus* kan selfs saam met *Augustinus* sê dat God die begin van 'n deugdelike wil gee, maar, anders as *Augustinus*, is hy van oordeel dat die genade van God nie altyd die vrye wil van die mens vooraf moet gaan nie. Die vrye wil kan dus uit homself die eerste stap op die weg na God doen. Net so kan die mens kragtens sy eie vryheid die genade verwerp. *Cassianus* streef dus na 'n balans tussen die noodsaaklikheid van die genade en die vrye wil van die mens — 'n balans wat *Pighius* eeue later presies net so wou nastreef in sy polemieë met die Reformatore. Dit gaan dus hier om sinergisme, dit wil sê dat die genade en die vrye wil moet saamwerk. Daarby word die universele heilswil van God beklemtoon (God wil dat alle mense gered word), terwyl die predestinasie in die voorkennis van God opgelos word. Die predestinasie word dus 'n beslissing van God op grond van die mense se geloof en werke, wat Hy vooruitsien en dus by voorbaat besluit om te beloon.

Die Semi-Pelagiane neem dus inderdaad 'n soort middelposisie in tussen *Pelagius* en *Augustinus*. Hulle wys *Pelagius* se dwalinge af en wil nie Pelagiane wees nie. Hulle erken die erfsonde (maar ver-

swak sy katastrofiese gevolge), erken die kragvolle werking van die genade, wat dus veel meer doen as om bloot te onderrig, soos Pelagius gesê het. Verder stel hulle dat die wil van die mens nog vry is, maar nie meer goed en ongeskonde nie maar verswak en siek. Hulle wil *Augustinus* dus grotendeels navolg maar kan hom nie die hele pad volg nie. Sy leer van die totale gebondenheid van die wil, van die onweerstaanbare werking van die genade en van die genadige verkiesing van God is vir hulle besonder aanstootlik omdat dit die menslike verantwoordelikheid verlam en alle menslike inisiatief om die goeie stryd te stry, uitskakel.

Bowendien is hierdie monnike van Suid-Frankryk bewus van die kerklike tradisie. Hulle het 'n aanvoeling gehad, en wel ten regte, dat die leer van *Augustinus* in sy tipiese aksente nuwe dinge sê wat nie in die tradisie veranker is nie. Hierdie feit het hulle ook agterdogtig gestem teenoor sy teologie. Die kerklike tradisie as 'n element van gewig in die bepaling van die leersuiwerheid is veral deur *Vincentius van Lerinum* na vore gebring. In sy *Aansporing tot die Oudheid en Universaliteit van die Katolieke Geloof teen die profane nuwighede van alle Ketterye (Commonitory for the Antiquity and Universality of the Catholic Faith Against the Profane Novelities of all Heresies)* van 434 vind ons die duidelikste formulering van die tradisiebeginsel in die ou kerk. Toe *Vincentius* hierdie werk geskryf het, was *Augustinus* reeds vier jaar oorlede. Ten spyte van die feit dat *Augustinus* in sy laaste jare probeer het om die Franse monnike te oortuig, en dat hy dit in 'n milde toon gedoen het omdat hy hulle nie as kettere nie maar as dwalende broeders beskou het, val *Vincentius* tog die groot Kerkvader in hierdie boek heftig aan. Hy doen dit sonder om een keer die naam van *Augustinus* te noem, en deur 'n eensydige en soms foutiewe interpretasie van die Kerkvader se standpunt. Tiperend is die volgende paragraaf, wat ongetwyfeld as kritiek op *Augustinus* bedoel is:

„With accompanying promises, the heretics are wont marvellously to beguile the incautious. For they dare to teach and promise, that in their church, that is, in the conventicle of their communion, there is a certain great and special and altogether personal grace of God, so that whosoever pertain to their number, without any labor, without any effort, without any industry, even though they neither ask, nor seek, nor knock, have such a dispensation from God, that, borne up by angel hands, that is, preserved by the protection of angels, it is impossible they should ever dash their feet against a stone, that is, that they should ever be offended” (*The Commonitory*, 26; soos weergegee deur *Lohse*, a.w., p. 126).

Die bytende toon van *Vincentius*, die insinuasie van kettery, die voorstelling asof die volharding van die heiliges impliseer dat 'n gelowige nie meer kan sondig nie, toon dat die skrywer weinig van die Augustynse leer begryp het. Hy beskou dié leer baie duidelik as 'n Sataniese versoeking om die menslike verantwoordelikheid te ontvlug. Van besondere belang is egter die feit dat *Vincentius* die tradisie as 'n maatstaf aanlê om *Augustinus* se genadeleer te toets. Hy omskryf die tradisie soos volg: „In the Catholic Church itself, all possible care must be taken, that we hold that faith which has been believed everywhere, always, by all. For that is truly and in the strictest sense 'Catholic', which, as the name itself and the reason of the thing declare, comprehends all universality” (a.w., 2, 6; soos by *Lohse*, a.w., p. 125).

Wanneer 'n mens die misduiding en wanbegrip van die leer en bedoeling van *Augustinus* in ag neem, dan is hierdie werk van *Vincentius* seker nie baie belangrik nie. Wat dit egter wel 'n werk van besondere belang maak, is die feit dat die tradisiebegrip nou vir die eerste keer as norm vir leersuiwerheid aangelê word – iets wat later in die Middeleeue en in die debatte met die Hervormers telkens weer sou gebeur. Ten slotte sou hierdie beginsel as norm deur die konsilie van Trente gekanoniseer en ná Trente die dominerende maatstaf in die moderne dogmavorming word (vgl. hoofstuk 7). Verder moet ons begryp dat daar agter hierdie hewige veroordeling van *Augustinus* by die monnike van Suid-Frankryk 'n pastorale bewoënheid was: hulle wou die persoonlike verantwoordelikheid, die daadkrag en die gehoorsaamheid van die lidmaat handhaaf teen die onheilspellende konsekwensies van sy teologie, soos hulle dit gesien het.

Die invloed van *Johannes Cassianus*, *Vincentius van Lerinum* en daarby dié van *Faustus van Rhegium* was só diepgaande dat die sinode van Arles (473) die Semi-Pelagianisme aanvaar het. Die sinode veroordeel hulle wat leer dat die menslike gehoorsaamheid nie aan die genade van God verbind moet word nie (sinergisme); dat die vrye wil ná die val van Adam totaal verlore gegaan het; dat Christus nie vir alle mense gesterf het nie; dat die voorkennis van God die mense in die dood in jaag, of dat hulle wat verlore gaan, volgens die wil van God verlore gaan (die sinode gee hier 'n ongebalanseerde, eensydige aksentuering van die uitverkiesing). Hierteenoor word die volgende positiewe uitspraak van die sinode gestel: „Man's effort and endeavour is to be united with God's grace; man's freedom of will (*libertatem voluntatis*) is not extinct but attenuated and weakened; he that is saved is in danger, and he that has perished could have been saved” (*Faustus, Ep. ad Lucidum*; teks volgens *Bettenson*, a.w., p. 60). In sy kommentaar op hierdie

sinode gee *Bettenson* 'n kostelike tipering van die gevoele van die Semi-Pelagiane. Hulle het, sê hy, gedink net soos baie mense vandag ook dink, naamlik: *Pelagius* „was in the main right in what he affirmed (i.e. human responsibility, the need for co-operation with grace, that there is meaning in calling God just, etc.) but generally wrong in what he denied (the inherited disposition to sin, the need for infant baptism, and the actual sinfulness of mankind”) – a.w., p. 60.

Die debat het voortgeduur tot 529 toe die konsilie van Oranje vergader het. Hier het *Caesarius van Arles* daarin geslaag om die dogmatiese vasstelling van *Augustinus* se leer in breë trekke te bewerk en die Semi-Pelagianisme veroordeel te kry. Só word die besluite van die sinode van Arles in feite nietig verklaar en die groot invloed van *Cassianus, Vincentius* en andere 'n nekslag toegedien. Die groot rede waarom dit kon gebeur, was omdat *Augustinus* se invloed ná sy dood nog steeds gegroei het en veral in die Weste diep wortel geskiet het. Tog is sy hele genadeleer nie aanvaar nie; groot dele daarvan tog wel. Die oordeel is egter uitgespreek oor elkeen wat die predestinasie tot die verderf sou leer – iets wat *Augustinus* nie gedoen het nie (hoewel dit implisiet in sy leer sit), maar wat van sy volgelinge wel gedoen het.

Kortliks kom die belangrikste beslissings van die konsilie op die volgende neer: vanweë Adam se sonde is hy en al sy nakomelinge na liggaam en siel bederf. Sonde en dood gaan terug tot op Adam se ongehoorsaamheid aan die gebod van God. Gevolglik is die vrye wil só verswak dat niemand God op grond van sy wil kan liefhê en kan glo soos hy behoort te glo nie. Uit homself kan die mens dus nie die genade van God verkry nie. Selfs die mens se beroep op die genade is reeds die werk van die Goddelike genade self (vgl. die *gratia praeveniens* van *Augustinus*!) Op dieselfde wyse werk die genade ook die geloof en die begeerte tot reinheid. „Genade” verwys in hierdie verband na die gawe en die werk van die Heilige Gees. Dan volg die stelling: „the will is prepared by the Lord”. Geloof as gawe van God is toestemming (aanvaarding) van die gepredikte evangelie, dit beweeg ons tot die doop en die doop herstel weer die ware vryheid van die wil. Tog het die gedooptes voortdurend die hulp van die Goddelike genade nodig, want daarsonder kan hulle nie in goeie werke volhard en die finale doel bereik nie. 'n Mens hoor die tipiese taal van *Augustinus* in die laaste kanon (25): „Truly the gift of God is to love God. He has given it that he may be loved, he who loves when he is not loved. We were loved when we pleased Him not, that there might spring up in us that which should please Him”

(Rom. 5:5) – teks by *Bettenson, a.w.*, p. 62. Ten slotte word oor die predestinasie net die „negatiewe” uitspraak gegee waarna reeds hierbo verwys is.

Die konsilie van Oranje het opnuut die besluite van Carthago van 418 herbevestig, en nog verder uitgebrei. Die mens se onmag tot die goeie en sy volstrekte afhanklikheid van die genade is nou sterker beklemtoon as by Carthago. Tog is die positiewe van die predestinasieleer van *Augustinus* ook hier by Oranje nie beklemtoon nie: die pertinente stelling van die kragdadige en onweerstaanbare werking van die genade in die uitverkorenes word nie genoem nie. Tog was die basiese tendense van *Augustinus* se teologie wel hier verdisconteer. Sy groeiende invloed het die Semi-Pelagianisme teruggedring en toe pous *Bonifatius II* die beslissinge van Oranje bekragtig het, het dit algemene ingang in die kerk gevind en die Semi-Pelagianes nog verder op die agtergrond gedring – totdat die volgende hewige debat in die negende eeu weer sou opvlam.