

DIE EINDES VAN DIE EEUE

DIE EINDES VAN DIE EEUE

'n Histories-eksegetiese studie van die begrip $\epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\nu$,
met besondere verwysing na die Nuwe Testament

deur

Andreas Hartman Snyman

M.A., B.Th.

Proefskrif voorgelê ter voldoening
aan die vereistes vir die graad
Doctor Litterarum aan die Potchef-
stroomse Universiteit vir Christelike
Hoër Onderwys.

Potchefstroom
Januarie 1974

DANKBETUIGINGS

My opregte dank aan:

Prof. dr. J.H. Grobler, onder wie se inspirerende leiding ek hierdie studie kon voltooi, asook Prof. dr. T. van der Walt vir sy opregte belangstelling en waardevolle hulp;

Die personeel van die Ferdinand Postma-biblioteek op Potchefstroom en Mev. E. van Niekerk, wat die tikwerk onderneem het;

Die Ned. Geref. Gemeente Klerksdorp-Suidheuwels vir die geleenthede gebied om te midde van die gemeentelike werksaamhede te kon studeer;

My eggenote en my ouers vir hulle bystand en bemoediging in die verlede.

„Aan die Koning van die eeue, die onverderflike, onsienlike, alleenwyse God, kom toe die eer en die heerlikheid tot in alle ewigheid. Amen" (I Tim. 1.17).

Opgedra aan Ina.

INHOUDSOPGAWE

	HOOFTUK	1
1.	Motivering	1
2.	Probleemstelling	2
3.	Probleem-historiese oorsig	3
3.1	Die Bybelse tydsbegrip	4
3.1.1	Temporeel gekwalifiseer	4
3.1.1.1	E. von Dobschütz	5
3.1.1.2	H. Sasse	7
3.1.1.3	G. Delling	11
3.1.1.4	O. Cullmann	13
3.1.2	Inhoudelik gekwalifiseer	17
3.1.2.1	J. Marsh	17
3.1.2.2	T. Boman	21
3.1.2.3	C.H. Ratschow	24
3.1.3	'n Sintese tussen die temporele en inhoudelike Bybelse tydsvoorstelling (W. Eichrodt)	26
3.2	Dogma-historiese oorsig	31
3.2.1	Augustinus	31
3.2.2	Thomas van Aquino	32
3.2.3	J. Calvyn	34
3.2.4	A. Kuyper	37
3.2.5	H. Bavinck	40
3.2.6	K. Barth	43
3.2.7	H. Berkhof	48
3.2.8	K.J. Popma en J.M. Spier	50
3.2.9	O. Jager	53
4.	Begrensing van die onderwerp en metode van behandeling	56

HOOFTUK II

Αἰών IN DIE BUIE-BYBELSE LITERA- TUUR

1. Etimologie van αἰών 59
2. Αἰών as lewe, lewenstyd 60
3. Αἰών as tydperiode. Αἰών en Χρονός. 64
4. Αἰών as ewigheid in die nie-filosofiese literatuur 66
5. Saamgestelde en afgeleide vorme van αἰών 68
6. Αἰών in die gnostieke en apokriewe literatuur 69
7. Αἰών in die Griekse filosofie 71
8. Αἰών by die Stoa 75
9. Αἰών in die neo-platonisme 76
10. Αἰών in die Grieks-Egipties-hermeneutiese literatuur 79
11. Die poëtiese personifikasie van αἰών 90
12. Samevatting 83

HOOFTUK III

ὁ ζῆλος en αἰών

I ὁ ζῆλος in die Ou Testament

1. Etimologie van ὁ ζῆλος 86
2. Die gebruike van ὁ ζῆλος in die Ou Testament 90
 - 2.1 ὁ ζῆλος met voorsetsels 90
 - 2.1.1 ὁ ζῆλος ἵνα of ὁ ζῆλος 90

2.1.2	ⲉⲥⲓⲛⲥ	93
2.1.3	ⲉⲥⲓⲛⲥ-ⲧⲩ	97
2.2	ⲉⲥⲓⲛⲥ	sonder voorsetsels gebruik 99
2.2.1	ⲉⲥⲓⲛⲥ	in die constructus-verbinding 99
2.2.2	ⲉⲥⲓⲛⲥ	as adverbiale akkusatief 106
2.2.3	ⲉⲥⲓⲛⲥ	met die lidwoord 107
2.2.4	ⲉⲥⲓⲛⲥ	met die suffieks 109
2.2.5	ⲉⲥⲓⲛⲥ	in die meervoud 109
3.	Ander woorde deur ⲁⲓⲱⲛ vertaal in die Septuagint 112	
3.1	ⲧⲩ	113
3.2	ⲡⲩⲛ	114
4.	Kombinasies 114	
4.1	ⲉⲥⲓⲛⲥ - ⲧⲩⲓ ⲉⲥⲓⲛⲥ	115
4.2	ⲧⲩⲓ ⲉⲥⲓⲛⲥ	115
II	ⲁⲓⲱⲛ in die Septuagint 117	
1.	ⲁⲓⲱⲛ saam met voorsetsels gebruik 117	
1.1	Van die verlede tyd 117	
1.2	Vir die toekoms 118	
1.3	Van die hele tydsduur 120	
2.	ⲁⲓⲱⲛ sonder voorsetsels en die gebruik van ⲁⲓⲱⲛⲓⲟⲥ 120	
3.	ⲁⲓⲱⲛ in die meervoud en die dubbelvorm 122	
III	ⲉⲥⲓⲛⲥ / ⲁⲓⲱⲛ in die buite-Bybelse literatuur 126	
1.	Qumran en die apokriewe literatuur van die Ou Testament 126	
2.	ⲉⲥⲓⲛⲥ / ⲁⲓⲱⲛ in die Joodse apokaliptiek en die rabbynse literatuur 127	

2.1	Die huidige en die komende aiōn in die Joodse apokaliptiek	129
2.1.1	Die begrensing en eienskappe van die twee aiōne	130
2.1.2	Die oorgang van die een aiōn in die ander	132
2.1.3	Die straf van God op die sonde	132
2.1.4	Die Messiaanse weë	134
2.1.5	Die rol van die Messias in die wisseling van die aiōne	135
2.2	Die rabbynse literatuur	141

HOOFSTUK IV

Αἰών. IN DIE NUWE TESTAMENT

1.	Inleiding	146
2.	Αἰών as tydsduur	150
2.1	Εἰς τὸν αἰῶνα	150
2.2	Ἀπὸ τοῦ αἰῶνος	160
2.3	Ἐκ τοῦ αἰῶνος	162
2.4	Κατὰ τὸν αἰῶνα	163
3.	Αἰών as wêreldtyd, wêreld	166
4.	Αἰών in die meervoud	173
4.1	Αἰῶνες in die doksologieë	174
4.2	Αἰῶνες nie-doksologiese gebruik	187
4.2.1	Αἰῶνες saam met voorsetsels gebruik	188
4.2.2	Αἰῶνες ruimtelik gebruik	200
5.	Die leer van die twee bedelinge	205
5.1	Die twee bedelinge neweskikkend gebruik	210
5.2	Die twee bedelinge antiteties gebruik	215
5.3	Die veronderstelde tweede bedeling of die gekwalifiseerde bedeling	219
5.4	Die oorvleueling van die twee bedelinge	235

6.	Die gebruike van αἰώνιος	239
6.1	Αἰώνιος van God gebruik	240
6.2	Αἰώνιος gebruik van die Goddelike gawes en goedere	242
6.3	Αἰώνιος as onderwerp van eskatologiese verwagting	249
6.4	Die uitdrukking χρόνοι αἰώνιοι	250
7.	Ander woorde waarmee αἰών in verband staan	251
7.1	κόσμος	251
7.2	καιρός, χρόνος, αἰών	255
7.3	ἡμέρα	260
7.4	ἔρως	261
7.5	Νῦν/ἄρτι	262

HOOFSTUK V

KONKLUSIE EN PERSPEKTIEWE

1.	Konklusie	265
1.1	Teties	265
1.2	Antiteties	270
1.2.1	W. Michaelis	270
1.2.2	H. Conzelmann	273
1.2.3	J. Barr	274
2.	Perspektiewe	275
2.1	Bybelse tydsbegrip	275
2.2	Die verhouding tussen tyd en ewigheid	279
2.3	Iraans-Persiese dualisme?	284
2.4	Christelike geskiedbeskouing	286
2.5	Eskatologiese perspektiewe	290
2.6	Teologiese perspektiewe	296
2.7	Betekenis vir die praktiese Christelike lewe	302

BIBLIOGRAFIE	305
--------------	-----

HOOFSTUK I

1. Motivering

Die betekenis van die Griekse tydsbepaling *αἰών* (eeu of ewigheid) verdien wetenskaplike besinning, omdat daar in die denke van die christelike kerk 'n ernstige misverstand bestaan oor die verhouding tussen tyd en ewigheid. Ook in ons dag leef die gedagte voort dat die tyd eenmaal sal ophou. Die tyd word gesien as behorende tot die historiese ontwikkeling, die aardse bedeling. Wanneer iemand sterf, verlaat sy siel nie alleen die aarde nie, maar ook die tyd: hy het die tydelike met die ewige verwissel. Hierdie „ewige” word gesien as tydloosheid, as die teenoorgestelde van die tyd. Die tyd is 'n las; dit is iets waarvan die mens aan die einde van sy lewe bevry moet word. Hierdie sogenaamde bevryding van die tyd word „ewigheid” genoem.

Wat waar is van die individu, is ook waar van die wêreldgeskiedenis. By die voleinding sal die tyd ophou en vervang word deur die ewigheid. So word geskiedenis en voleinding teenoor mekaar gestel as 'n suiwer antitese en word die implikasie van die hele gedagtegang duidelik: tyd, verganklikheid en sonde is begrippe wat bymekaar hoort en radikaal geskei moet word van die tydlose, onverganklike en statiese ewigheid. Dit is die gevolgtrekking van N.A. Berdjajew: „Het einde van de wereld zal niet in de toekomst plaatsvinden, die immers een deel van onze gebroken tijd is. Het eind van de wereld is het eind van de tijd. De tijd zal ophouden te bestaan. De tijd is teken van de gevallen staat van de wereld”¹⁾. In dieselfde trant skryf K. Dyk: „De tijd heeft een einde. Deze successie der momenten gaat over in de eeuwigheid”²⁾. Ook G.J. Heering verklaar: „Aan het 'einde der tyden' heeft de tijd haar zware rol uitgespeeld. Zij wordt ... opgeheven tot en in de eeuwigheid, in de eeuwige duur Gods”³⁾.

1) Myn weg tot zelfkennis, 1952, p. 301.

2) De toekomst van Christus, 1953, pp. 107 en 190.

3) De verwachting van het Koninkryk Gods, 1952, p. 201.

Die neerslag van die voorafgaande, wat dien as motivering vir hierdie ondersoek, word gevind in die artikel van J. Kuyper in die „Christelyke Encyclopaedie“⁴⁾, waar hy die begrippe „eeuwig, ewigheid“ onder meer soos volg omskrywe: „De eeuwigheid en de tyd zyn ongelyksoortig en kunnen niet met elkander vergeleken worden Evenwel, de eeuwigheid is niet een langdurige, zelfs niet een eindeloze tyd, maar het niet tydelijke, het tegenovergestelde van den tyd God is eeuwig en Hy woont in de eeuwigheid. En de eeuwigheid Gods wordt gerekend onder de niet mededeelbare deugden of eigenschappen Gods Omdat wy in den tyd leven, en in ons denken aan den tydvorm gebonden zyn, is het voor ons buitengewoon moeilik de eeuwigheid ons in te denken. Maar toch heeft God de eeuw in ons hart gelegd (Pred. 3:11) en zyn wy voor de eeuwigheid bestemd, en zal de tyd ophouden te bestaan, want er zal geen tyd meer zyn (Openb. 10:6) In de eeuwige zaligheid is men den tyd te boven en word werkelykheid wat ons hart hier op aarde gevoelt van het vliegen van den tyd in groote vreugde ... De eeuwigheid is ongeschapen, de tyd is geschapen. De tyd neemt met de schepping een aanvang, maar ook daarin is de tyd tydelik dat hy eens een einde neemt. Dan is er niets dan eeuwigheid.“

Hoewel die gebruik en betekenis van $\alpha\iota\omega\nu$ in verskillende werke, waar onder ook werke oor die Nuwe Testament, behandel is, bestaan daar nie 'n werk waarin $\alpha\iota\omega\nu$ deurlopend én in samehang met $\tau\acute{\iota}\mu\eta$ in die Ou Testament behandel word nie. Met hierdie studie wil die skrywer hierdie leemte probeer vul en só die Skriftuurlike ewigheidsbeskouing aantoon.

2. Probleemstelling

Bogenoemde volledige aanhaling verteenwoordig die algemene interpretasie van $\alpha\iota\omega\nu$; 'n interpretasie wat nie net by die gewone gelowige aangetref word nie, maar ook by vooraanstaande teoloë. Dit

4) Deel II, pp. 36-37.

is hierdie interpretasie wat roep om 'n herwaardering in die lig van die Skrif. Is daar 'n prinsipiële verskil tussen tyd en ewigheid en is die ewigheid - volgens die getuienis van die Heilige Skrif - tydloos? Wat is die konsekwensies van so 'n prinsipiële verskil? Is die mens onderworpe aan die tyd of besit hy ook die vermoë om die tyd te transendeer? Indien wel, hoe en in watter opsig kan hy die tyd transendeer? Neem die ewigheid eers 'n aanvang by die voleinding van die wêreld en staan die tyd en die (tydlose) ewigheid teenoor mekaar? Indien die tyd en die ewigheid mekaar prinsipiëel uitsluit - wanneer neem die ewige lewe dan 'n aanvang? Is daar 'n bepaalde verhouding tussen tyd en skepping; tyd en sonde? Indien wel, van watter betekenis is die koms van Jesus Christus vir hierdie verhoudinge? Die belangrikste van alles: Wat leer die Heilige Skrif omtrent die ewigheid? Is daar 'n verskil tussen die siening van die Ou Testament en dié van die Nuwe Testament omtrent die ewigheid? Van watter betekenis is die sterwe en opstanding van Jesus Christus vir die korrekte interpretasie van *αἰών*?

Dit is enkele van die vrae wat in die gemoed van die navorser opkom wanneer hy hom wil verdiep in die studie van *αἰών*. Dit is vrae wat hom onmiddellik verstriek laat raak in die ingewikkelde problematiek van die Bybelse- en buite-Bybelse tydsvoorstelling. Dit is dan juis tot die beantwoording van hierdie vrae dat die ondersoeker 'n beskeie poging wil waag; 'n baie beskeie poging omdat elkeen van die vrae op sigself 'n hele studie kan beteken; 'n beskeie poging omdat die leerstuk omtrent die ewigheid deur al die eeue sy regmatige plek in die dogma van die kerk gekry het en die navorser hom só bevind in die geselskap van die groot geeste van die verlede; 'n beskeie poging omdat 'n studie van *αἰών* die navorser betrek by 'n hele reeks onderwerpe wat vandag in die brandpunt van diskussie staan.

3. Probleem-historiese oorsig

Die volledigste studie oor die begrip *αἰών* is die werk van C. Lackeit, *Aion: Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der*

Grieken, wat in 1916 verskyn het. Hoewel Lackeit grondliggende werk gedoen het wat betref die gebruike van αἰών in die buite-Bybelse Grieks, is die konsekwensies wat hy trek vir die betekenis van die woord in die Septuagint en die Nuwe Testament verouderd en onvolledig⁵⁾.

Die afgelope dekades het die begrip αἰών die aandag van verskeie geleerdes geniet en wel in hulle behandeling van die Bybelse tydsvoorstelling. Dogma-histories het αἰών, in die betekenis van ewigheid, ook 'n groot rol gespeel en 'n studie van αἰών is nie volledig tensy 'n kursoriese oorsig van die gebruik van die begrip in die dogmageskiedenis nie ook sy regmatige plek ontvang nie. Dit is egter nie moontlik om die standpunte van al die verskillende geleerdes in 'n beknopte historiese oorsig op te neem nie. Terwille van bondigheid word slegs die standpunte van enkele leidende geleerdes so saaklik moontlik weergegee. Dit geld veral van die dogma-historiese oorsig. In die kort bespreking van elkeen se standpunt word die kritiek van ander wetenskaplikes ook nie aangesny nie, maar word die standpunt van die betrokke geleerde slegs evalueer vanuit 'n gesigspunt wat later in die studie motiveer sal word.

3.1 Die Bybelse tydsbegrip

3.1.1 Temporeel gekwalifiseer

In die beskouinge van geleerdes oor die Bybelse tydsvoorstelling kan twee hooflyne redelik duidelik onderskei word. Die eerste is die lyn van die temporele Bybelse tydsvoorstelling waarvolgens die

5) Saam met die werk van Lackeit kan werke genoem word soos die van J. Schmidt: *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament*, 1940; E. Jenni: *Das Wort 'Olam im Alten Testament*, 1953; E.C. Rust: *Time and Eternity in Biblical Thought* (in TT 10, 1953, pp. 327-356); F.W. Grosheide: *Enkele korte opmerkingen tot recht verstaan van de voorstelling van den tijd in het N.T.* (in GTT 51, 1951, p. 19-27); R. Býlsma, A.D.R. Polman en J.N. Sevenster: *Chronos en Kairos, Het tydsprobleem in het Nieuwe Testament*, 1952. Hierdie werke word hieronder in die volgende hoofstukke verder bespreek.

Bybelse tydsebegrip - gewoonlik afgespeel teenoor die Grieks-heidense tydopvatting - as wesenlik chronologies gekwalifiseer word. Die belangrikste verteenwoordigers van hierdie rigting was die volgende:

3.1.1.1 E. von Dobschütz

Von Dobschütz⁶⁾ vergelyk die Griekse en Hebreeuse denke met mekaar en kom tot die gevolgtrekking dat die Grieke in terme van ruimte dink terwyl die Jode die tyd as denkvorm benut. Om dit te bewys, gebruik hy die volgende voorbeeld: Die Bybelse gedagte van die toenemende verderf van die mensheid vanaf Adam tot vandag word deur die Ou Testament in terme van die tyd weergegee, terwyl enige Griekse outeur dieselfde waarheid in ruimtelike terme sou beskrywe. Volgens die Bybel het die eerste voorvaders ouderdomme van oor die negehonderd jaar bereik. Later het dit gedaal tot 120 en 130 jaar en in Ps. 90:10 lees ons: „Die dae van ons jare daarin is sewentig jaar of as ons baie sterk is tagtig jaar ...” Dieselfde gedagte word-volgens Von Dobschütz - deur 'n Griekse outeur beskrywe as 'n reis vanuit Eden tot in Gallië - 'n reis waarop die lande al slegter word hoe verder die reisiger van Eden af wegbeweeg. By die Griekse filosowe en geskiedskrywers vind Von Dobschütz dieselfde tendens; hulle filosofer naamluk oor die ruimte en nie oor die tyd nie: „Wohl redet Plato von *Χώρα* *Λεῖ*, aber er will mit dieser Formel das Dauernde des Raum=begriffes, nicht etwa ein Raumliches der Zeit zum Ausdruck bringen. Man wird jedenfalls für das spätere Griechentum und seine Philosophie das Überwiegen des Raumgedankens festhalten dürfen.”⁷⁾

Teenoor die Grieks-heidense ruimtedenke, staan ook die Nuwe Testamentiese tydsvoorstelling⁸⁾. Dat in die Nuwe Testament basies in

6) in sy artikel „Zeit und Raum im Denken des Urchristentums” in Journal of Biblical Literature, Vol. XLI, 1922, p. 212 e.v.

7) a.a., p. 215.

8) a.a., p. 216.

terme van die tyd gedink word, probeer Von Dobschütz bewys deur enige ruimtelike konnotasie te ontken in uitdrukkings soos ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὁ αἰὼν μέλλων ὁ αἰὼν ἐρχόμενος⁹⁾. In al hierdie uitdrukkinge vind daar volgens von Dobschütz 'n oorgang van die ruimtelike na die temporele plaas. Dit geld ook vir die begrip „Godsryk“: „ βασιλεία als Wiedergabe von 'Malchut' ist nicht wie bei uns Deutsches Reich ein Raumbegriff gleich Deutschland, sondern es bezeichnet die Zeit, wenn Gott allein herrscht“¹⁰⁾. Die huidige bese magte sal op 'n bepaalde tydstip deur die heerskappy van God verdring en vervang word, en daarom: „Man darf nicht fragen, wo ist das Gottesreich, sondern, wann kommt es“¹¹⁾. Ook ander uitdrukkings (bv. εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν in Matt. 5:20, 7:21, 18:3 ens.) en woorde (bv. κληρονομεῖν in Matt. 25:34; I Kor. 6:10; I Kor. 15:50; Gal. 5:21) moet nie ruimtelik verstaan word nie, maar wel as „deelname verkry aan“¹²⁾. Woorde wat met die Godsryk in verband staan, soos σωτηρία en ἀπολύτρωσις moet almal streng-temporeel geïnterpreteer word¹³⁾.

Hoe sterk tydsgebonde die denke van die Ou en Nuwe Testament is, blyk vir Von Dobschütz die duidelikste uit die gebruik van die begrippe αἰὼν, αἰῶνες en αἰώνιος¹⁴⁾. Vir die Jode het die hele verloop van die wêreldgeskiedenis uiteengeval in 'n aantal $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{S}}$. Waar die Grieke dus praat van die skepping van die wêreld, kan die Bybel skryf: τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν (Hebr. 1:2). Die

9) a.a., pp. 216-217.

10) a.a., p. 217.

11) a.a., p. 217.

12) a.a., p. 218.

13) So skryf hy op p. 219: „σωτηρία zB. ist nicht ein Heilsort, eine Zufluchtstätte, sondern die Heilszeit“ En: „Auch die Erlösung ἀπολύτρωσις, die Kindschaft (Adoption) sind Begriffe, die uns in die zeitliche Späre weisen“.

14) a.a., p. 219.

byvoeglike naamwoord αἰώνιος gee aan alle woorde waarmee dit saam gebruik word 'n temporele betekenis. Selfs die αἰώνιος van God word in 'n tydskema verwerk wanneer van Christus gesê word: „Jesus Christus is gister en vandag dieselfde en tot in ewigheid” (Hebr. 13:7).

Von Dobschütz handhaaf konsekwent die temporele karakter van die Bybelse tydsvoorstelling, selfs in Pauliniese formules soos ἐν Χριστῷ en σὺν Χριστῷ¹⁵⁾. Waar hy werklik in die moeilikheid beland met sy konsekwente handhawing daarvan, soos byvoorbeeld in die geskrifte van Johannes en die Hebreërbrief, skryf hy dit toe aan „das Ineinandergreifen jüdischer und hellenistischer Gedanken”¹⁶⁾. Die groot waarde van sy artikel is duidelik: die Bybelse tydsvoorstelling is basies-temporeel. Die oorbeklemtoning van die temporele karakter lei egter tot eensydigheid en gedwonge Skrifverklaring.

3.1.1.2 H. Sasse

Sasse¹⁷⁾ behandel die begrip αἰών onder vier hoofde, naamlik die buite-Bybelse spraakgebruik, αἰών in die betekenis van 'n lang tydsduur, αἰών as wêreldperiode of wêreldtyd en ten slotte verwys hy na 'n persoonlike αἰών. Hy sluit sy insiggewende artikel af met 'n verwysing na die gebruik van αἰώνιος in die buite-Bybelse en Bybelse Grieks.

Na 'n kort verwysing na die buite-Bybelse gebruike van αἰών waaruit die betekenis van lewenskrag, lewenstyd, oneindige tyd, ewigheid ensovoorts na vore kom behandel Sasse die Bybelse betekenis van αἰών¹⁸⁾. Hy bevind dat die begrippe tyd en ewig-

15) a.a., p. 221.

16) a.a., pp. 221-222.

17) in TWNT I, pp. 197-209 (oor αἰών).

18) a.a., p. 198 en verder.

heid nie duidelik onderskei word nie: $\alpha\iota\omega\nu$ kan in die Nuwe Testament sowel eidelose tyd as ewigheid aandui: „Nur aus dem Zusammenhang lässt sich jeweils die Frage beantworten, ob Ewigkeit im eigentlichen Sinne oder nur ferne, lange Zeit bedeutet“¹⁹⁾. Die presiese betekenis van „ewigheid“ vind Sasse in tekste soos Luk. 1:55; Joh. 6:51; Joh. 12:34; II Kor. 9:9 ensovoorts²⁰⁾.

Dit is duidelik dat Sasse 'n skerp skeiding tussen tyd en ewigheid wil handhaaf, hoewel die gebruike van $\alpha\iota\omega\nu$ die skeiding nie altyd regverdig nie. So vind Sasse dat die meervoud $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ geen skeiding tussen tyd en ewigheid toelaat nie: „Der Plural setzt allerdings voraus, dass man von einer Mehrzahl von $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ weiss, von Zeitaltern, Zeiträumen, deren unendliche Reihe die Ewigkeit konstituiert. So dringt hier die Bedeutung des langen aber nicht unbegrenzten Zeitraums in die $\alpha\iota\omega\nu$ -Formeln ein. Bezeichnend dafür ist die Parallele $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ / $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\delta\acute{\iota}$ Kol. 1:26. Die begriffe der begrenzten und der unbegrenzten Zeit fliessen in dem Worte $\alpha\iota\omega\nu$ zusammen“²¹⁾. Dit beskou Sasse as teenstrydig, „denn ewige Zeiten ist eigentlich eine contradictio in adiecto“²²⁾.

Die eintlike betekenis van ewigheid verkry $\alpha\iota\omega\nu$ eers wanneer dit in verband met God gebruik word²³⁾. Hoe moet die ewigheid van God verstaan word? Om die vraag te beantwoord, toon Sasse 'n duidelike ontwikkelingslyn aan in die betekenis van $\alpha\iota\omega\nu$. In die oudste geskrifte van die Ou Testament word 'n baie eenvoudige ewigheidsbegrip aangetref wat die syn van God terugvoer tot

19) a.a., pp. 198-199.

20) a.a., p. 199.

21) a.a., p. 199.

22) a.a., p. 199.

23) a.a., p. 200 e.v.

„unvordenkliche Zeiten“²⁴⁾. Daarom heet Hy $\tau\acute{\omicron}\varsigma\iota\gamma\ \acute{\sigma}\eta\varsigma$ ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$), wat net beteken dat Hy altyd daar was en altyd daar sal wees. In Deutero-jesaja het daar 'n ontwikkeling plaasgevind: $\tau\acute{\omicron}\varsigma\iota\gamma\ \acute{\iota}\eta\acute{\sigma}\eta\varsigma$ ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$) beteken hier oneindige tyd, ewigheid in die volle sin van die woord. As Skepper en Vol-einder is God die ewige en sy ewigheid gaan uit bo die tyd van die wêreld: „So stehen die unendliche Ewigkeit Gottes und die durch Schöpfung und Ende begrenzte Zeit der Welt sich gegenüber. Die Ewigkeit wird gedacht als unendliche Zeit - anders kann menschliches Denken sie sich nicht anschaulich machen - und das ewige Sein Gottes wird in den Bildern der Präexistenz und der Postexistenz angeschaut“²⁵⁾.

In die gebruik van $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ in die Nuwe Testament, onderskei Sasse dus tweërlei: a) $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ as begrensde en onbegrensde tydsduur; b) $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ as die ewigheid van God wat bo die tyd verhewe is en in teenstelling tot die tyd van die wêreld staan²⁶⁾. Die enigste oplossing wat Sasse vir dié teenstrydigheid bied, is dat die ewigheid van God deur $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ as oneindige tyd beskryf moet word sodat die mens daarvan 'n denkbeeld kan vorm. Feitelik gaan die ewigheid van God bo die tyd uit en staan dit in teenstelling tot die tyd.

Die betekenis van $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ as begrensde tyd maak dit vrugbaar vir gebruik in meer as een opsig. So kan $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ gebruik word in die betekenis van wêreldperiode, wêreldtyd (Matt. 13:39; 24:3; 28:20). Die betekenis van wêreldtyd lei vanself tot dié van wêreld (Matt. 13:22; Mark. 4:19). Die meervoud $\acute{\alpha}\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ beteken eenvoudig wêrelde, en is identies met $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\iota$. Die meervoudige gebruik van $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ vind uiteindelik sy neerslag in die leer van die twee bedelinge²⁷⁾. Sasse gaan in op die Joods-apokaliptiese en rabbynse

24) a.a., p. 201.

25) a.a., p. 202.

26) a.a., p. 202.

27) a.a., p. 205 e.v.

oorsprong van die twee aeone-leer²⁸⁾, en verklaar dat die Nuwe Testament wesenlik daarmee ooreenstem - behalwe in een opsig: „Nur ist das Schema der eschatologischen Vorstellungen damit durchbrochen, dass der αἰὼν μέλλων nicht mehr nur in der Zukunft liegt. Die Gläubigen sind schon jetzt von dem gegenwärtigen bösen αἰὼν erlöst (Gl. 1:4) und haben die Kräfte des Zukünftigen αἰὼν gekostet " (Hb. 6:5).

Die gedagte van 'n persoonlike αἰὼν of αἰῶνες verwerp Sasse as wesensvreemd aan die Nuwe Testament³⁰⁾. Die byvoeglike naamwoord αἰώνιος word gebruik van God (Rom. 16:26), van die goddelike goedere en gawes (II Kor. 4:18; Hebr. 9:14; II Tim. 2:10) en as benaming vir dit wat die onderwerp van die eskatologiese verwagting is (σωτή αἰώνιος, αἰώνιος κληρονομία Hebr. 9:15).

Die waarde van Sasse se artikel vir hierdie ondersoek is geleë in die handhawing van die temporele karakter van αἰὼν. Die leemte van sy artikel bestaan daarin dat hy nie duidelik omskryf wat hy onder die „ewigheid van God" verstaan nie. Uit sinsnedes soos „eigentliche Begriff der Ewigkeit"³¹⁾ en „So stehen die unendliche Ewigkeit Gottes und die durch Schöpfung und Ende begrenzte Zeit der Welt sich gegenüber"³²⁾, is dit duidelik dat die ewigheid en die tyd teenoor mekaar staan en mekaar prinsipieël uitsluit. Wanneer αἰὼν dus gebruik word vir die ewigheid van God, beteken dit vir Sasse waarskynlik tydloosheid - 'n stelling wat Sasse self nooit maak nie, maar wat logies voortvloei uit sy gedagtegang. Wat anders kan hy bedoel wanneer hy skryf: „Wir stehen hier vor der merkwürdigen Tatsache, dass in der Bibel das Wort αἰὼν zur Bezeichnung der beiden Begriffe gebraucht wird, die eigentlich im tiefsten Gegensatz

28) a.a., pp. 206-207.

29) a.a., p. 207.

30) a.a., p. 208.

31) a.a., p. 199.

32) a.a., p. 201.

zueinander stehen, der Ewigkeit Gottes und der Zeit der Welt"³³⁾.

3.1.1.3 G. Delling

Delling, soos Von Dobschütz, Boman, Sasse e.a. vergelyk ook die Grieks-heidense met die Joodse tydsopvatting en kom tot insiggewende gevolgtrekkings³⁴⁾. Hy ontken die stelling van Von Dobschütz dat die Grieke meer in terme van ruimte as van tyd gedink het en verklaar dat die Grieke terdeë met die tydsprobleem geworstel het³⁵⁾. Die verskil tussen die Griekse en Joodse denke omtrent die tyd, bestaan vir Delling daarin dat die Grieke die tyd as 'n probleem gesien het terwyl die Jood dit bloot-meganies belewe het.

In die Nuwe Testament vind Delling 'n drieërlei tydservaring, naamlik 'n Joodse, 'n Griekse en dan 'n nuwe tydservaring wat hy nie onder woorde bring nie³⁶⁾. Hierdie nuwe tydservaring behels die beëindiging van die tyd as sodanig en staan lynreg teenoor die Joods-meganistiese tydsbeskouing. Dit het aangebreek met die koms van Jesus Christus en daarom beteken die formule $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ niks anders as 'n verlossing van die tydsgebondenheid nie³⁷⁾. Anders gestel: Die outeur van die Nuwe Testament kan sê dat die ewigheid in die tyd ingebreek het.

Delling vind 'n sekere gespletenheid in die eskatologie van die Nuwe Testament - 'n gespletenheid wat saamhang met die Joodse en Griekse invloed op die Nuwe Testament. Omdat die Jode die aanbreek van 'n nuwe werklikheid binne die kader van $\text{קָדְשׁ} / \text{קָדְשׁ}$ verwag het, word dié gedeeltes in die Nuwe Testament waar die tweede koms van Christus in tydelike samehang met die eerste staan, aan Joodse invloed toegeskryf. Waar die Joodse tydskema nie vooropstaan nie, word die volbragte werk van Jesus Christus as die ver-

33) a.a., p. 202.

34) Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, 1940.

35) a.w., p. 46.

36) a.w., p. 74.

37) a.w., p. 90.

vulling van die Ou Testament beskou en staan dit in saaklike verband tot die wederkoms. Die gevolg is dat die tydelike nabyheid (al dan nie) van die wederkoms in laasgenoemde gedeeltes geen rol speel nie. Alles word nou gesien vanuit die gesigspunt van die vervulling (πληροῦσθαι), en hierdie vervulling „ist die Sinnerfüllung der Geschichte und zugleich der befreiung der Geschichte von der Zeit; auch was jetzt noch in dieser geschieht, ist, sofern es Christus-geschehen (im weitesten Sinn) ist, Einbruch der Ewigkeit. Vor dem Eintritt des Pleroma war der Mensch den στοιχεῖα τοῦ κόσμου unterjocht, zu denen auch der χρόνος gehört, der sogar eine beherrschende Stellung unter ihnen einnimmt (vgl. oben Anaximander, Heraklit, Empedokles); so sehr ist Geschichte zugleich Zeitgebundenheit Der Christ kann also auch in seiner Zeitlichkeit getrost sein darin, dass die Zeit überwunden ist, dass auch sein Handeln, soweit es unter dem Pleroma steht, zeitenthoben, Teil der ᾧ δὴ δῖωνος ist“³⁸⁾.

Dieselfde gespletenheid as gevolg van Joodse en Griekse invloede vind Delling ook in die gebruike van τέλος in die Nuwe Testament³⁹⁾. In dié boeke van die Nuwe Testament wat onder invloed van die Joodse denke staan, word τέλος gebruik in die sin van 'n tydelike einde, maar in dié boeke wat beheers word deur die Griekse denke, vind Delling 'n uitgesproke teleologiese tydsopvatting. So vermy Paulus alle tydskatégorieë en spreek hy alleen van die „wees met Christus“; die „bly in die vlees“ is die tydsgebonde synsvorm, terwyl die „wees met Christus“ nie aan die tyd gebonde is nie. So is daar 'n innerlike samehang tussen πλήρωμα en τέλος; albei val saam of word een in die Persoon van Jesus Christus. Opstanding, eindgerig ensovoorts is nou reeds 'n werklikheid. Die koninkryk van God kom deur Gods ingryping en in die loop van die geskiedenis⁴⁰⁾.

38) a.w., p. 105.

39) a.w., p. 187.

40) a.w., pp. 124-126.

Samevattend kan verklaar word dat sowel die Ou Testament as die gedeeltes in die Nuwe Testament onder Joodse invloed volgens Delling 'n temporele karakter dra waarvolgens die tyd as geen probleem beskou word nie. Dit is as gevolg van die positiewe in die beskouing van Delling dat hy tuisgebring word onder die voorstanders van die temporele Bybelse tydsvoorstelling. Teenoor die Joodse staan die Grieks-heidense wêreld, waar terdeë geworstel word met die probleem van die tyd en teenoor beide die Christendom, wat leer dat die tyd oorwin word deur die inbraak van die ewigheid in die tyd. Die implikasie van laasgenoemde is duidelik: die tyd is iets anti-goddeliks wat van binne-uit oorwin moet word⁴¹⁾. Die tyd word vir Delling 'n abstraksie, iets wat geheel vreemd is aan die Bybelse tydsvoorstelling⁴²⁾. Dat die inbraak van die ewigheid in die tyd en die gevolglike opheffing van die tyd deur die ewigheid nie die toets van die waarheid kan deurstaan nie, sal uit die res van die ondersoek blyk.

3.1.1.4 O. Cullmann

Die lyn van die temporele Bybelse tydsvoorstelling vind sy hoogtepunt in die werke van O. Cullmann⁴³⁾. Cullmann onderskei skerp tussen die Grieks-filosofiese en Bybelse tydsvoorstellings. Volgens hom is die ewigheid van Plato tydloosheid. Van hierdie tydlose ewigheid is die empiriese tyd 'n afbeelding. Die Grieke het dus 'n radikale onderskeid tussen tyd en ewigheid gehandhaaf, en dit is hierdie onderskeid wat aan die wortel van die algemeen-christelike interpretasie van die ewigheid lê.

41) Vgl. O. Cullmann: Christus und die Zeit, 1962 (3. Auflage), pp. 59-60, voetnoot 2.

42) Vgl. T. van der Walt: Die koninkryk van God-Naby, 1962, p. 201.

43) Christus und die Zeit, 3. Auflage, 1962 en Heil als Geschichte, 2. Auflage, 1967. Veral eersgenoemde is van belang vir hierdie studie.

Cullmann beskou dit as sy taak om aan te toon dat hierdie onderskeiding tussen tyd en ewigheid vreemd is aan die Bybelse tydsbeskouing. Om dit te bewys het hy die gebruike van *καιρός* en *αἰών* in die Nuwe Testament nagegaan en tot die gevolgtrekking gekom: „Das Charakteristische für den Kairos ist, dass es sich hier um einen inhaltlich bestimmten Zeitpunkt handelt, während mit Aion eine Zeitdauer, eine begrenzte oder unbegrenzte Zeitstrecke bezeichnet wird“⁴⁴⁾. Hiermee word *αἰών* wesentlik in die tyd veranker en word dit saam met ander tydsbegrippe soos *καιρός*, *χρόνος*, *ἡμέρα* ensovoorts op 'n tydsgebonde linie ingeskakel.

Cullmann beskou die begrip *αἰών* as 'n sleutelwoord vir die korrekte interpretasie van die Bybelse tydsvoorstelling. Dit vloei voort uit die veelvuldige gebruik van *αἰών* wat sowel 'n begrensde as 'n onbegrensde tydsduur kan aandui. Dit is veral die gebruik van die meervoud *αἰῶνες* wat die radikale verskil tussen die Grieks-filosofiese en Bybelse tydsvoorstelling die beste illustreer, omdat dit bewys lewer „dass sie nicht Aufhören der Zeit, nicht Zeitlosigkeit, bedeutet, sondern unendliches und daher für den menschlichen Verstand unfassbares Weitergehen der Zeit, oder besser gesagt, unbegrenzte Aneinanderreihung begrenzter Weltzeiten, deren Aufeinanderfolge nur Gott zu übersehen vermag“⁴⁵⁾.

Op Nuwe Testamentiese bodem staan, volgens Cullmann, nie tyd en ewigheid teenoor mekaar nie, maar wel begrensde en onbegrensde tyd. Die onderskeid tussen tyd en ewigheid is nie kwalitatief nie, maar slegs kwantitatief. Daarom kan skrywers van die Nuwe Testament 'n onberekenbare tyd in die verlede aandui met *ἐκ τοῦ αἰῶνος*, *ἀπ' αἰῶνος* of *ἀπὸ τῶν αἰώνων*, terwyl 'n onafsiënbare tyd in die toekoms aangedui word met *εἰς αἰῶνα* of *εἰς τοὺς αἰῶνας*. Dieselfde kwantitatiewe verskil kenmerk die leer van die twee bedelinge: *ὁ αἰὼν οὗτος* en *ὁ αἰὼν μέλλων*⁴⁶⁾.

44) Christus und die Zeit, p. 50.

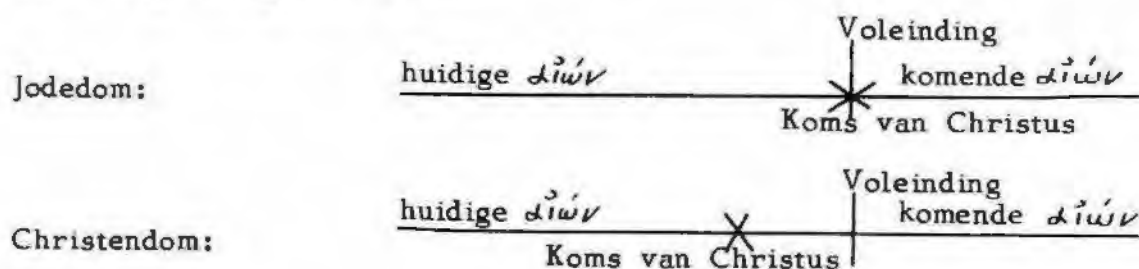
45) a.w., p. 56.

46) a.w., p. 56.

Wanneer die onderskeid tussen die huidige en die komende bedeling slegs kwantitatief van aard is, ontstaan vanself die vraag na die begrensing van die twee $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$. Cullmann antwoord: „Der gegenwärtige Aion ist nach beiden Seiten begrenzt, nach rückwärts durch die Schöpfung, nach vorwärts durch das Endgeschehen. Der kommende Aion ist nach einer Seite begrenzt, nach der andern unbegrenzt: begrenzt ist sein Anfang ... unbegrenzt ist sein Ende; mit andern Worten: er ist ohne Ende, aber nicht ohne Anfang und nur in diesem Sinne 'ewig'“⁴⁷⁾.

Die ewigheid is dus tyd wat onbegrens is, sowel ten opsigte van die verlede as die toekoms. Die meervoud $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ kulmineer in die leer van die drie bedelinge, naamlik die bedeling voor die skepping, die bedeling tussen skepping en voleinding en die bedeling ná die voleinding. Op hierdie konsekwent-voortskryende linie van die $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ lê die deur-God-bepaalde $\kappa\alpha\iota\pi\omicron\iota$ en saam vorm dit die kader vir die heilsgeskiedenis.

Die leer van die twee bedelinge werk Cullmann verder uit op p. 84 e.v. Hy onderskei tussen die Joodse en die Christelike siening van die twee bedelinge op die volgende wyse: Waar die Ou Testament die komende bedeling geïdentifiseer het met die voleinding van die wêreld, daar leer die Nuwe Testament dat die komende bedeling reeds deurgebreek het met die koms en sterwe van Jesus Christus. Die Nuwe Testament het dus nie 'n nuwe tydsopvatting gebring nie; soos die Ou Testament handhaaf dit 'n liniêre tydsopvatting. Die Nuwe Testament het egter 'n nuwe tydsindeling gebring, wat grafies soos volg voorgestel word:⁴⁸⁾



47) a.w., p. 58

48) a.w., p. 85

Volgens Cullmann beteken bogenoemde nie 'n verwerping van die Christelike toekomsverwagting nie, maar dit beteken dat die sentrum van die heilsgeskiedenis nie meer in die toekoms lê nie, maar in die verlede. Hierdie waarheid illustreer Cullmann aan die hand van die volgende beeld:

Tydens 'n oorlog kan die beslissende slag op 'n baie vroeë stadium reeds gelewer word, terwyl die oorlog self vir 'n geruime tyd daarna kan voortduur. Ná hierdie beslissende slag is die uitslag van die geveg nie meer in die weegskaal nie, hoewel die stryd self vir 'n onbepaalde tyd voortduur. Die dag waarop die beslissende slag gelewer is, is „D-day" („decision day"), terwyl die dag waarop die oorlog beeëndig en die oorwinning gefinaliseer word bekend staan as „V-day" („victory day"). „D-day" vir die Christendom was die dag toe Christus aan die kruis gesterf het. Die stryd duur voort tot „V-day", tot by die finale oorwinning by die voleinding. Die belangrikste is die feit dat die uitslag van die stryd nie meer in die weegskaal is nie. Dit is die sentrale betekenis van die koms en sterwe van Jesus Christus⁴⁹⁾.

Ten slotte 'n woord oor God se ewigheid. Dit bestaan vir Cullmann in sy heerskappy oor die tyd, in die feit dat Hy alleen by magte is om die tyd te oorsien: „Gott allein beherrscht die Zeit, denn er allein kann sie übersehen in ihrer ganzen Ausdehnung, sie messen mit Massen, die von den unseren so verschieden sind wie die Dauer eines Tages verschieden ist von der Dauer von tausend Jahren. Er kann als Herrscher über die Zeit diese ‚zusammendrängen‘ (1 Kor. 7:29 ὁ καιρὸς συνεσταλμένος), indem er die Dauer der verschiedenen Zeitabschnitte, Aionen, bestimmt. Er kann daher in Ausübung dieser Herrschaft über die Zeit die Tage ‚verkürzen‘, wie es Matth. 24:22 heisst. Er allein setzt die Termini seiner Kairoi fest"⁵⁰⁾. Wat die gelowiges betref: Wanneer hulle in Jesus Christus glo, ontvang hulle nie die bevoegdheid om in soort-

49) a.w., pp. 86-87.

50) a.w., p. 83.

gelyke sin oor die tyd te heers nie, maar ontvang hulle wel die voorreg om „die kragte van die toekomstige wêreld te smaak" (Hebr. 6:5) en die heilsgeskiedenis in sy ontwikkeling en einddoel te begryp. Veral is dit die voorreg van die gelowiges om, as gevolg van die kruis en opstanding van Jesus Christus, te erken dat 'n nuwe tydsindeling aangebreek het (hoewel die tyd self steeds volgens die kalender verloop)⁵¹⁾.

Die res van sy boek - en in die besonder sy latere werk „Heil als Geschichte" - wy Cullmann aan die konsekwensies van hierdie insigte vir die heilsgeskiedenis. Die waarde van sy insigte vir die korrekte interpretasie van $\alpha\iota\omega\upsilon$ sal uit die res van hierdie ondersoek blyk. Die enigste knelpunt is die vraag of Cullmann nie miskien uit reaksie teen die Grieks-heidense tydlose ewigheidsbeskouing die temporele karakter van die Bybelse $\alpha\iota\omega\upsilon$ -begrip eensydig beklemtoon en op die spits gedryf het nie.

3.1.2 Inhoudelik gekwalifiseer

Teenoor die voorstanders van 'n temporele Bybelse tydsvoorstelling staan diegene wat reken dat die Bybelse tydsbegrip wesenlik inhoudelik bepaald is. Hoewel hulle onderling verskil stem laasgenoemde groep geleerdes in een opsig saam, naamlik hulle beskou die temporele of chronologiese tydsopvatting as onvoldoende vir die verklaring van die Bybelse tydsbegrip. Onder die verteenwoordigers van hierdie rigting is onder andere:

3.1.2.1 J. Marsh

In die tweede hoofstuk van sy boek⁵²⁾ onderskei Marsh skerp tussen chronologiese en realistiese tyd. Onder realistiese tyd verstaan hy tyd wat gekwalifiseer word deur die inhoud daarvan: „Times, that are to say, are known and distinguished not so much by their place

51) a.w., p. 83.

52) The Fulness of Time, 1952.

in some temporal sequence as by their content; i.e. they are known realistically rather than chronologically⁵³⁾. Dit is vir Marsh die wesentlike kenmerk van die Bybelse tydsvoorstelling en hy vind dit hoofsaaklik in die Hebreeuse *לִּי* en die Griekse *καιρός*.

'n Volgende kenmerk van die Bybelse tydsbegrip is dat die tye en geleenthede deur God bepaal word: „The events of the natural order are thus, strictly speaking, supernatural. Times happen because both an opportunity presents itself to man (the 'time' has come) and man responds to it with appropriate action”⁵⁴⁾. Elke handeling van die mens is dus niks anders nie as 'n reaksie, 'n antwoord op 'n God-gegewe geleentheid.

Volgens Marsh geld dieselfde beginsel vir die Bybelse visie op die geskiedenis. Die gebeure in die geskiedenis is „a series of 'time with contents', sent by God for his own purposes and demanding certain appropriate responses from his people The profound conviction of the prophets is that history consists of a continuum of times, each time being filled with its own specific content by God, and so demanding a response, according to Gods will, from those who profess to live in history as God's chosen people”⁵⁵⁾.

Dieselfde gedagte vind Marsh ook in die Nuwe Testament - met dié verskil dat die skrywers van die Nuwe Testament oortuig was dat die tye van die Ou Testamentiese geskiedenis nou vervul is. Die skrywers van die Ou Testament het geskryf oor 'n tyd van Gods handeling terwyl die skrywers van die Nuwe Testament geglo het hulle skrywe oor die tyd van Gods handeling in die geskiedenis; want in Jesus Christus het die tyd, die *καιρός* gekom: „The content of this time is the atoning Life, Death and Resurrection of the Son of God, which bring to man his greatest opportunity and demand from him his most significant decision”⁵⁶⁾.

53) a.w., p. 21.

54) a.w., p. 22.

55) a.w., p. 22.

56) a.w., p. 24.

Binne hierdie raamwerk moet Marsh se interpretasie van $\pi\sigma\iota\gamma$ en $\alpha\iota\omega\nu$ verstaan word⁵⁷⁾. Hy erken dat albei 'n begrensde en onbegrensde tydsduur kan aandui. Die temporele is egter van sekondêre belang, want in Jesus Christus het die mens die ewige lewe (teenswoordige tyd): „This does not mean that believers will continue to live in this world 'for ever'; but it means that in and through Jesus Christ a new dimension of life is openend up for man, eternal life. This is not necessarily life without temporal limitations, but life-in-Christ and Christ-in-life. The transition to eternal life can be made now; but the temporal boundaries of mortal life in no way affect it⁵⁸⁾”.

Hierdie gedagtes werk Marsh verder uit in hoofstuk agt van sy boek⁵⁹⁾. Aan die hand van die twee aeone-leer bewys Marsh dat daar nie net 'n kwantitatiewe verskil tussen hierdie en die komende bedeling kan bestaan nie. Die inkarnasie was nie maar net 'n gebeurtenis in die geskiedenis nie; dit was die vervulling van die geskiedenis. Alleen vanuit hierdie gesigspunt kan die Nuwe-Testamentiese leer van die twee bedelinge verstaan word. Die verhouding waarin die twee bedelinge tot mekaar staan, beskryf Marsh soos volg: „The historical order is that within which the eternal has revealed itself and in which it may be entered. The characteristics of the two ages can be traced in the manner in which the New Testament describes this age as that within which the decisive opportunity is always present of entering upon the new age. This age is one which demands decision of man, the great decision as to his acceptance or rejection of Jesus Christ⁶⁰⁾”.

Wat die tyd van die nuwe bedeling betref, handhaaf Marsh 'n baie noue verband tussen die huidige en die komende bedeling: „But this relationship ... does not mean that the eternal order itself is sub-

57) a.w., p. 29.

58) a.w., p. 31.

59) a.w., p. 139 e.v.

60) a.w., p. 146.

ject to succession"⁶¹⁾. Juis hierdie feit verklaar die „met Christus gesterwe en opgestaan" in die lewe van die Nuwe-Testamentiese gelowige asook die besondere belewenis van die gelowige by die gebruik van die sakramente.

Die fundamentele gesigspunt waaruit die Bybelse tydsvoorstelling dus gesien moet word, is dié van die vervulling: „When the Christian looks back to Calvary and trusts himself and his destiny, and that of the whole world, to the God who revealed himself in Christ, and when the faithful Jew looked forward to the day when Messiah the deliverer would come, the same situation occurs: there is a reaching out across or beyond the successions of chronological time to an event - sequence apprehended by faith as the final deliverance of this world by God"⁶²⁾. Omdat die Bybelse tydsbegrip die chronologiese tyd transendeer, kan daarom op enige chronologiese tydstip gevra word of iemand vóór of ná Christus lewe. Sommige Ou Testamentiese gelowiges het ná Christus gelewe, terwyl baie mense vandag lewe asof die vervulling in Christus nog nie plaasgevind het en ook nooit sal plaasvind nie, met ander woorde hulle lewe voor Christus!

Die verskil tussen die opvattinge van veral Cullmann en Marsh is duidelik. Cullmann sien die Bybelse tyd as suiwer chronologies, terwyl Marsh dit sien as a-chronologies. Die chronologiese tyd word wel veronderstel, maar die Bybelse tyd en met name die tyd van die nuwe bedeling transendeer die chronologiese tyd en is nie onderhewig aan suksessie nie. Hoewel dit jammer is dat Marsh die temporele karakter van die Bybelse tydsbegrip ondergeskik maak aan die inhoudelike en dit uiteindelik loën, bestaan die positiewe van sy werk in die beklemtoning van die inhoudelike element in die Bybelse tydsbegrip. Die feit dat God die tye en geleenthede skep en daardeur die mens roep tot beslissing of handeling is 'n waardevolle en Skrifgefundeerde insig.

61) a.w., p. 147.

62) a.w., p. 157.

3.1.2.2. T. Boman

Boman gaan in die derde deel van sy werk⁶³⁾ in op die verskil tussen die Hebreeuse en Griekse denke omtrent die tyd. Hoewel hy in hoofsaak met Von Dobschütz saamstem, verskil hy van hom daar= in dat die Grieke nie ernstig oor die tyd nagedink het nie. Boman wys daarop dat Plato diep-religieus besig was met die verhouding tussen tyd en ewigheid⁶⁴⁾, terwyl Aristoteles 'n uitvoerige definisie van die tyd opgestel het⁶⁵⁾. Beide filosowe dink egter ruimtelik oor die tyd en beskou die tyd as ondergeskik aan die ruimte⁶⁶⁾. Juis dít is vir Boman die belangrikste verskil tussen die Griekse en Hebreeuse tydsvoorstelling: „Diese Geringschätzung der Zeit durch einen so klaren und nüchternen Geist wie Aristoteles erzählt uns mehr von dem Unterschied zwischengriechischen und hebräischer Zeitauffassung als alle Versuche, die griechische Zeitvorstellung philosophisch zu verstehen“⁶⁷⁾.

Boman verskil van Cullmann se sikliese interpretasie van die Griekse tydsverloop⁶⁸⁾. Hy is van oordeel dat Cullmann Aristoteles verkeerd interpreteer en dat die bekende sin in Phys. 4:14: ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τίς nie slaan op die tyd as sodanig nie, maar op die meting van die tyd. Tyd=meting wat 'n praktiese aangeleentheid is, is siklies, maar nie tyd as sodanig nie. Vir Boman is die definisie in Phys. 4:22^a veel nader aan die Griekse tydsopvatting, naamlik: ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον καὶ συνεχῆς. Hy vertaal die definisie soos volg: „Die Zeit ist die kontinuierliche Grösse der sukzessiven Bewegung, oder mehr modern: die Zeit ist die Dimension der Sukzession“⁶⁹⁾.

63) Das Hebräische Denken im vergleich mit dem Griechischen, 1954.

64) a.w., p. 108.

65) a.w., p. 106.

67) a.w., p. 109.

68) a.w., p. 106.

69) a.w., p. 106.

Die tipiese verskil tussen die Griekse en Hebreeuse denke omtrent die tyd, bestaan vir Boman in hulle onderskeie benaminge vir die son, maan en sterre. Die Grieke noem dit hemelliggame, die Hebreërs hemelligte: „Einen Körper sieht man, besonders beobachtet man seine Bewegungen am Firmament; dadurch bestimmen die Indogermanen die Zeit. Das Licht empfindet man, es hilft uns beim Sehen, es wärmt“⁷⁰⁾. Vir die Hebreër is die tyd dus identies met sy inhoud: die lig word dag genoem en die duisternis nag: die lig is goed en word geïdentifiseer met God, die duisternis is nie goed nie en word geïdentifiseer met die satan. Die hebreeuse tydsbegrip is dus inhoudelik-bepaald.

Hierdie beskouing omtrent die hemelligte waardeur die tyd objektief bepaal word, stem ooreen met die subjektiewe tydsbeleving van die mens⁷¹⁾.

Vir die bepaling van die tydsverloop by die Hebreërs is dit van besondere betekenis. Dit bring mee dat die tyd vir die Hebreër verloop in bepaalde tydritmes (Zeitrythmen): „Linien und Formen spielen ... keine Rolle für sie, so auch nicht die Zirkellinie. Der Rythmus ist für sie die grosse Tatsache, und der Kreislauf ist ein Rhythmus, den sie zunächst nicht von den Gestirnbewegungen kannten ... sondern von den Reigentänzen und von der Drehung um sich selbst beim Tanze. Das Charakterische für diesen Rhythmus ist, was v. Orelli auch hervorhebt, dass er, regelmässig sich vollziehend zu einen geschlossenen Ganzen sich abrundet“⁷²⁾. In dié sin moet die jaarwisseling verstaan word, naamlik dat dit die tyd is wanneer die begin van die jaar terugkeer. Die idee van herhaling is dus identies met die tydritme⁷³⁾.

Volgens Boman lewe die Hebreër wel in die tyd, maar die tydsonderskeidings dra vir hom geen gewig nie. Die verlede, hede en toe-

70) a.w., p. 111.

71) a.w., p. 114.

72) a.w., p. 115.

73) a.w., pp. 114-116.

koms vorm vir hom een groot eenheid en 'n gebeurtenis word gesien as deel van een samehangende geheel. Daarom is die kwalitatiewe onderskeid tussen gebeurtenisse van veel groter belang as die onderskeid tussen verlede, hede en toekoms⁷⁴⁾. Dit geld ook vir die geskiedsbeskouing van die Hebreër⁷⁵⁾. Die geskiedenis vorm 'n eenheid wat inhoudelik bepaal word; die beslissende vraag is nie wanneer iets gebeur het of sal gebeur nie, maar wat daar gebeur.

Die inhoudelike karakter van die Ou Testamentiese tydsvoorstelling blyk vir Boman verder uit die vraagstuk van gelyktydigheid, asook uit die interpretasie van "voor" en "na". In verband met gelyktydigheid skryf hy: „Das Gefühl der Gleichzeitigkeit entsteht also auch für uns, wenn die seelischen Inhalte zweier Zeiten identisch sind. Die Gleichzeitigkeit ist keine Aussage über die chronologische Zeit, d.h. die Zeit in unserem Sinne, sondern über die psychologische Zeit, d.h. die Zeit in israelitischem Sinne. Strenge Gleichzeitigkeit ist also dasselbe wie psychologische Identität, indem zwei seelische Inhalte zu einem zusammenfallen“⁷⁶⁾. Wat betref die interpretasie van "voor" en "na", praat ons Indo-Germans van die toekoms as dit wat "voor" ons lê, terwyl die Hebreër die toekomstige gebeure beskou as dit wat "na" hom plaasvind.

Wat דָּשִׁי betref handhaaf Boman sy temporele karakter⁷⁷⁾. דָּשִׁי is die onbegrensde tyd na voor en na agter. Selfs wanneer דָּשִׁי van God gebruik word, dui dit op onbegrensde tyd en nie op belydelikheid nie, hoewel die Hebreër weet dat God in die hemel troon. In bepaalde gevalle kan דָּשִׁי ook begrensde tyd aandui (Deut. 15:17; I Sam. 1:22; I Kon. 1:31 ens.) Soos alle ander tydsbegrippe kan דָּשִׁי ook inhoudelik bepaal word: „Wenn 'olām eine seelische Eigenschaft bestimmt, kann er deshalb nahe an eine Qualitätsbestimmung kommen, ohne seinen Charakter als endlose Zeit zu verlieren: so, wenn von Gottes ewiger Liebe (Jer. 31:3) und

74) a.w., p. 122.

75) a.w., p. 122.

76) a.w., p. 128.

77) a.w., p. 131 e.v.

ewiger Gnade (Jes. 54:8) gesproken word"⁷⁸⁾. Volgens Boman kan die Hebreuse $\pi\sigma\iota\gamma$ vergelyk word met die Griekse $\tau\omicron\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ van Anaximandros. Die enigste verskil is dat $\pi\sigma\iota\gamma$ as temporeel en $\tau\omicron\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ as ruimtelik beskou moet word: „Der Grieche will mit $\tau\omicron\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ also den Urgrund aller Dinge bestimmen, der Israelit mit olām den Anfang und das Ende alles Werdens und Gewordenen; $\tau\omicron\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ist das räumlich ausgedehnte Grenzenlose; olām ist das zeitlich fortgehende Unbegrenzte. Für den Griechen ist der Inhalt der Welt in erster Reihe räumlich, für den Israeliten hauptsächlich zeitlich"⁷⁹⁾.

Die positiewe bydrae van Boman is geleë in sy temporele interpretasie van die Ou Testamentiese $\pi\sigma\iota\gamma$. Origens tree die leemte van die eensydig-inhoudelike Bybelse tydsvoorstelling die duidelikste na vore in die beskouinge van Boman. Hy onderskei tussen die sogenaamde astronomiese en psigologiese tyd en beskou laasgenoemde as verteenwoordigend van die Bybelse tydsvoorstelling. Die wyse waarop hierdie psigologiese tyd verloop, naamlik in tydritmes, beklemtoon die leemte van die hele denkrigting: die teleologiese gerigtheid van die Bybelse gebeure kan nie tot sy reg kom nie, omdat 'n liniêr-chronologiese tydsverloop ontbreek; en dit is juis die groot verskil tussen die Bybelse en Grieks-heidense tyds- en geskiedsbeskouing.

3.1.2.3 C.H. Ratschow

Ratshow wil ontkom aan die tyd-ewigheidspekulasies deur in die plek van filosofiese begrippe die konkrete taal van die Bybel te stel⁸⁰⁾. Na 'n kort bespreking van die beskouinge van Barth, Bultmann e.a. kom hy tot die gevolgtrekking dat die ewigheid die teenvoeter vir die mens se verganklikheid is⁸¹⁾. Teenoor ons verganklikheid staan

78) a.w., p. 132.

79) a.w., p. 133.

80) Dit is die karakteristieke van sy artikel: Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems (in Zeitschrift für Theologie und Kirche 51, 1954, p. 360 e.v.).

81) a.a., p. 363.

egter nie God se onverganklikheid nie, maar sy toorn (Ps. 90). In die probleem van die mens se verganklikheid gaan dit dus om die probleem van sy skuld teenoor God. Dit vind steun in die feit dat die Hebreeuse taal nie 'n woord het wat identies is aan ons woord tyd nie⁸²⁾.

Die hoofgedagte van Ratschow is dat die Bybel nie onderskei tussen die tydelikheid van die mens en die ewigheid van God nie, maar tussen die skuld van die mens en die trou van God. Dit geld in die besonder vir die leer van die twee bedelinge: „Der Gegensatz der Äonen besteht nicht in dem Gegensatz von Zeitlich-Vergänglich gegenüber Ewig-Unvergänglich. Der Zeitigende Formbegriff des Äon ist vielmehr mit dem Gegensatz Welt-Mensch-Sünde wider Gott-letzte Dinge-Leben erfüllt Der Äon zieht die Vergänglichkeit nicht in die Zeit, sondern die griechische Zeitstruktur des Äon ist vom Gewicht der biblischen Deutung von Schuld wider Gott überformt“⁸³⁾.

Die begrip van 'n absolute ewigheid is dus vreemd aan sowel die Ou- as die Nuwe-Testamentiese tydsvoorstelling⁸⁴⁾. Die Bybel spreek steeds heel konkreet oor „die dag“, byvoorbeeld die dag van Abraham, die huidige dag en die dag van die Here. Hierdie „dag“ staan egter nie teenoor 'n andersoortige ewigheid nie, maar het die konnotasie van „zu allezeit oder immerdar“⁸⁵⁾. „Dag“ staan teenoor „nag“, sodat die Bybelse teenstelling nie tyd-ewigheid is nie, maar dag-nag.

Dit alles betrek Ratschow dan op die eskatologie. Aan die einde van alles wag nie die oneindigheid nie, maar die dag van heil. Dit gaan nie in die Bybel om die probleem van tyd en ewigheid nie, maar om die vraag of die dag 'n dag van lig of duisternis sal wees⁸⁶⁾. Die term „dag“ moet dus konkreet-histories verstaan word - ook en veral met betrekking tot die dag van die Here.

82) a.a., p. 364.

83) a.a., p. 365.

84) a.a., p. 368.

85) a.a., p. 369.

86) a.a., pp. 372-374.

Al die stellings bewys Ratschow met 'n beroep op die gebruik van die Hebreeuse זמן en die Griekse καιρός . זמן is 'n woord wat selde gebruik word om chronologiese tyd aan te dui. Dit word gewoonlik in genitiefverbindings gebruik en wel om die regte tyd vir 'n handeling of gebeurtenis aan te dui: tyd vir die oes, tyd vir liefde ensovoorts. Met 'n suffiks of deur die voorsetsel ל plus die infinitief dui dit die regte tyd vir iets aan, byvoorbeeld „op sy tyd" (Ps. 104:27); Deut. 11:14); „tyd om in huise te woon" (Hag. 1:4 en Hos. 10:12). זמן is dus nie tyd sonder meer nie, maar die regte tyd vir iets. Presies dieselfde geld vir καιρός in die Nuwe Testament⁸⁷⁾.

Soos by feitlik al die voorstanders van die inhoudelike Bybelse tydsvoorstelling word זמן en καιρός uitgekies as woorde wat die Bybelse tydsbegrip die beste weergee. In die opsig het hulle gelyk: καιρός dui die geskikte geleentheid vir 'n handeling aan. Die feit is egter dat καιρός nie die enigste tydsbegrip in die Nuwe Testament is nie en dat 'n studie van καιρός alleen moet lei tot 'n eensydige opvatting van die Bybelse tydsbegrip. Dit geld ook vir die woord „dag" waarvan Ratschow so veel maak. Die leemte in die beskouing van Ratschow is dieselfde as by Marsh en Boman: die chronologiese tydsverloop kom nie tot sy reg nie, met die gevolg dat die teleologiese gerigtheid van die Bybelse boodskap ingeboet word.

3.1.3 'n Sintese tussen die temporele en inhoudelike Bybelse tydsvoorstelling

'n Sintese tussen die temporele en inhoudelike Bybelse tydsvoorstelling is voorgestaan deur W. Eichrodt⁸⁸⁾. Hy verbind God se heilshandeling in die geskiedenis ten nouste met die chronologiese tydsverloop en wel só dat die chronologiese tyd sy sin en betekenis vanuit God se heilshandeling ontvang. Die primaat word dus toegeken

87) a.a., p. 387.

88) Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament, in TZ. 12, 1956, pp. 103-125.

aan die heilshandeling van God, maar dit word nie losgemaak van die chronologiese tydslyn nie. Laasgenoemde is juis die groot leemte in die beskouinge van Marsh, Boman en Ratschow; hoewel hulle interpretasie van *κρίσις* korrek is, word die verhouding van die *κρίσις* tot die chronologiese tydslyn nie bepaal nie. Dit beskou Eichrodt as 'n ernstige leemte, omdat⁸⁹⁾:

a) Daar 'n chronologiese volgorde van die geslagte in die Ou Testament voorkom. Hy verwys na Deut. 6:7; 11:2; 7:18-21 waar uitdruklik beveel word dat dit wat die volk te wete gekom het omtrent die wil van God aan die volgende geslagte oorgedra moet word.

b) Die geslagsregisters 'n belangrike rol speel dwarsdeur die Ou Testament heen.

c) Daar nog 'n groot heilsdaad van God in die toekoms te wagte was. Eers die toekoms sou die volle verwerkliking van die heil vir Israel bring en die volk word telkens opgeroep om hulle daarin te verheug: „Der neutestamentliche Gedanke der *οἰκονομία* des Heilsmysteriums (Eph. 1:10, 3:5; Kol. 1:26), der den Zusammenhang des Geschehens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als planmässigen Aufbau versteht und von hier aus das göttliche Handeln in seinem inneren Zusammenhang zu begreifen versucht, bildet offenbar schon in diesen alttestamentlichen Zeugnissen die unausgesprochene Leitidee“⁹⁰⁾.

d) Daar 'n teenstelling tussen die huidige en vroeëre geslag is, „etwa wenn die Idealzeit der Vergangenheit der Entartung der Gegenwart gegenübergestellt wird (Jes. 1:21 ff; Jer. 2:2 ff; Hos. 11:1)“⁹¹⁾.

89) Vgl. a.a., pp. 113-116.

90) a.a., p. 115.

91) a.a., p. 115.

e) Ook die hede sy regmatige plek in die Ou-Testamentiese tyds-
voorstelling inneem en „wir uns immer bewegen in einer mit Ver-
antwortung gefüllten 'Dreierartigkeit' der Zeitanschauung und nicht in
einem Doppelakt (Ratschow) oder in einem rhythmischen wechsel von
Anfang, Fortsetzung und Rückkehr (Boman)“⁹²⁾.

Op grond van bogenoemde vyf redes is dit vir Eichrodt 'n uitge-
maakte saak dat die chronologie sy regmatige plek in die Bybelse
tydsvoorstelling moet kry en dat die „realistiese tyd“ (soos Marsh
dit sien) en die „psigologiese tyd“ (soos Boman dit sien) nie met
die Skrifgegewens rym nie. Tog mag die heilshandeling van God,
wat bo die chronologiese tyd verhewe is, nie uit die oog verloor
word nie.

Hoe kom Eichrodt tot sy sintese? Hy begin deur die vraag te vra
of die probleem van gelyktydigheid (wat Boman met psigologiese tyd
wil verklaar) nie eerder saamhang met dieselfde heilservering nie,
'n heilservering wat die tyd as objektiewe synsordening in 'n doel-
gerigte beweging indwing⁹³⁾. Soos veral Marsh en Ratschow gaan
hy uit van die Hebreeuse לֵךְ en וַיֵּלֶךְ wat gekenmerk en bepaal
word deur die besondere openbaringsdade van God en nie deur die
chronologiese samehang nie. Dit is tye en geleenthede wat deur
God bepaal word en waardeur die mens so onverhoeds oorval word.
Hierdie openbaringsdade wat sig op bepaalde tydstippe of קַיְרוֹי
voltrek, is nie willekeurige en onsamehangende gebeurtenisse nie,
maar dien om Sy heilsplan te verwesenlik. Dit gee aan die open-
baringsdade hulle onderlinge verband en voeg hulle saam tot een
heilsgeskiedenis - die heilsgeskiedenis waaruit alle tydelike gebeure
hulle sin ontvang. Dit beteken nie dat die heils-historiese samehang
met die chronologiese tydsverloop vereenselwig of as 'n deel van
die algemene geskiedenis beskou moet word nie. Dit bly 'n saak wat
alleen deur die geloof verstaan kan word. En tog: „die einzelnen
Kairoi können auf der Zeitlinie eingetragen werden und dokumentieren

92) a.a., pp. 116-117.

93) a.a., p. 117 e.v.

in einzigartiger Weise die Herrschaft Gottes über die Zeit, da er sie seinem Plane dienstbar macht"⁹⁴⁾.

Die tyd van God se handeling is dus nie onderworpe aan die empiriese tydsverloop nie, maar ook nie los daarvan te dink nie. Die heilstyd beheers die chronologiese tyd en gee daaraan sy sin - 'n waarheid wat alleen vir die gelowige verstaanbaar is. Die heilstyd dra dus 'n bo-tydelike karakter en daarom geld die Woord van God en die verbond vir alle geslagte van alle tye in gelyke mate: „Nicht als der in unfassbarer Zeitlosigkeit Verborgene, sondern als der Zeitmächtige ist er der Ewige"⁹⁵⁾.

Vir die mens het dit alles 'n tweërlei betekenis:

a) Dit skenk aan hom die sekerheid dat hierdie God wat met hom bemoeienis maak deur sy Woord en verbond, ook nuwe moontlikhede vir sy lewe skep: „Indem Gott durch sein Wort die alttestamentliche Gemeinde in seine Gemeinschaft zieht, gibt er ihr tatsächlich an einem zeitüberlegenen Heil Anteil"⁹⁶⁾.

b) God wat die tye en geleenthede bepaal en rekening hou met die empiriese tydsverloop, is nie altyd ewe naby aan die mens nie. Daarom loop die mens gevaar om die uur van sy redding te verpas as hy hom nie hou aan God se tyd nie: „Damit ist die Grundeigenschaft der irdischen Zeit, ihre Nichtumkehrbarkeit, aufs engste mit Gottes offenbarendem Handeln verknüpft und dem Menschen dadurch die Selbstherrlichkeit der Verfügung über seine Zeit genommen"⁹⁷⁾.

Volgens Eichrodt kom die tydsvoorstelling in die Ou Testament slegs tot sy reg wanneer die temporele en inhoudelike elemente

94) a.a., p. 118.

95) a.a., pp. 121-122.

96) a.a., pp. 124-125.

97) a.a., p. 124.

in die tydsbegrip erken word. Dit is die groot wins van Eichrodt se insigte. Dat God die tye en geleenthede skep en dat hierdie *καίροι* nie net inhoudelik bepaal is nie, maar ook teleologies gerig is op God se einddoel met die skepping, is waardevolle insigte wat die ondersoeker vrywaar van 'n eensydige visie op die Bybelse tydsvoorstelling.

Die wyse waarop Eichrodt die twee tydsvoorstellings kombineer, is egter oop vir kritiek en bring mee dat hy in 'n impasse beland. Die enigste uitweg is dan om sy toevlug te neem tot die geloof en te verklaar dat die heilshistoriese verloop nie identies is met óf 'n deel vorm van die empiriese tydsverloop nie, maar „in seiner fortschreitenden Kontinuität nur dem Glauben erfassbar“ is. Bestaan God se heerskappy oor die tyd werklik daarin dat die *καίροι* in die chronologiese linie ingedra moet word? Eichrodt self vind dit vreemd as hy skryf dat die indra van die *καίροι* in die tydslinie die heerskappy van God op „einzigtiger Weise dokumentiert.“ Dit wil voorkom asof die heilshandeling van God in werklikheid bó die tyd sweef en net met periodieke bliksemslae in die tyd indaal. Of dit 'n Skrifgetroue weergawe van die Bybelse tydsvoorstelling verteenwoordig, is 'n ope vraag.

Hiermee is die historiese oorsig van die literatuur oor die Bybelse tydsbegrip nie uitgeput nie, maar is die hooftendense met die belangrikste verteenwoordigers daarvan tog aangetoon⁹⁸⁾.

98) Onder die werke wat nie in die historiese oorsig opgeneem is nie, is veral te noem dié van R. Bultmann: Jesus and the Word, 1934, en J.E. Fison: Christian Hope: The Presence and the Parousia, 1954. Vir albei die geleerdes is die kronologiese tydskema irrelevant. Vir Bultmann is slegs die hede van belang - die hede as dié punt waar die bo-tydelike telkens in die tydelike inbreek en die mens voor 'n beslissing stel. Vir Fison staan die ontmoeting tussen Christus en die mens voorop - 'n liefdesontmoeting waarin die kronologiese tyd vervlugtig word (a.w., p.45). Bybelse tyd is vir Fison nie kronologies nie, maar dit word karakteriseer as liefdestyd: „Journeys end in lovers' meeting“, (a.w., p. 119). Vir albei geleerdes is die Bybelse tydsbegrip inhoudelik bepaald.

3.2 Dogma-historiese oorsig

Dogma-histories het die begrip *αἰών* in die betekenis van "ewigheid" 'n lang en indrukwekkende geskiedenis deurloop. Om hierdie rede is dit nie moontlik om breedvoerig hierop in te gaan nie⁹⁹⁾. Twee tendense kan egter duidelik aangetoon word in die dogma-historiese ontwikkeling van die begrip "ewigheid". Van Augustinus tot die twintigste eeu het die beskouinge sentreer rondom die probleem van die verhouding tussen tyd en ewigheid. In die twintigste eeu het die verhouding tyd-ewigheid 'n onderdeel van 'n groter probleem geword, naamlik die probleem van kontinuïteit - diskontinuïteit tussen hierdie en die komende bedeling, wat op sy beurt in elke eskatologiese studie behandel word. Die gemeenskaplike kenmerk van beide tendense, wat dit tegelyk verpligtend maak dat in die studie hieraan aandag gegee sal word, is die feit dat daar steeds geworstel word om tot 'n Skriftuurlike interpretasie van die ewigheid te kom. In die oorsig van die beskouinge tot die twintigste eeu sal slegs kortliks verwys word na Augustinus, Thomas van Aquino, Calvyn, Bavinck en Kuyper, en wat die twintigste eeu betref na Barth, Berkhof, Popma en Jager.

3.2.1 Augustinus

In boeke IX, XI en XII van sy *Confessiones* verwys Augustinus sporadies na die ewigheid¹⁰⁰⁾. Dat sy beskouinge nog sterk beïnvloed is deur die Grieks-heidense filosofie blyk duidelik uit sy beskrywing van die hemel in Boek IX, hoofstuk X: "... het land van de onvergankelyke overvloed, ... waar het leven wjsheid is, waardoor is geworden dit alles, dat was en dat zal zyn. En het wordt niet, maar het is zo, zoals het was en zo zal het altyd

99) Dit is ook nie nodig nie, omdat O. Jager meer as twee-derdes van sy dissertasie gewy het aan 'n historiese oorsig van die verhouding tussen tyd en ewigheid (Vgl. *Het eeuwige leven*, 1962, pp. 1-456).

100) Uit die Latyn vertaal deur A. Sizoo, Delft, 1928 (Sesde druk).

zÿn, omdat liever gezegd, het geweest zÿn en het zullen zÿn er niet in is, maar alleen het zÿn, omdat het eeuwig is; want geweest zÿn en zullen zÿn is niet eeuwig". In verband met die ewigheid van God spreek Augustinus van "de glans van de altyd staande eeuwigheid" en verklaar hy "dat niets in het eeuwig voorbÿgaat, maar alles tegenwoordig is"¹⁰¹⁾. Waar hy God Self aanspreek, bely hy omtrent die tyd van God: "Uw jaren staan alle tegelyk stil, omdat zÿ stilstaan; gaande worden zÿ niet verdrongen door de komende, omdat zÿ niet voorbÿgaan ... Uw jaren zÿn eén dag en Uw dag is niet dagelyks, maar heden, omdat Uw dag van heden niet wÿkt voor de dag van morgen en niet volgt op die van gisteren. Uw huidige dag is de ewigheid"¹⁰²⁾.

Skriftuurlike gedagtes wil deurskemer, maar die statiese synsbegrip van die Griekse filosofie staan voorop. Die ewigheid is nie wording nie, maar syn; dit ken nie verlede of toekoms nie, maar slegs 'n altyd-stilstaande hede. Dit is duidelik die statiese synsbegrip van die Griekse filosofie. Skriftuurlike gedagtes skemer deur wanneer Augustinus die verhouding van God tot die tyd beskryf met die woorde: "... Gÿ waart voór alle tÿden, Gÿ, de eeuwig Schepper van alle tÿden ... geen tÿden (zÿn) medeeuwig met U, noch ook enig schepsel, ook al ware dit boven alle tÿden"¹⁰³⁾. Met skepsels wat "boven alle tÿden" is, bedoel Augustinus waarskynlik die engele en die ongeskape aarde¹⁰⁴⁾. Die feit is dat Augustinus God as Persoon erken het as die Skepper van alle dinge - ook van die tyd - en gewys het op die eiesoortige bestaanswyse van God. Hierdie beskouing verteenwoordig 'n radikale breuk met die Griekse filosofie.

3.2.2 Thomas van Aquino

Vir Thomas gaan dit ook basis om die probleem van die verhouding tussen tyd en ewigheid. Om die probleem op te los, sluit hy

101) a.w., Boek XI, Hfst. XI.

102) Boek XI, Hfst. XIII.

103) Boek XI, Hfst. XXV.

104) Boek XII, Hfst. XII.

hom aan by Aristoteles en sy volgelings, Boëthius¹⁰⁵⁾. Uitgaande van die definisie van Boëthius omtrent die ewigheid van God¹⁰⁶⁾, beweer Thomas dat ons die ewigheid moet verstaan deur middel van die tyd; die tyd is die medium waardeur ons die ewigheid leer ken. Hy beskryf die ewigheid as „de apprehensie (de opvatting) van de eenvormigheid van datgene, dat geheel aan beweging is onttrokken”¹⁰⁷⁾. Die ewigheid is dus die stilstaande hede wat nie verbygaan nie, die sg. nunc stans¹⁰⁸⁾.

In navolging van Boëthius erken Thomas ook die sogenaamde aevum of aevitas as ’n „geskape ewigheid”¹⁰⁹⁾. Die aevum is nie tyd nie, maar ook nie die ewigheid van God nie; dit lê tussen-in as ’n hoër soort tyd en ’n laer soort ewigheid. Wat is die verhouding tussen tyd, ewigheid en aevum? H. Dooyeweerd wat self die aevum-begrip oorneem en vrugbaar maak in sy wysbegeerte van die wetsidee, vertaal Thomas se siening van die verhouding soos volg: „De tyd heeft een vroeger en later; het aevum echter heeft in zich geen vroeger en later, maar dit laatste kan ermede ver-

105) Vgl. die artikel van K.J. Popma: Tyd en Religie in *Philos Ref* 14e Jrg., 1949, p. 149 e.v..

106) Wat lui: „Aeternitas ... est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. (De consolatione Philosophiae V, 6). Die vertaling lewer probleme, maar kan sien op onbegrensde, allesomvattende en volmaakte besit van lewe. Thomas reken dat „tota simul” en „perfecta” soos volg verklaar moet word: „perfecta” staan teenoor die onvolkome „nou” van die tyd en „tota simul” teenoor die suksessie van die tyd. Dié interpretasie van Boëthius se definisie lei Thomas dan tot sy eie definisie van die ewigheid (Vgl. O. Jager, *Het eeuwige leven*, pp. 43-44, wat siteer uit Thomas *Summa Theol.* 1, q 10 a.1).

107) Vertaling van K.J. Popma, a.a., p. 150. (Uit *Summa Theol.* 1, 9-10).

108) Die invloed van Aristoteles is onmiskenbaar (Vgl. sy definisie van die tyd in *Phys IV*, 220a).

109) Vgl. *Summa Theol I*, 10a, 5 + 6 - soos siteer deur K.J. Popma in sy aangehaalde artikel.

bonden worden; de eeuwigheid heeft noch vroeger en later nóch kan zý daarmede samengaan"¹¹⁰⁾.

Wat die verhouding tussen tyd en ewigheid betref, kon Thomas geen positiewe bydrae lewer nie, omdat hy die ewigheid wou verstaan vanuit Aristoteles se beskrywing van die tyd as suksessiewe beweging. Sy aanname en verdere uitbouing van die aevum-begrip het egter heelwat navolging gevind en was die voorloper van die sogenaamde "kreatuurlike ewigheid" in die beskouinge van Berkhof, Popma, Jager ensovoorts.

3.2.3 J. Calvin

Die standpunt van Calvin is volledig uitgewerk in die insiggewende artikel van J. Bohatec¹¹¹⁾, wat kortliks soos volg saamgevat kan word:

Anders as Thomas wil Calvin die ewigheid enkel vanuit God verstaan, want God is die suiwerste daarstelling van die ewigheid. Die ewigheid van God eis vir sy bestaan die lewensvorm van die suiwere hede op. Dit beteken dat niks vir God verborge is nie; vir Hom bestaan daar geen verlede of toekoms nie. Reeds vóór die skepping was alle dinge vir Hom teenwoordig. Hierin vind Calvin die groot verskil tussen God en mens: „Dieses göttliche, auf die reine Gegenwart bezogene Wissen unterscheidet sich daher von dem menschlichen durch die Art der Bezogenheit auf die Gegenstände. Während dem göttlichen Wissen die Gestände immer gegenwärtig und wirklich sind, kann das menschliche Wissen das Vergangene nur in der Vorstellung, in der 'Erinnerung' haben, und gestaltet auch das Zukünftige aus dem blossen Vorstellungsinhalt“¹¹²⁾.

110) H. Dooyweerd: Het tydsprobleem en zýn antinomieën op het immanentiestandpunt in Philos Ref 4e Jrg., 1939, p. 4.

111) Gottes Ewigkeit nach Calvin, in: Philos Ref 3e Jrg., 1939, pp. 129-149.

112) J. Bohatec. a.a., p. 130.

Die alwetenheid van God behels nie slegs 'n vooruitsien van gebeure nie, maar is onafskeidbaar aan Sy wil verbonde in dié sin dat Hy ten diepste die gang van die geskiedenis bepaal. Dit beteken dat die wete van God nooit die „moontlike“ tot onderwerp kan hê nie, omdat die synde en die komende dinge vir Hom onmiddellik teenwoordig en werklik is. Die denke van God is nie die oorsaak van die syn nie¹¹³⁾.

Hoewel God alles wat bestaan en gebeur ineens oorsien, bestaan daar vir Hom ook ingedeelde tyd en tydperke. Hy tel ons jare, maande en dae, maar dit is nie 'n passiewe waarneming van die veelvuldige afgebakende tydperke nie. Omdat Sy denke en Sy wil ten nouste met mekaar saamhang, beheers Hy die enkele tydsmomente op só 'n wyse dat dit tot ons leer en troos dien. Só word die skynbare teenstelling, naamlik dat God alles oorsien en tog afsonderlike tydperke onderskei, opgelos: Hy doen dit omdat Hy met ons as mense rekening hou en omdat ons waarde het in Sy oë. In die beheersing van die tydsmomente kom Sy verheuenheid bo die tyd tot openbaring en ontvang die ewigheidsbegrip sy dinamiese wesenseienskap¹¹⁴⁾.

In die lig van bogenoemde is dit duidelik dat die ewigheid vir Calvin nie net 'n ontiese nie, maar voor alles 'n dinamiese begrip is. Die ewigheid het nie net transendente betekenis nie, maar dit is „die Zeit in allen ihren Epochen durchdringende Welt-herrschaft“¹¹⁵⁾.

Die verhouding tussen die ontiese en die dinamiese in die begrip ewigheid sien Calvin in korrelaat met die wese en eienskappe van God, naamlik dat dit onderskei maar nooit van mekaar geskei moet word nie. God se eienskappe vorm 'n organiese eenheid, staan in betrekking tot die mens en die skepping, maar bepaal nooit Sy innerlike Wese nie. Tot hierdie eienskappe van God wat betrekking het op die mens en sy wêreld, behoort ook die ewigheid.

113) a.a., p. 131.

114) a.a., pp. 131-132.

115) a.a., p. 134.

Vir Calvyn is dit van besondere belang dat die eienskappe van God nooit Sy wese bepaal nie. Sy wese bly onveranderlik en dit dui op vastigheid en stewigheid van karakter. Heiruit vloei Sy handelinge voort; nie na willekeur of toevallig nie, maar uit innerlike drang en noodsaak. Dit lei tot die paradoks: „Gott kann ... als freie Notwendigkeit bezeichnet werden“¹¹⁶⁾. Dit pas ook in by Calvyn se beskouing van God as die lewende, en werp ’n besondere lig op die ewigheidsbegrip: „Als der Lebendige ist Gott ewig“¹¹⁷⁾. Dit beteken nie slegs dat God die volheid van lewe het nie, maar ook dat Hy deur Sy volheid alle geskapene lewendig maak: die diere, die mense en die lewe van die gelowige. Van besondere belang is die feit dat die deelname van die menslike aan die Goddelike lewe nie identiteit tussen beide beteken nie: „Das Leben Gottes ist ein ursprüngliches, das menschliche, wie das aussergöttliche überhaupt, ein erborgtes und abgeleitetes“¹¹⁸⁾.

In dié verband speel die Gees van God ’n beslissende rol: „So= mit tritt der Geist Gottes als ein Denk-und Bindemittel auf, um zwei verschiedene Lebenswirklichkeiten, das ewige ursprüngliche Sein und Leben, und das zeitliche, abgeleitete Sein und Leben der Kreatur aufeinander zu beziehen“¹¹⁹⁾. Calvyn onderskei tussen die Skeppergees, die Verlossergees en die Heiligende Gees wat nie van mekaar geskei mag word nie, „denn Gott erfüllt, bewegt und belebt alles durch die Kraft desselben Geistes“¹²⁰⁾.

Wanneer die Gees van God in die mens inwoon, moet dit nie sub= stansieel nie, maar dinamies verstaan word¹²¹⁾. Om die beskouing van Calvyn te verstaan, is hierdie onderskeiding buitengewoon belangrik; dit verklaar hoe dit moontlik is dat die radikale verskil tussen God en mens gehandhaaf kan word sonder om die betrokkenheid van die een met die ander op te hef. Op bladsy 146 en verder

116) a.a., p. 135.

117) a.a., p. 138.

118) a.a., p. 139.

119) a.a., p. 141.

120) a.a., p. 142.

121) a.a., p. 145.

word dié onderskeiding geïllustreer aan die hand van die skepping; die skepping is tydsgebonde en dien slegs as ruimte waarbinne die heilsgeskiedenis kan afspeel en die mens deel kan kry aan die heerlijkheid van Christus¹²²⁾. Van hierdie skepping het God Hom nooit onttrek nie, maar Hy deurdring dit met Sy Gees. Tot sover die artikel van Bohatec.

Die waarheidsmomente in die beskouinge van Calvyn is talryk. Hy handhaaf 'n radikale onderskeid tussen Skepper en skepping, maar sien ook 'n noue verband tussen beide: God is na sy Wese bo die tyd verhewe, maar dit beteken nie dat sy ewigheid 'n statiese synsbegrip is nie. Die beheersing van die tydsmomente gee aan Sy ewigheid 'n dinamiese karakter. Dit verteenwoordig 'n radikale breuk met die statiese ewigheidsbegrip van die Griekse filosofie. Die onderskeiding tussen die wese en die eienskappe van God open vrugbare perspektiewe, terwyl die leer omtrent die Gees van God wat nie substansieel nie, maar dinamies werkzaam is in die skepping, hom vrywaar van die opheffing van die grens tussen Skepper en skepping. Dit is duidelik dat die ewigheid, as eienskap van God, vir Calvyn nie tydloosheid is nie, maar dat dit bestaan in die oorsiening en beheersing van die tydsmomente. Laasgenoemde insig van Calvyn is van buitengewone belang vir hierdie ondersoek.

3.2.4. A. Kuyper

Kuyper se beskouing omtrent die ewigheid is uitgewerk in die „Locus de Deo” van sy „Dictaten Dogmatiek”¹²³⁾. Die ewigheid is vir hom die bestaanswyse van God wat gekenmerk word deur die feit „dat het geen enkel oogenblik uit elkander valt, maar altoos constant, gebonden is”¹²⁴⁾. Kuyper vind dat die woord „ewig” in die Skrif nie slegs van God gebruik word nie, maar ook van die mens¹²⁵⁾. Met betrekking tot die mens het „ewig” die betekenis

122) a.a., p. 147.

123) Kampen, 1910.

124) a.w., p. 287.

125) a.w., p. 292.

van sonder beperking, 'n onbegrensde tydskuur. Hy eksegetiseer tekste soos Ps. 90:2; Ps. 102:26-28; Jes. 44:6¹²⁶⁾ en dit lei hom tot die volgende slotsom:

- a) Die voorstelling as sou die ewigheid sonder begin en einde wees moet op grond van die Skrif verwerp word.
- b) Die Skrif leer dat God nie in die gang van die gebeure vasgevang kan word nie. Hy bepaal die begin en die einde van alle dinge.
- c) Die tyd word soos volg beskryf: „Het wezen van de tyd ligt in hetgeen die twee (nl. begin en einde) verbindt, in die opeenvolging van tyden en oomblikke, die een magtige stroom, de stroom des tijds, vormen“¹²⁷⁾.

Die beginsel van die ritme speel 'n groot rol in Kuyper se beskouing omtrent die verhouding tussen tyd en ewigheid. Volgens hom leer die Skrif dat die ritme vanuit die Goddelike wese op ons lewe afgebeeld word: „Het eeuwige in God is dus niet te verstaan als eenvoudig een negatie van tyd, het is niet een tydloos bestaan maar integendeel is het hoofdkenmerk van den tyd, de rhythmus, niet buiten, maar juist in God gelegen“¹²⁸⁾. Dit sowel as die feit dat ons as mense die tyd heel verskillend kan belewe, lei tot Kuyper se beskouing omtrent die verhouding tussen tyd en ewigheid wat soos volg opgesom kan word:

In die paradystoestand, wat die naaste aan die ewigheid kom, was daar geen las van die tyd nie, omdat die innerlike ritme van die mens se lewe gekorrespondeer het met die ritme wat van buite af kom. As gevolg van die sondeval het die tyd egter 'n plaag of 'n las geword, omdat die verhouding tussen die innerlike en die uiterlike ritme versteur is. Alleen wanneer die innerlike ritme weer

126) a.w., pp. 292-294.

127) a.w., p. 295.

128) a.w., p. 297.

gestel word onder die wet van God kan die mens gelukkig wees¹²⁹⁾.

Wat betref die lewe op die nuwe hemel en die nuwe aarde skryf Kuyper dat ons dit die beste s6 kan voorstel „dat er ook dan wel opeenvolging is van momenten, anders zyn wy geen creatuurlyke wezens, maar de rhythmus van ons innerlyk en van ons uiterlyk leven zullen dan volkomen aan de wet van God beantwoorden en dus op elkander passen. Zo eerst ontstaan het gevoel van volkomen gelukzaligheid en vrede en is de macht van de chronos weg. In de hemel is ... een klok ondenkbaar, want die is alleen daar nodig, waar de innerlyke harmonie verbroken is. In die zin is Openbaring 10:6 te verstaan”¹³⁰⁾. Nie in dié sin dat daar geen suksessie meer sal wees nie, maar in dié sin dat die tydsverloop waarbinne die raad van God sig voltrek, voltooi sal wees. Nou is die mag van die tyd verbreek: „Voortaan volgt er niet meer een rekening by minuten en jaren, maar leeft men van $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ tot $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ ”¹³¹⁾.

Die beskouinge van Kuyper bevat waardevolle gesigspunte. Wie die Woord van God sonder vooroordeel bestudeer, moet tot die gevolgtrekking kom dat die woord „ewig” nie tydloosheid beteken nie. Sy siening dat God as die Ewige die gang van die gebeure bepaal, is ’n Skriftuurlike gedagte; so ook die feit dat God die tyd gebruik om sy raadsplan te verwesenlik. Interessant is sy onderskeid tussen suksessie van momente en die tydsverloop: Eersgenoemde is nie ’n las nie, terwyl laasgenoemde die gevolg is van die sondeval en identies met ’n versteuring tussen die innerlike en uiterlike ritme is. Wanneer die woord „ewig” van God gebruik word, dui dit op Sy verhewenheid bo die tyd. Dit wil dus voorkom asof Kuyper drie soorte tyd ken:

a) Die ewigheid van God wat b6 die tyd verhewe is.

129) a.w., p. 300.

130) a.w., pp. 300-301.

131) a.w., p. 301.

- b) Die tyd op die nuwe hemel en die nuwe aarde waar daar wel suksessie van momente, maar geen tydsverloop sal wees nie.
- c) Die tydsverloop op aarde wat die gevolg is van die sondeval en dus as 'n las beskou word.

Enkele vrae: Gaan die verskil tussen suksessie van momente en tydsverloop in die lig van sy eie definisie van die tyd, wel op? Is die tyd, in die lig van die Skrif, 'n las waarvan die mens bevry moet word? Bestaan daar in die Skrif enige verband tussen die tyd en die sondeval? Is daar enige Skriftuurlike grond vir die hipotese van 'n innerlike en uiterlike ritme? Indien die Skrif geen antwoord op hierdie vrae bied nie, is die beskouinge van hierdie groot geleerde ook nie vry van spekulasie nie.

3.2.5 H. Bavinck

Bavinck werk sy beskouinge omtrent die ewigheid uit onder twee hoofde:

- a) Die onmededeelbare eienskappe van God en
- b) Die skepping¹³²⁾.

Die ewigheid van God bestaan vir Bavinck in die „niet-bepaald-zijn door tyd“¹³³⁾. God is ewig in die sin dat Hy bo die tyd verhewe is. Bavinck verwys na enkele geleerdes wat die ewigheid wou verstaan as tyd wat geen einde het nie¹³⁴⁾, en stel daarteenoor dat die verskil tussen tyd en ewigheid nie slegs kwantitatief is nie, maar ook kwalitatief¹³⁵⁾. Die kwalitatiewe verskil raak die drie momente van principium, finem en successionem. Die tyd het al drie hierdie momente terwyl die ewigheid nie een het nie¹³⁶⁾. Verdere

132) Geref. Dogm. Deel II, 1967, pp. 129-134; 389-394.

133) a.w., p. 130.

134) a.w., p. 131.

135) a.w., p. 132.

136) a.w., p. 132.

kenmerke van die tyd word genoem op bladsy 133: „Wie tyd zegt, zegt beweging, verandering, meetbaarheid, telbaarheid, beperktheid, eindigheid, schepsel. Tyd is de duur van het creatuurlyke zyn". In dié sin moet die ewigheid van God verstaan word; omdat daar geen verandering, wording, begin, einde of suksessie by God bestaan nie, daarom is Hy ewig in die sin van „niet-bepaald-zyn door tyd".

Benewens hierdie essensiële onderskeid tussen tyd en ewigheid erken Bavinck ook 'n analogie tussen beide as gevolg waarvan die ewigheid in die tyd kan inwoon en inwerk. Die tyd val saam met die skepping en het dus geen oorsprong in homself nie; God, as die ewige, is die enigste en absolute „oorsaak" van die tyd. Die tyd, wat voortdurend in wording is, kan nie op sigself voortbestaan nie, maar moet rus in 'n onveranderlike syn. Hierdie onveranderlike syn is God wat met Sy ewige krag die tyd dra: „God doordringt den tyd en ieder tydsmoment met zyne eeuwigheid. God staat dus in relatie tot den tyd. Hy gaat met zyne eeuwigheid in in den tyd"¹³⁷⁾. Hoewel God ewig is en in die ewigheid woon, ken Hy dus die tyd en tydsuksessie en gebruik Hy dit om daarin Sy ewige gedagtes en deugde tot openbaring te bring: „Hy maakt den tyd aan de eeuwigheid dienstbaar en bewyst zich alzoo te zyn de βασιλεὺς τῶν αἰώνων, Rex seculorum, 1 Tim. 1:17"¹³⁸⁾. Met dit alles word God Self nooit tydelik nie; Hy word nooit onderworpe aan tyd, maat of getal nie.

Onder die hoof „De Schepping"¹³⁹⁾ behandel Bavinck die verhouding tussen die skepping en die tyd. Die wêreld kan nie ewig wees in dieselfde sin waarin God ewig is nie, omdat daar 'n wesenlike verskil tussen tyd en ewigheid bestaan: „Hoe eindeloos ook verlengd, tyd blyft tyd en word nooit eeuwigheid. Er is tusschen beide een essentieël verschil. De wereld is niet zonder tyd te denken: tyd is een bestaansvorm van al het eindige en geschapene; nooit kan

137) a.w., p. 134.

138) a.w., p. 134.

139) a.w., p. 389.

het praedicaat der eeuwigheid in strikten zin toekomen aan wat in den vorm van den tyd bestaat"¹⁴⁰⁾. Al bestaan die wêreld vir eeue lank, bly dit tydelik en eindig. Bavinck verskil van Luther en Calvyn wat syns insiens uitgaan van die veronderstelling dat God in die tyd bestaan en dat die skepping en onderhouding Sy daaglikse arbeid is. Hy vervolg: „God woont in de eeuwigheid. Hy is actus purissimus, eene oneindige volheid van leven, zalig in zich-zelfen, zonder de schepping niet ledig en door haar niet vermoeid"¹⁴¹⁾.

Die radikale verskil tussen ewigheid en tyd werk Bavinck verder uit in terme van God en skepping, syn en wording¹⁴²⁾. God is die Ewige, in wie geen verlede of toekoms, wording of verandering bestaan nie. Hy en alles wat Hy is, is ewig: Sy gedagtes, Sy wil, Sy besluit. Hy is die ewige Skepper wat as Ewige geskape het. Die skepping het geen verandering in Hom teweeggebring nie. Teenoor God staan die wêreld met die tyd as sy noodwendige bestaansvorm. Die wêreld is aan verandering onderworpe omdat dit aan die tyd onderworpe is: „Zy (die wêreld) is het voortdurend worden tegenover God als het eeuwige en onveranderlyke zyn"¹⁴³⁾. Bavinck vat dit alles saam met die woorde: „Dit alleenbelijden wy, dat het eeuwige willen Gods, zonder op te houden eeuwig te zyn, werkingen kan voortbrengen en voortbrengt in den tyd, gelyk zyn eeuwig denken ook tydelike dingen tot inhoud hebben kan. De macht van Gods wil, die eeuwiglyk een is, deed ontstaan wat niet was, zonder dat in Hem eenige verandering plaats greep. God wil eeuwiglyk, wat eerst na eeuwen plaats hebben zal of voor eeuwen plaats gehad heeft. En ten tyde, als het geschiedt, is er in de dingen verandering maar in zyn wezen niet"¹⁴⁴⁾.

Anders as Calvyn maak Bavinck vrylik gebruik van gedagtes wat hy aan die heidense filosofie ontleen. Dat God actus purissimus is,

140) a.w., p. 391.

141) a.w., p. 392.

142) a.w., pp. 392-394.

143) a.w., p. 393.

144) a.w., p. 393.

dat daar 'n analogie tussen tyd en ewigheid bestaan, dat God tipeer word as ewige en onveranderlike syn, is gedagtes wat vreemd is aan die Bybelse denkwêreld en duidelik ontleen is aan die Griekse filosofie en met name Aristoteles en sy navolgers. Oorwegend probeer Bavinck hom hou aan die Skrif en dit lei tot die volgende waarheidsmomente: God het die tyd geskape en gebruik dit om sy deugde tot openbaring te bring; God is nie aan die tyd onderworpe nie; Hy beheers die tyd as „Koning van die eeue” (1 Tim. 1:17); God en die skepping is nie in dieselfde sin „ewig” nie, ensovoorts. Sy openheid vir buite-Bybelse gedagtes lei hom egter tot 'n ewighedsbeskouing wat nie sonder meer aanvaar kan word nie.

3.2.6. K. Barth

Daar het 'n besliste ontwikkeling in die denke van Barth oor die ewigheid plaasgevind¹⁴⁵⁾. In die beginperiode, met name in sy Römerbrief, het Barth negatief oor die tyd gedink: Die tyd en alles wat daartoe behoort, staan onder die oordeel van God. Teenoor God as die Ewige staan die wêreld as die eindige, verganklike en tydelike onder permanente kritiek; ja, onder die krisis en oordeel van God. Volgens Barth het Paulus van niks anders as „von der permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit”¹⁴⁶⁾ gepraat nie, en daarom beskryf Barth die tyd as „die Negation der Ewigkeit”¹⁴⁷⁾. Laasgenoemde beteken in die bepaalde verband dat die toekoms in hierdie uitleg geen rol speel nie. Dit gaan nie vir Barth om dit wat in die toekoms op ons wag nie, maar dit gaan om die ewigheid wat krities teenoor die tyd staan. In dié lig moet die bekende uitspraak van Barth verstaan word: „Unvergleichlich

145) In die behandeling van die moeilik-verstaanbare stof van hierdie groot denker kan die ondersoeker steun op die dissertasies van J.A. Heyns: Die teologiese Antropologie van Karl Barth vanuit Wysgerig-Antropologiese Oriëntering, 1964, pp. 122-129 en 167-185 en A. König: Jesus Christus die Eschatos, 1970, pp. 31-40.

146) Der Römerbrief, 1923, p. 286 e.v.

147) a.w., p. 290.

steht der ewige Augenblick allen Augenblicken gegenüber, gerade weil er allen Augenblicke transzendentaler Sinn ist. Und unvergleichlich die 'Erretung', der 'Tag' das Reich Gottes allen Zeiten, gerade weil es aller Zeiten Erfüllung ist"¹⁴⁸⁾. Vir sy ewigheids=visie het dit alles dié betekenis dat die tyd en die ewigheid antities teenoor mekaar staan en mekaar wedersyds uitsluit. Die ewigheid van God is bo-tydelik en daarom kon hy beswaarlik die ewige God en 'n egte toekoms met mekaar in verband bring.

In K.D. II/1, waar Barth dit het oor die ewigheid van God, korrigeer hy homself. Hy verklaar¹⁴⁹⁾ dat sy vorige standpunt een=sydig was¹⁵⁰⁾ en dat die Bybelse begrip van die ewigheid wat ook „Nachzeitlich“¹⁵¹⁾ is, nie tot sy reg gekom het nie. Hy stel dit dat die ewigheid van God nie net antities teenoor die tyd staan en die tyd negeer nie, maar dat die ewigheid deurgaans in 'n positiewe verhouding tot die tyd gestel word. Uit K.D. III/2 blyk dit dat die ewigheid 'n bepaalde „Potentialität zur Zeit“ besit. Die ewigheid kan nie as „reine Zeitlosigkeit“ verstaan word nie, intendeel, ons moet van die „Zeitlichkeit der Ewigkeit“ praat en God se „Ewigkeit die eigentliche Zeitlichkeit“ noem¹⁵²⁾. Dit verteenwoordig 'n korreksie op sy beskouinge in die Römerbrief van 1922.

Later¹⁵³⁾ werk Barth sy beskouinge verder uit waar hy beklemtoon dat die mens geen tyd in homself het nie. Die tyd van die mens is gegewe tyd. 'n Analise van ons menslike tyd toon dat ons teenswoordige moment alleen werklik is wanneer die verlede sy werklikheid verloor het en dat die toekoms eers werklik word wanneer die teenswoordige nie meer bestaan nie. Ons teenswoordige

148) a.w., p. 482.

149) a.w., p. 688 e.v.

150) K.D. II/1, p. 715.

151) K.D. II/1, p. 709 e.v.

152) K.D. III/2, p. 525.

153) K.D. III/2, p. 629 e.v.

moment (Praesens) is dus slegs 'n oorgang van duisternis tot duisternis, van „nie meer” na „nog nie”. Die teenswoordige tyd kan dus nie vasgegryp en beheer word nie, omdat ons dit nooit werklik besit nie; dit word aan ons gegee.

Daarteenoor staan die ewigheid van God waarin daar geen konkurrensie en stryd tussen verlede, hede en toekoms bestaan nie. Dit is nou nie meer die ewigheid wat teenoor die tyd staan nie, maar Christus (God) se tyd teenoor die tyd van die mens. Christus se tyd het verlede, hede en toekoms net soos ons tyd, maar dié drie sluit mekaar nooit uit nie. Ons verlede bestaan nie meer nie; dit kan nie van Christus se verlede gesê word nie. Ons toekoms is nog nie daar nie; vir Christus is die toekoms altyd daar: „Diese Aufhebung der Schranken ihres Gestern, Heute und Morgen, ihres Damals, Jetzt und Dereinst ist die Eigentümlichkeit der Zeit des Menschen Jesus, weil sie laut ihres Offenbarwerdens in der Osterzeit als solche auch die Zeit Gottes, die ewige Zeit ist”¹⁵⁴).

Die Christomonisme van Barth tree dus ook aan die lig in die verhouding tussen God se ewigheid en die menslike tyd: albei kan alleen vanuit Jesus Christus verstaan word. Omdat die beskouing van Barth soveel navolging gevind het¹⁵⁵), is dit nodig om dit kortliks nader te ontleed¹⁵⁶). Barth skryf: „Die Ungeheuerlichkeit das allgemeinen

154) K.D. III/2, p. 557.

155) Vgl. H. Berkhof: Christus de Zin der Geschiedenis, 1966, (5de druk), p. 177. Hy het groot waardering vir Barth se uitgangspunt en verwerp die standpunt van K. Runia, wat met sy „duur-zonder-successie” 'n alternatief probeer bied op die beskouing van Barth (a.w., pp. 177-178 voetnoot 10) Runia reken dat die sonde wel die mens, maar nie die tyd verander het nie. Gevolglik het Christus geen nuwe tydswerklikheid gebring nie, maar gaan Hy as die opgestane met ons mee deur die Tyd. Dit bied vir Berkhof geen oplossing nie (p. 178). Waardering vir Barth spreek ook uit die insiggewende artikel van R. Býlsma: Gods openbaring en de mensclýke tyd in Chronos en Kairos, 1951; E.C. Rust: Time and Eternity in Biblical Thought in T.T., pp.354-356; F.W. Grosheide: Enkele korte opmerkingen: GTT, 19 pp.25-27.

156) Vgl. vir die uiteensetting wat volg K.D. III/2, pp.619-629.

menschlichen Seins in der Zeit ist in ihm (Jesus) überwunden"
Hoe? Só, dat in Christus God „zeitlich" word: „aber nun eben
so zeitlich wie es ihm, Gott, dem Schöpfer angemessen und ent=
sprechend ist: zeitlich in der Einheit und in Entsprechung zu
seiner Ewigkeit. Was kann das aber heissen, wenn nicht: so
zeitlich, wie es auch dem Menschen als seinem Geschöpf ent=
spricht- zeitlich in der ursprünglicher, in der durch die Sunde
nicht verkehrten und verwüsteten, in der natürlichen Gestalt des
Seins des Menschen in der Zeit. Dass Jesus der Herr der Zeit
ist; der da ist, war und kommt, das hat und behält er freilich
für sich".

Maar: „weil wir Menschen die sind, die Gott in diesem Einen
von Ewigkeit her geliebt hat, darum stellt Gott unser Sein in
der Zeit in das Licht und unter die Verheissung des in diesem
Einen verwirklichten echten und rechten Seins in der Zeit
Die Existenz des Menschen Jesus in der Zeit verbürgt uns, dass
die Zeit als Existenzform jedenfalls des Menschen von Gott ge=
wollt und geschaffen, von Gott dem Menschen gegeben und also
wirklich ist". Dan gaan Barth voort om te sê dat die mens en
die tyd nie van mekaar geskei kan word nie en dat die mens ook
in die ewigheid „in zeiner Zeit" sal wees, maar dan op 'n heel
besondere wyse: „er wird nämlich der sein, der er dann, wenn
keine Zeit, sondern nur noch Gottes Ewigkeit sein wird, endgültig
geborgen in Gott, in seiner Zeit gewesen sein wird. Wie er die
Seele seines Leibes ist, so ist er in seiner Zeit. Mann könnte
geradezu sagen: seine Zeit ist er selber in der Folge seiner Le=
bensakte, und er selbst ist seine in der Folge seiner Lebensakte
sich erfüllende Zeit. So eng ist die Beziehung zwischen dem wirk=
lichen Sein des Menschen und der wirklichen Zeit, in der er ist
.... Jede Abstraktion wäre hier so nichtig wie die zwischen Seele
und Leib"¹⁵⁷⁾.

Ten slotte dan: Wat is die verhouding tussen tyd en ewigheid?
Barth antwoord: „Zeit ist nicht Ewigkeit, Ewigkeit ist freilich

157) K.D. III/2, pp. 628-629.

nicht zeitlos, denn sie ist das Miteinander und Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist sie der Raum des eigenen Lebens Gottes So wie die Zeit der Raum unseres, des menschlichen Lebens ist: der Raum in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine Folge bilden"¹⁵⁸⁾.

Samevattend sien Barth dus 'n baie noue verband tussen die tyd en die sonde. Die probleem van ons tyd is dat ons geen tyd het nie, omdat die hede vir ons slegs 'n oorgang is vanuit die verlede (wat nie meer is nie) na die toekoms (wat nog nie is nie). In Jesus Christus het God ons weer ware tyd gegee, 'n tyd waarin die verlede, hede en toekoms opnuut in hulle eenheid openbaar word (sonder om hulle onderskeid te verloor). Die vervulde tyd, d.i. die veertig dae tussen opstanding en hemelvaart, is die eintlike tyd; dit is die afbeelding van God se ewigheid waarin verlede en toekoms in 'n ewige hede saamval. Die mens wat in Christus ingelyf is, ontvang nou reeds 'n klein begin van hierdie vervulde tyd.

Slegs die hoofmomente in Barth se leer oor die ewigheid, is aangeraak. Waardering vir en navolging van Barth het nie uitgebly nie. Veral R. Býlsma¹⁵⁹⁾ en E.C. Rust¹⁶⁰⁾ reken dat Barth die antwoord het op die verhouding tussen tyd en ewigheid deur die hele probleem vanuit die Persoon van Jesus Christus te verklaar. Kritiek op Barth het onder andere gekom van K.J. Popma¹⁶¹⁾, J.M. Spier¹⁶²⁾ en O. Jager¹⁶³⁾. Die belangrikste punt van kritiek raak die openbaringsbegrip ingevolge waarvan die Heilige Skrif en ook die skepping vervang word deur slegs een openbaringsmedium, naamlik die vleesgeworde Woord!

158) K.D. III/2, p. 635.

159) Chronos en Kairos, pp. 15-18.

160) Time and Eternity in Biblical Thought, pp. 354-356.

161) Nadenken over de tijd, 1965, par. 208 e.v.

162) Het eeuwige leven, 1962, p. 273 e.v.

J.A. Heyns evalueer Barth soos volg: „Barth se ganse beskouing oor die tyd is uiteindelik niks anders as 'n teoretiese worsteling om uitdrukking te gee aan die waarheid dat die mens 'n kreatuurlike bestaansruimte het en dat dit nie tot die oneindige strek nie, maar begrens en afgebaken is. Hy het dan ook geen behoefte om tussen tyd en ruimte te onderskei nie en verklaar uitdruklik dat die tyd die geskape lewensruimte vir die mens is soos die ewigheid die ongeskape lewensruimte vir God is" ¹⁶⁴⁾. Wat die beskouing van Barth oor die verhouding tussen tyd en ewigheid betref, vra Heyns tereg: „Kán Barth die ewigheid nog die eintlike tyd noem as die element van die ná mekaar hier ontbreek, en kan hy nog beweer: „Gott hat Zeit, gerade weil und indem er Ewigkeit hat?" ¹⁶⁵⁾.

'n Laaste punt van kritiek teen Barth het te doen met sy „verewigings-teorie" in gevolge waarvan die menslike lewe ná die dood en eindgerig vir ewig in God sal voortbestaan. Dat dit 'n onskriftuurlike gedagte is, word duidelik aangetoon in die dissertasie van O. Jager ¹⁶⁶⁾. Laasgenoemde bewys oortuigend dat daar nie net diskontinuiteit nie, maar veral kontinuïteit tussen hierdie lewe en die ewige lewe bestaan. Hiermee word die verhouding tussen tyd en ewigheid 'n onderdeel van 'n groter probleem, naamlik die probleem van kontinuïteit - diskontinuiteit tussen hierdie en die komende bedeling.

3.2.7 H. Berkhof

As eerste verteenwoordiger van hierdie nuwe probleemstelling, dien H. Berkhof ¹⁶⁷⁾. Berkhof het groot waardering vir die werk van O. Cullmann: „Christus und die Zeit" en met name vir sy ontleding

164) Die Teologiese Antropologie van Karl Barth, p. 298.

165) a.w., p. 298.

166) a.w., p. 541 e.v.

167) met sy werk: Christus, de zin der Geschiedenis. Hy behandel die verhouding tussen tyd en ewigheid as onderdeel van sy laaste hoofstuk: De voleinding der Geschiedenis (p. 170 e.v.).

van die begrip *αιών*. Die Nuwe-Testamentiese woord *αιών* dui volgens Cullmann "zowel onze begrensde tyd aan als wat wy eeuwigheid noemen: terminologisch is er dus geen verschil tussen tyd en eeuwigheid"¹⁶⁸⁾. Die tyd het vir Cullmann niks te doen met die sonde nie; dit is selfs nie aan die mens of die skepping gebonde nie. Ook die ewigheid van God is in wese niks anders as onbegrensde tyd nie. Van dié onbegrensde tyd is die tyd van die mens slegs 'n onderdeel¹⁶⁹⁾.

Berkhof betuig sy waardering vir hierdie insigte van Cullmann én vir die feit dat hy vir eens en vir altyd gebreek het met 'n onchristelike ewigheidsbegrip¹⁷⁰⁾. Hy spreek egter sy bedenkinge uit teen die reaksionêre karakter van Cullmann se werk. Volgens Berkhof gaan Cullmann te ver wanneer hy slegs 'n kwantitatiewe onderskeid tussen die ewigheid van God en die tyd van die mens wil handhaaf. "Het schýnt wel, dat de grens tussen God en mens hier wordt uitgewist en dat God samen met ons onderworpen is aan een god 'Tyd' die Hem en ons te zamen omsluit"¹⁷¹⁾. In sy latere werk "Gegronde verwachting"¹⁷²⁾ werk Berkhof sy kritiek verder uit deur daarop te wys dat gelykheid van woorde nie op gelykheid van sake dui nie en dat, wanneer God en mens ewig genoem word, dit nie noodwendig dieselfde beteken nie.

Dat Berkhof in hoofsaak dit eens is met Cullmann, blyk uit sy beskrywing van die verhouding kontinuïteit - diskontinuïteit tussen hierdie en die komende bedeling¹⁷³⁾. Die tyd beskou Berkhof as behorende tot die onverwoesbare strukture van ons menswees, en vervolg: "Zo waar als wy in de grote toekomst mensen, déze mense zullen zýn, zó waar zullen wy in de tyd zýn. Alleen onder

168) a.w., p. 176.

169) a.w., p. 176.

170) a.w., p. 176.

171) a.w., p. 176.

172) 1968 (2e druk), pp. 29-30.

173) Gegronde verwachting, pp. 30-32.

deze veronderstelling is het begrypelyk dat er in de bybel zulk een grote kontinuïteit tussen dit leven en het toekomstige wordt verondersteld"¹⁷⁴⁾. In dié opsig is Berkhof dit eens met Cullmann, naamlik dat sowel hierdie as die komende bedeling tydgebonde is.

Benewens die kontinuïteit handhaaf Berkhof ook 'n diskontinuïteit tussen tyd en ewigheid en verskil sodoende van Cullmann. Tog is hierdie diskontinuïteit ondergeskik aan of minder belangrik as die kontinuïteit, omdat die komende diskontinuïteit behoort tot die kontinuïteit¹⁷⁵⁾. Sy konklusie lui: „Onze huidige tyd en onze toekomstige eeuwigheid staan dus tot elkaar in een spanningsvolle relatie van eender-zyn en anders-zyn. Dat is tekenend voor heel de verhouding waarin deze wereld en de toekomstige tot elkaar staan Om de kontinuïteit is er zinvolle 'spraak' mogelyk; om de diskontinuïteit kan alleen het 'beeld' de afstand nog enigszins overbruggen"¹⁷⁶⁾.

Die enigste leemte in die beskouinge van Berkhof is die vraag waarin die diskontinuïteit tussen tyd en ewigheid bestaan - 'n leemte waarin hierdie ondersoek van *αἰών* probeer voorsien.

3.2.8 K. J. Popma en J.M. Spier

Die beskouinge van Popma en Spier word saam behandel omdat hulle ten nouste met mekaar saamhang. Popma¹⁷⁷⁾ erken die veelvuldige gebruik van die woordjie „eeuw" in die Bybel en dit lei hom tot die onderskeiding tussen die ewigheid van God en kreatuurlike ewigheid: „In de eerste plaats hebben we in deze stof

174) a.w., p. 30.

175) a.w., p. 31.

176) a.w., p. 32. Die erkenning van die diskontinuïteit word ook gevind by Berkouwer: *Wederkomst* 1, 1961, pp. 45-52. Omdat Berkhof en Berkouwer dieselfde standpunt handhaaf word laasgenoemde se standpunt nie volledig bespreek nie.

177) in die vyfde hoofstuk van sy werk: *Eerst de Jood, maar ook de Griek*, 1950, pp. 125-133.

steeds vast te houden, dat de Schrift altyd een uiterst scherp onderscheid maakt tusschen de eeuwigheid Gods en de eeuwigheid, die thuis hoort in het geschapene en zelf tot het geschapene behoort. Van de eeuwigheid Gods geldt steeds, dat zý boven het geschapene verheven is, dat zý den tyd te boven gaat. Daarvan kunnen we ons echter geen denkbeeld of voorstelling vormen"¹⁷⁸⁾.

Wat die Ou Testament betref, merk Popma op dat die woord „eeuwig" - wanneer dit nie van God gebruik word nie - altyd sien op 'n lang tydsverloop. In die sin geld dit van 'n tyd wat die hele eerste periode van die geskiedenis omvat en saam met die tweede periode die volle som van die tye uitmaak. Die Nuwe Testament noem die tweede periode „die ewige lewe" of die tyd van die „nuwe en ewige testament". Hierdie twee hoofperiodes is egter veel meer as net tydsverlope; hulle word veral gekarakteriseer deur die verskil tussen vlees en gees, die natuurlike en die geestelike - verskille wat veel dieper sny as die blote onderskeid tussen verskillende periodes in die geskiedenis¹⁷⁹⁾. Die besondere verhouding waarin die twee hoofperiodes tot mekaar staan word aangedui met die woord „herskepping". Dit beteken nie 'n ander skepping nie, maar wil slegs aandui „dat het oude in het nuwe voortleef, daar het nuwe niets anders is dan het vernieuwde oude"¹⁸⁰⁾.

Die onderskeiding tussen die ewigheid van God en kreatuurlike ewigheid vind Popma ook in die Nuwe Testament. Die woord van Christus in Matt. 12:32 lei hom tot die volgende verklaring: „Vandaar dat in de uitdrukking 'noch in deze, noch in de komende eeuw' dit ligt: noch in den ouden, noch in den nieuwen tyd; noch in die der mondigheid; of om de termen van den brief aan de Galatiërs te gebruiken: noch in de periode van de wet, noch in

178) a.w., p. 126.

179) a.w., p. 127.

180) a.w., p. 127. In die sin interpreteer Popma uitdrukkinge soos „eeuwige inzetting", „eeuwig verbond" ens.

die van het geloof"¹⁸¹⁾. Die huidige en die komende bedeling is dus vir Popma slegs 'n aanduiding van die twee hoofperiodes in die ganse menslike geskiedenis, periodes wat ten nouste met mekaar saamhang: „Want vleeschen Geest zyn niet tegenstellingen, maar twee perioden der geschiedenis. Ze vormen samen de eéne geschiedenis en zyn als zoodanig een eenheid"¹⁸²⁾.

Bogenoemde stellings werk Popma dan uit aan die hand van Luk. 20:34 en 1 Kor. 15. Hy beklemtoon die noue verband tussen hierdie en die komende eeu tot só 'n mate dat die onderskeid dreig om te verdwyn. Popma lê dit die teologie ten laste dat allerlei kreatuurlike verhoudinge, wat ten nouste met die menslike natuur saamhang, uit die eeu van die opstanding weggespekuleer is. Op sy beurt beklemtoon Popma dan die noue verband, naamlik ons hemelse vaderland is dié plek waar ons ons taak moet vervul en ons roeping moet volbring. Ons hemelse vaderland is nie 'n ander of 'n nuwe skepping nie, met die gevolg dat ons nie hierdie wêreld mag minag nie. Die kontinuïteit tussen hierdie en die komende wêreld bestaan vir Popma dáárin dat ons in albei dieselfde werklikheidsbesef, roepingsbesef en historiese besef het¹⁸³⁾.

Dieselfde gedagtes word gevind in die werk van J.M. Spier¹⁸⁴⁾. Die tyd word beskou as onontbeerlik vir die bestaan en voortbestaan van die skepping en is radikaal te onderskei van die ewigheid van God. Wat van die tyd op die nuwe hemel en aarde? Spier antwoord: „Gods eeuwigheid, die alle tÿden te boven gaat, is voor Zÿn schepsel niet weggelegd. Wel creatuurlyke eeuwigheid, maar dat is een duur, die niet eindigt; dat is een tÿdssuccessie, die niet ophoudt ... De tÿd in heerlijkheid gaat wel voort, het

181) a.w., p. 129.

182) a.w., p. 133.

183) a.w., p. 132. In sy werk „Calvinistische geschiedsbeschouing,” 1945, p. 157 e.v. gaan Popma verder hierop in.

184) Tÿd en eeuwigheid, 1953, p. 215 e.v.

eén komt na het ander, het volmaakte leven is geen stilstand, het ontwikkelend zich al verder en verder ... Want het geschapen leven heeft die tyd nodig, omdat het scheppel is. Als het de tyd, de successie, missen kon, zou het scheppel ophouden scheppel te zyn. Alleen God heeft die tyd niet nodig"¹⁸⁵⁾.

Die belangrikste kenmerk van hierdie denkrigting wat gevoed word deur die gedagtes van die wysbegeerte van die wetsidee, is dat dit die ewigheid wil leer ken vanuit die skepping en die tyd. Daar word uitgegaan van die absolute grens tussen God en skepping, 'n grens wat nooit oorskry mag word nie. Die tyd word beskou as onontbeerlik vir die bestaan en voortbestaan van die skepping - ook op die nuwe hemel en aarde. In laasgenoemde verband word dan gepraat van kreatuurlike ewigheid wat in wese niks anders is as 'n verdere en gewysigde uitbouing van die aevum-gedagte van Thomas nie.

Verder is die verhouding kontinuïteit - diskontinuïteit nie altyd duidelik nie. Die term „kreatuurlike ewigheid" veronderstel 'n diskontinuïteit tussen tyd en ewigheid - hoewel dit nêrens duidelik omskrywe word nie. Die verdeling van die wêreldgeskiedenis in twee hoofperiodes wat vereenselwig word met die twee begrippe „vlees" en „gees" is spekulatief en verwarrend.

Soos Berkhof, beskryf Popma en Spier nêrens wat hulle onder diskontinuïteit verstaan nie. Wat wel duidelik is, is dat die diskontinuïteit nie betrekking het op die struktuur van die kosmiese tyd nie. Dit is vir die doel van hierdie ondersoek van die grootste belang. Ten opsigte van die tyd bestaan daar geen diskontinuïteit tussen die huidige en komende bedeling nie.

3.2.9 O. Jager

Die groot waarde van Jager se dissertasie¹⁸⁶⁾ is geleë in sy

185) a.w., p. 223.

186) Het eeuwige leven, met name in verband met de verhouding van tyd en ewigheid, 1962.

historiese oorsig. Op deeglike en indringende wyse is al die filosofiese en teologiese beskouinge omtrent die verhouding tussen tyd en ewigheid verwerk¹⁸⁷⁾. Sy eie standpunt oor die ewigheid is te vind op bladsy 463 en verder, en verskil weinig van dié van Popma en Spier.

Die gebruik van *αἰών* en *αἰώνιον* word verskeie kere aangesny¹⁸⁸⁾ en die onderskeid tussen die ewigheid van God en kreatuurlike ewigheid word konsekwent gehandhaaf¹⁸⁹⁾. Die ewigheid van God is onveranderlik - ook wanneer Hy Homself onder die invloed van die tyd stel¹⁹⁰⁾. Jager erken die veelvuldige gebruik van die woord „ewig” - sowel vir God as vir die geskapene, maar: „Het gebruik van hetzelfde woord 'eeuwig' houdt niet in, dat de tijd en Gods eeuwigheid in elkaar overvloeien; er is een grens die elk van beide niet overschrijdt, de grens tussen Schepper en schepsel. De incarnatie doet daar niets aan af. Zý is niet een antwoord op de vraag: hoe kunnen tijd en eeuwigheid samengaan?”¹⁹¹⁾.

Die rede waarom dieselfde woord vir God se ewigheid én kreatuurlike ewigheid gebruik word, is omdat die Bybel op menslike wyse oor God spreek en tegelyk laat blyk dat Hy die Gans Andere is: „Zo kan ook de eeuwigheid, waarvoor wý geen woorden hebben - juist omdat het de eeuwigheid is - weergegeven worden in de taal van de tijd. Dat dezelfde woorden gebruikt worden, doet niets af aan het anders-zýn van de eeuwigheid, maar is een duidelyke bevestiging daarvan. Want er is niet eérst een woord, dat Gods eeuwigheid uitdrukt, waarna dan datzelfde woord ook op die tyd betrekking krygt; maar een woord dat een tydsverloop aanduidt, wordt ook toegepast op de boven alle woorden verheven Goddelýke eeuwigheid”¹⁹²⁾.

187) a.w., pp. 476-478, 517, 545-548.

188) a.w., pp. 476-479, 517-518, 541-548.

189) a.w., p. 517 e.v.

190) a.w., p. 520.

191) a.w., p. 527.

192) a.w., p. 544.

In die Nuwe Testament vind Jager dieselfde veelvuldige gebruik van $\alpha\iota\omega\nu$ as tydsbepaling en as aanduiding van God se ewigheid. Wat die ewige lewe betref vind Jager geen voorbeeld waar $\int\omega\eta\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ teenoor of bo die tyd gebruik word nie. Die ewige lewe het 'n begin, maar die feit dat dit geen einde het nie, beteken nie dat dit bo die tyd verhewe is nie¹⁹³⁾. Dit is 'n realiteit in die hede wat sig kontinu voortsit in die voleinding: „Dat kan niet anders, want het gaat in de voleinding niet om een werkelĳkheid die vreemd staat tegenover ons heden. Het waardevolle in de apocalyps-gedagte (de toekomst als 'onthulling') is dat daarin de identiteit tussen deze en de komende wereld tot uitdrukking kan komen¹⁹⁴⁾“. Die nie-vreemde beteken sowel onthulling as voortbestaan en vind sy pregnantste uitdrukking in die woord „herskepping“¹⁹⁵⁾. Dit illustreer Jager dan aan die hand van die opstandingsliggaam van Christus: in dié liggaam was daar iets wat die dissipels nie, en iets wat hulle wel kon tuisbring.

Hoewel Jager steeds die kontinuïteit beklemtoon, handhaaf hy in 'n mate ook die diskontinuïteit: „Als wĳ op de continuïteit nadruk leggen, bedoelen wĳ niet dat het eeuwige leven zich automatisch ontwikkelt vanuit het heden tot een toestand van voleinding. Er is een gericht nodig ...“¹⁹⁶⁾. Sulke opmerkinge is egter uiters sporadies en die aangehaalde voorbeeld word onmiddellik gevolg deur bladsye en bladsye waarop die kontinuïteit ten sterkste beklemtoon word. Vir Jager gaan dit feitlik uitsluitlik om die aardsheid en die tydelikheid van die ewige lewe, die kontinuïteit tussen skepping en herskepping: „Wĳ kunnen concluderen, dat de mens in de eindgericht als de echte mens gericht zal zĳn op God, medemens en kosmos en dat deze positie van de mens alle deïficatie of verewigiging uitsluit. Als alles goddelĳk-eeuwig zou worden, zou er niets meer goddelĳk eeuwig zĳn ... Als het schepsel niet in de tĳd leeft,

193) a.w., p. 548.

194) a.w., p. 554.

195) a.w., pp. 554-555.

196) a.w., p. 556.

waar dan? Dan moet het wel opgaan in God. Alleen wie de kontinuïteit van de tyd beljdt is teen het pantheïsme gewapend"¹⁹⁷⁾.

Jager sluit hom dus aan by Popma en Spier in sy beklemtoning van die kontinuïteit tussen hierdie en die komende bedeling. Die vraag of daar enige verskil in tyd tussen hierdie en die komende bedeling sal wees, word ooggelaat: „Of de structuur van de kosmische tyd in de bedeling van de heerlijkheid precies dezelfde zal zyn als aan deze zyde van de vernieuwing van hemel en aarde, is een vraag, waarop we het antwoord moeten schuldig blyven, omdat ons dienaangaande niets geopenbaard is"¹⁹⁸⁾. Dié versigtigheid van Spier word deur Jager vervang met 'n positiewe verklaring: „Als het schepsel niet in die tyd leeft, waar dan? ... Alleen wie de continuïteit van de tyd beljdt, is teen het pantheïsme gewapend".

4. Begrensing van die onderwerp en metode van behandeling

In die lig van die probleem-historiese oorsig is dit nodig dat die studieveld duidelik afgebaken word. Terselfdertyd is dit duidelik dat 'n té rigoristiese afbakening enkel kunsmatig sou wees, omdat 'n studie van $\lambda\iota\acute{\omega}\nu$ raakpunte het met verskeie vakgebiede soos die filosofie, die geskiedenis, ensovoorts. Sodat die ondersoek nie sal opgaan in enige van hierdie studieveld nie, word dit soos volg begrens:

a) Dit is nie die doel van die ondersoeker om volledig in te gaan op die probleem van die verhouding tussen tyd en ewigheid nie, hoewel dié verhouding noodwendig 'n rol moet speel in die studie van $\lambda\iota\acute{\omega}\nu$. Die verhouding sal slegs aangesny word in soverre dit lig kan werp op die betekenis van $\lambda\iota\acute{\omega}\nu$ ¹⁹⁹⁾.

197) a.w., p. 577.

198) J.M. Spier, a.w., p. 224.

199) Vir 'n volledige uiteensetting van dié probleem vgl. die dissertasie van O. Jager: Het eeuwige leven, 1962.

b) Die verhouding tussen geskiedenis en heilsgeskiedenis val ook buite hierdie studieveld. Die implikasies van die ondersoek vir die verhouding geskiedenis-heilsgeskiedenis sal in die laaste hoofstuk aangestip word²⁰⁰⁾.

c) Dat hierdie ondersoek ten nouste saamhang met die eskatologie, spreek vanself. Die verskillende eskatologiese verwagtinge in die Ou en Nuwe Testament, asook die nuutste ontwikkeling in die eskatologie val egter buite die terrein van hierdie studie²⁰¹⁾. Die perspektiewe wat αἰών bied vir 'n Skriftuurlike toekomsverwagting word in hoofstuk vyf kortliks aangesny.

d) Dieselfde geld vir die probleem van die Bybelse tydsvoorstelling. Cullmann het reeds geskryf: „Die sehr mannigfaltige Verwendung von Aion in den neutestamentlichen Schriften ist äusserst lehrreich für das Verständnis der urchristlichen Zeitauffassung“²⁰²⁾. Die stelling word bewys deur die studie wat volg.

Positief wil die ondersoeker die gebruik en betekenis van die Griekse begrip αἰών bestudeer en wel op die volgende wyse: In hoofstuk twee word die gebruik van αἰών in die buite-Bybelse Grieks bestudeer aan die hand van die inaugurele dissertasie van C. Lackeit: *Aion : Zeit und Ewigkeit im Sprache und Religion der Griechen* (1916). Die doel van die hoofstuk is om die moontlike invloed van die buite-Bybelse αἰών op die gebruik van die begrip in die Nuwe Testament te bepaal.

200) Van die beste werke in dié verband is dié van H. Berkhof: *Christus de Zin der geschiedenis*, 1966 (5e druk) en O. Cullmann: *Heil als Geschichte*, 1967, (2e druk).

201) Vgl. hiervoor die dissertasies van T. van der Walt: *Die Koninkryk van God-Naby*, 1962, en A. König: *Jesus Christus die Eschatos*, 1970.

202) *Christus und die Zeit*, p. 56.

Met dieselfde doel word die gebruike van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ in die Ou Testament en $\overline{\text{A}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{V}}$ in die Septuagint in hoofstuk drie bestudeer. Omdat die Ou Testament slegs dien as agtergrond vir die Nuwe Testament, word die verskillende tekste nie volledig eksegetiseer aan die hand van wetenskaplike kommentare nie. In die plek daarvan, maak die ondersoeker dankbaar gebruik van 'n ander inaugurele dissertasie - dié van E. Jenni: *Das Wort olām im Alten Testament*, 1953. Jenni gaan egter nie in op die vertaling in die Septuagint nie - 'n vertaling waarsonder die Nuwe Testamentiese $\overline{\text{A}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{V}}$ nie verstaan kan word nie. Omdat die Joodse geleerdes, buite die kanon om, ook ons begrip aangewend en met 'n bepaalde inhoud gevul het, word hulle beskouinge soos dit in Griekse en Hebreeuse geskrifte oorgelewer is, aan die einde van die hoofstuk behandel.

In hoofstuk vier word die waarde van die voorafgaande twee hoofstukke sowel as die presiese betekenis van $\overline{\text{A}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{V}}$ in die Nuwe Testament bepaal deur 'n eksegetiese studie van die begrip in die verskillende boeke van die Nuwe Testament. In dié hoofstuk wil die ondersoeker 'n bydrae probeer lewer deur die begrip in al sy gebruike te ontleed, sy voedingsbodems probeer aantoon en sy verhouding tot enkele ander begrippe (soos $\overline{\text{K}}\overline{\text{A}}\overline{\text{I}}\overline{\text{P}}\overline{\text{O}}\overline{\text{S}}$, $\overline{\text{X}}\overline{\text{P}}\overline{\text{O}}\overline{\text{N}}\overline{\text{O}}\overline{\text{S}}$, $\overline{\text{W}}\overline{\text{P}}\overline{\text{A}}$, $\overline{\text{V}}\overline{\text{U}}\overline{\text{V}}$ en $\overline{\text{K}}\overline{\text{O}}\overline{\text{S}}\overline{\text{M}}\overline{\text{O}}\overline{\text{S}}$) bepaal.

Die samevatting van al die gegewens word op hoë uitsondering na nie aan die einde van elke hoofstuk of onderafdeling gegee nie, maar in hoofstuk vyf. In dié hoofstuk word die perspektiewe wat geopen is vir ander vakgebiede ook kortliks aangetoon. Die studie word afgesluit deur die betekenis daarvan vir die praktiese Christelike lewe te skets.

Die beginsel waarvolgens die stof in elke hoofstuk verdeel is, is sover moontlik die gebruik en betekenis van die begrip $\overline{\text{A}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{V}}$.

Aἰών IN DIE BUIITE-BYBELSE LITERATUUR

1. Etimologie van Aἰών

Die begrip Aἰών in die buite-Bybelse Grieks is volledig behandel in die inaugurele dissertasie van C. Lackeit: *Aion; Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen* (1916). Die studie van Lackeit gee 'n oorsig oor die gebruik van Aἰών by die Griekse digters en prosaskrywers, in die hellenisties-Joodse en Christelike literatuur en in die Griekse filosofie. Die enigste leemte in die andersins grondliggende studie van Lackeit is sy behandeling van die begrip in die hellenisties-Joodse en Christelike literatuur, 'n leemte waarin hierdie studie wil probeer voorsien¹⁾. Van Lackeit se arbeid ten opsigte van die Griekse digters, prosaskrywers en filosowe word dankbaar gebruik gemaak in die hoofstuk wat volg.

Volgens Lackeit²⁾ kom die woord Aἰών van die stam *āivo-*, *āju-*, wat oorspronklik „lewe, lewenskrag of lewenstyd” beteken het. Die Vediese gebruik van die woord *ayus-*, *ayu-* sien ook op „lewe”. In Indies word die woord in geen ander betekenis gebruik nie, terwyl die Gotiese *aivs* in Indogermaans die idee van die tyd beklemtoon. Alleen vanuit hierdie etimologie kan Lackeit die die latere ontwikkeling van Aἰών in Grieks verklaar: *āivo-*, *āju* en *aivs* is in Indies en Indogermaans gebruik om die lewensbegin sel en die lewenstyd aan te dui.

Dit is ook die basiese betekenis van Aἰών in die vroegste Griekse literatuur: „Auch im Griechischen lässt sich die Beobachtung machen, dass Homer noch eher, zu der sinnfälligeren Bedeutung 'Lebenskraft,' 'leben' neigt, als zu der zeitlichen 'lebenzeit',

1) Sien hoofstukke drie en vier hieronder.

2) a.w., p. 7.

die ihm natürlich auch nicht ganz unbekannt ist. Später gleicht sich dann der Unterschied aus, und die Bedeutungen 'Lebenskraft', 'Leben', 'Lebenszeit' begegnen als die Grundbedeutungen nebeneinander in der älteren griechischen Literatur".

Die studie van Lackeit kan onder die volgende hoofde verwerk word:

2. Αἰών as lewe, lewenstyd

In aansluiting by die oorspronklike *āivo* -, *āju* - beteken *αἰών* vir Homeros hoofsaaklik lewe, lewenskrag, die beginsel waardeur ons lewe. Die temporele in *αἰών* staan nie op die voorgrond nie, maar wel die inhoudelike, byvoorbeeld in Ill IX, 415: *ἐπὶ δὴρὸν δέ μοι αἰών ἔσσεταί* ⁴⁾. Dat *αἰών* voor alles sien op die lewe, die lewensbeginsel, blyk daaruit dat die *αἰών* verloor kan word: *ἄνερ ἀπ' αἰῶνος νέος ὤλεο* (Ill XXIV, 725. Ook Ill XXII, 58). *Αἰών* is die lewensbeginsel waarsonder die mens nie kan lewe nie, maar dood is ⁵⁾.

Die teenstelling tussen *ψυχή* en *αἰών* in Ill XVI 453 en Od. IX 523 verteenwoordig 'n verdere ontwikkeling in die gebruike van *αἰών* ⁶⁾. Die verbinding *ψυχή τε καὶ αἰών* sien op die totale lewe van die mens na liggaam en siel. *Αἰών* is die uiterlike, liggaamlike bestaanswyse van die mens wat staan teenoor die *ψυχή*, die siel van die mens. So gesien kan *αἰών* dus oorgedra word op die lewe van die dier, terwyl *ψυχή* slegs van die mens gebruik kan word. In die Hermeshimne word *αἰών* gebruik van die diere: die *αἰών*, die lewe of lewenskrag van die diere word deurboor en deurstee, dit is vernietig. Die diere het dus hulle *αἰών* verloor (Hermeshimnes VV 41, 118).

4) Vgl. Od, V 152, Ill IV 478, XVII 302.

5) Vgl. Ill XIX, 27, Ill V 685, Od, V 160, VII 224, XVIII 204.

6) a.w., p. 10.

By Hesiodos tree die temporele element in $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ sterk na vore. Waar $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ vir Homeros die einde van die lewe, die dood beteken het, gebruik Hesiodos die woord om die hele duur van die mens se lewe te beskryf. Dit blyk uit die gebruik van $\beta\acute{\iota}\sigma\iota\omicron$ saam met $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in Frg. 161.1 (Rzach): $\text{Ζεῦ πάτερ, εἴθε μοὶ ἥσσον' ἔχειν λῖωνα βίοιο / ὠφέλλες δοῦναι.}$ Die betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ as lewenstyd is duidelik. In dieselfde sin gebruik die latere Empedocles die woord - met 'n verdere ontwikkeling in die betekenis daarvan: dit word nie net betrek op die lewenstyd van die mens nie, maar word ook gebruik om die tydsduur van die lewelose dinge te beskryf: $\text{οὕτως ἦ μὲν ἐν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι / ἦ δ' ἔτι πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλέον ἐκτελέθουσι / τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος λῖων.}$

(Frg. 17, p Diels)⁷⁾.

'n Verdieping van betekenis is te vind by Simonides van Keos. Vir hom is $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ die lewe van die mens met al sy vreugde en smart. Die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ van die sterflike mens is smartlik: $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\ \delta\epsilon\ \piαύρῳ\ \πόνος\ ἄμφι\ / \πόνῳ$; die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ is egter ook vreugdevol: $\gammaλυκερῆς\ λῖωνος\ ἡμερᾶς$ (Frg. 39.2 en 115,3 B in Bergk). Dit wat die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ van die mens vul, naamlik vreugde of smart staan vir Simonides voorop⁸⁾.

Die temporele en inhoudelike elemente is ook eie aan die betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ soos dit voorkom by Pindaros. Die dae wat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ bring, is gevul met geluk en ongeluk: $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\ \delta\epsilon\ \kappaυλινδομέναις\ ἡμέραις\ ἄλλ' ἄλλοτ' ἑξάλλαζεν$ (Isthm III, 18), terwyl die tydsmoment weer beklemtoon word in Olymp. II, 74: $\acute{\alpha}\delta\alpha\ \kappaρυν\ νέμονται\ λῖωνα$ en Pyth. III 86:

7) Die ontwikkeling is van besondere belang vir die latere gebruik van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in die prosaliteratuur.

8) Vir die eerste keer tree die inhoudelike element van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ só sterk na vore. Dit wat die mens se lewe vul is meer as die beginsel waardeur hy lewe.

αἰῶν ἁσφαλῆς οὐκ ἐγένετο. By Pinaros word die eerste fatale betekenis van αἰῶν gevind: αἰῶν μόρσιμος, die leeftyd wat deur die noodlot bepaal is. Die geheelinhoud van die lewe is vir Pindaros iets wat vasstaan, wat vooraf deur die noodlot bepaal is: ἔκταλος ἐπειμι... ἐς τὸν μόρσιμον αἰῶνα (Isthm. VII, 71). Die volgende stap, wat Pindaros ook neem in Isthm. 8,14, is om αἰῶν te sien as 'n persoon. Die noodlotsgedagte in αἰῶν sou veral beklemtoon word deur die latere tragedieskrywers, terwyl die gedagte van 'n persoonlike αἰῶν sporadies voorkom dwarsdeur die Griekse literatuur.

Die tragedieskrywers gebruik αἰῶν in albei grondbetekenis, naamlik inhoudelik en temporeel. Aeschylos gebruik αἰῶν om die duur van die tyd uit te druk in Agam. 553: τίς δὲ πλὴν θεῶν ἔπαντ' ἀπῆμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον; . Sowel die voorsetsel διὰ as die byvoeging van χρόνον beklemtoon konkrete tydsduur⁹⁾. Benewens die temporele word die inhoudelike ook beklemtoon wanneer Aeschylos in Agam 105 van die kragvolle lewe skrywe: ἔτι γὰρ θεόθεν καταπνεύει/πείθω μολπῶν ἀλκῇ σύμφυτος αἰῶν. Besonder interessant is die uitdrukking κέλευθος αἰῶνος in Choep. 350 waar die inhoudelike en temporele duidelik na vore kom, terwyl die noodlotsgedagte van Pindaros by Aeschylos 'n verdere ontwikkeling ondergaan deur die vorming van die byvoeglike naamwoorde εὐαίων, δυσαίων en μακράίων. In verband met die gebruik en betekenis van dié drie woorde skryf Lackeit: „Sie sind hier zum ersten Male in der griechischen Literatur bezeugt und besonders den Tragikern eigentümlich. Während das Adjektiv μακράίων (Frg. 350 1 Nauck) das zeitliche Moment an αἰῶν betont, deuten δυσαίων (Sept. 927) und εὐαίων (Pers. 711) auf den Lebensinhalt, wobei das Zeitliche mehr zurücktritt“¹⁰⁾.

9) Vgl. ook Pers 1008: πεπλήγμεθ', οἶαί δι' αἰῶνος τύχαι.

10) a.w., p. 16.

Ander tragedieskrywers gebruik *δαίμων* op dieselfde wyse as Aeschylos, hoewel nie so dikwels nie. Vir Sophokles is *δαίμων* die hele lewensinhoud, al die slegte en goeie dae wat saam die lewe uitmaak. Die inhoudelike tree na vore wanneer Elektra in 851 uitroep: *πανδύρτω πανθρήνῃ πολλῶν στυγνῶν τ' ἰχέων δαίμονι*, en Ismene in Oid. Kol. 1734 kla: *πῇ δῆτ' / . . . / δαίμονα τλάμον ἔξω*¹¹⁾. Ook die afleidings *εὐδαίων* (Trach 81), *μακρδαίων* (Oid Tyr. 518; Oid Kol. 151) en *δυσδαίων* (Oid Kol. 150) word by Sophokles aangetref. *εὐδαίων* beteken om 'n mooi lewe te lei, gelukkig te wees; *δυσδαίων* beteken die teenoorgestelde; terwyl *μακρδαίων* as epiteton van die gode gebruik word in Oid Tyr 1098.

Die digter Euripides gebruik *δαίμων* ook in temporele en inhoudelike sin. Die temporele word beklemtoon in Hek 756: *τοὺς κακοὺς δὲ τιμωρομένη / δαίμονα τὸν σύμπαντα δουλεύειν θέλω*¹²⁾, terwyl die inhoudelike - met die betekenis van die onbestendigheid van die lewe - blyk uit Orest 981: *βροτῶν δ' ὁ πᾶς ἰστιάθμη-τος δαίμων*. Van die moeite en sorg wat die lewe vul, word *δαίμων* gebruik in Iph Taur. 1121: *τὸ δὲ μετ' εὐτυχίαν κακοῦ/σθαι θνατοῖς βαρὺς δαίμων*. Euripides gebruik *δαίμων* ook as aanduiding van die lewe wat ná die dood begin, die lewe in Hades: *ἕτερον δαίμονα καὶ μοῖραν οἰκήσομεν* (Iph. Aul, 1507). Die basiese betekenis van *δαίμων* is nie "siel" nie, maar "lewe" en wanneer dit betrek word op die lewenseinde tree die betekenis van "lewenslot" weer na vore (Phoen 1533, Andr. 1215, Helen 213, Phoen 1484).

Die begrip *δαίμων* kom slegs sporadies voor by die ander tragedieskrywers, terwyl die Alexandrynse digters Kallimachos en Lykophron die begrip in sowel temporele as inhoudelike sin gebruik¹³⁾.

11) Vgl. ook dieselfde gebruik in Elektra 1024, 1085, Trach. 2.

12) vgl. ook Phoen 1520 en Hipp 1425.

13) a.w., pp. 20-21.

Hoewel *αἰών* in hoofsaak 'n poëtiese woord is, is dit ook gebruik deur die prosaskrywers. Die betekenis van „lewe" (inhoudelik) en „lewenstyd" (temporeel) bly gehandhaaf. So sê Solon aan Kroisos in I, 32: *ἐκέϊνο δέ τὸ εἶρεό με, οὐ κῶ σε ἐγὼ λέγω, πρὶν ἂν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι*¹⁴⁾. Thucydides gebruik *αἰών* slegs een keer, en wel in die betekenis van „lewenstyd" (I, 70, 8), terwyl Xenophon dit in dieselfde betekenis gebruik: *τὸ μῆκιστον τοῦ αἰῶνος ἔχων* (Xen. Ages. IX, 15, X 4, Kyr. Paid. VIII, 7,1; II, 1, 19; III, 3,3). Plato gebruik *αἰών* slegs twee maal in die betekenis van „lewe": *ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην* (Gorgias 488C) en *χαλεπὸν αἰῶνα διδάγοντας* (Nomoi 701C). In die latere prosa word *αἰών* nie meer aangetref nie. Dit was hoofsaaklik 'n poëtiese begrip wat deur die digters nuttig gebruik kon word.

3. Αἰών as tydspanne Αἰών en χρόνος

Uit die poëtiese grondbetekenis van *αἰών* het spoedig ander betekenisse ontwikkel wat die begrip steeds bruikbaar gemaak het in die prosa en omgangstaal. Dié ontwikkeling kan verklaar word uit die dubbele grondbetekenis van *αἰών* as „lewe" en „lewenstyd". Elke mens het 'n *αἰών*, maar die lewe van die hele mensheid kon ook as *αἰών* beskryf word. Die woord is ook nie net gebruik ten opsigte van mense nie. Elke lewende wese het sy eie lewenstyd of lewenskrag gehad - die lewenstyd waarin en die lewenskrag waardeur hy gelewe het. Selfs lewelose dinge het 'n eie *αἰών* gehad.

As verdere uitbouing kon *αἰών* die somtotaal van verskeie *αἰῶνες* aandui en kon die een kollektiewe *αἰών* gekoppel word aan die naam van 'n bepaalde persoon. Die tydspanne van die geboorte

14) Vgl. ook IX 17.27, III 40 Herodotus.

van Christus was byvoorbeeld die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ van keiser Augustus, 'n $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ wat die leeftye ($\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$) van 'n groot verskeidenheid mense tot 'n eenheid saambind. In dié sin kan $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ gebruik word vir 'n hele wêreldperiode, vir 'n bepaalde kultuur en vir die bestaan van 'n hele volk. Dié beredenering lei Lackeit tot sy belangrike gevolgtrekking: „Wir haben hier eine Begriffserweiterung vor uns aber noch keine Begriffsänderung“¹⁵⁾.

Die betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ as „eeu, tydperk“ word vir die eerste keer gevind by die tragedieskrywers uit die 5e eeu v.C. 'n Tipiese voorbeeld is Aeschylos, Sept. 772: $\tau\acute{\iota}\nu' \lambda\upsilon\delta\rho\omega\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\omicron\sigma\omicron\nu\delta' \acute{\epsilon}\theta\acute{\alpha}\upsilon\mu\alpha\sigma\alpha\nu / \theta\epsilon\iota\omicron\iota \kappa\alpha\iota \xi\upsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\omicron\iota \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omicron\varsigma / \acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\beta\omicron\tau\acute{o}\varsigma \tau' \lambda\acute{\iota}\omega\nu \beta\rho\omicron\tau\omega\nu / \acute{o}\sigma\omicron\nu \tau\acute{o}\tau' \text{Οἰδίπουν} \tau\acute{\iota}\omicron\nu \dots$ Die $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\beta\omicron\tau\acute{o}\varsigma \lambda\acute{\iota}\omega\nu$ is die somtotaal van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ van mense wat vóór Oidipus gelewe het. Duidelik tree die betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ ook na vore in Sept. 742: $\pi\alpha\lambda\lambda\iota\gamma\epsilon\nu\eta \gamma\acute{\alpha}\rho \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega / \pi\alpha\rho\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\nu \acute{\omega}\kappa\acute{\upsilon}\pi\omicron\iota\omicron\nu \lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma \delta' \acute{\epsilon}\varsigma \tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu / \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$. Die oortreding van Laios werk voort tot in die derde $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$, d.i. tot in die derde deur die menselewe-begrensde tydperiode. Sophokles gebruik $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ ook met die betekenis van die hele wêreldperiode (Frg 1027, I Nauck). Ook hier waar $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ gebruik word van 'n hele tydperiode, gaan dit steeds om die inhoudelike, d.i. die gebeurtenisse wat in die betrokke periode plaasvind.

By die prosaskrywers en die latere filosowe het $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ 'n verdere ontwikkeling in betekenis ondergaan van 'n klein tot 'n steeds groter tydperiode totdat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ later die ewigheid beteken. In dié betekenis het $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ ingang gevind in die prosaliteratuur en die daaglikse omgangstaal. Belangrik is die feit dat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$, ook wanneer dit die langste moontlike tydperiode aandui, nooit sy inhoudelike karakter verloor nie. Lackeit haal aan uit werke van Demosthenes en Dionysos van Halikarnassos en kom tot die gevolgtrekking: „An allen diesen Stellen hat die Bedeutung von $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ eine gemeinsame

15) a.w., p. 24.

Eigentümlichkeit, die wir schon früher des öfteren beobachten konnten: $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ bezeichnet nicht sowohl die Länge der Zeit allein, sondern betont vielmehr stets den Zeitinhalt, die in dieser Zeit geschehenen Ereignisse, ohne dass das rein zeitliche Moment natürlich ganz ausgeschaltet werden kann"¹⁶⁾.

Die betekenis van „wêreldperiode" ontvang $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ by Demosthenes, Diodorus en latere inskripsies. In die geskrif $\pi\epsilon\rho\iota\ \upsilon\psi\omicron\upsilon\varsigma$ (IX 3 en XIV 3) word $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ gebruik met die betekenis van die wêreld wat kom („Nachwelt"). Die inhoudelike van die komende wêreld blyk uit Diodorus I, 72, 6, waar $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ nie so sterk betrek word op die tyd nie, maar op die mense wat in die komende eeu sal lewe¹⁷⁾. Op dieselfde wyse praat Diodorus van die voortyd, d.i. die mense wat vroeër gelewe het: $\acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\iota}\ \tau\bar{\omega}\ \pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\iota$ (III, 74,5). In die inskripsies word die interessante $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\bar{\omega}\varsigma\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}$ gevind wat die huidige tydspanne aandui¹⁸⁾.

Die verhouding tussen $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ en $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ is teen dié tyd duidelik. Hoewel die twee begrippe naby aan mekaar is in betekenis, is daar tog 'n belangrike verskil: „ $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ heisst nur die Zeit schlechthin, es wird dabei nur das rein zeitliche Moment betont, während $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$, obwohl ja auch zeitlich, doch gemäss seiner Grundbedeutung auch noch ein inhaltliches Moment in sich schliesst"¹⁹⁾.

4. $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ as ewigheid in die nie-filosofiese literatuur

Op die ontwikkeling van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ tot die uiteindelijke betekenis van „ewigheid" is reeds gewys. Die ewigheid word verstaan as die langste moontlike tydspanne: „Hatte die eben geschilderte Bedeutung des Wortes bereits einen grossen Spielraum, so konnte aus

16) a.w., p. 29.

17) Vgl. ook Diodorus XXI, 17, 1: III, 73, 6.

18) Lackeit a.w., p. 30 - uit Dittenberger Syll² 364, 10 aangehaal.

19) a.w., p. 25.

der Vorstellung von einem beliebig langen endlichen Zeitraum durch allmähliches Wachsen nach beiden Seiten die Vorstellung des Anfangs - und Endlosen sich leicht ergeben. Ein Ansatz war dazu bereits gegeben, wenn in den vorher erwähnten Zeugnissen eine Reihe von αἰῶνες =, 'Zeitaltern' summarisch mit αἰών bezeichnet wurde. Die Formulierung und tiefere Ausgestaltung des Ewigkeitsbegriffes in αἰών gehört ausschliesslich den Philosophen an²⁰⁾.

Die opvallende in die nie-filosofiese gebruik van αἰών as ewigheid is die feit dat dit feitlik deurgaans saam met voorsetsels aangetref word. Die betekenis is dieselfde as dié van χρόνος; met dié verskil dat dit 'n sterker vorm van uitdrukking is as χρόνος én dat die moontlikheid van 'n inhoudelike element soms teenwoordig kan wees. Die uitdrukkings waarin dit aangetref word, is onder andere εἰς αἰῶνος (Lycurgus 110, Diodorus I, 63); κατὰ αἰῶνος (Lycurgus 7); δι' αἰῶνος (Demosthenes Epit 60.6, Diodorus III, 8,5). In Lycurgus 106 word die teenswoordige tyd gestel teenoor die hele verdere tydsverloop: οὐ μόνον εἰς τὸν παρόντα κίνδυνον, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα. In dieselfde sin praat Lucianus van die onbeduidende lewenstyd in teenstelling met die hele αἰών: ἐπεὶ τοι μικρὸς πάνυ καὶ νεογυλὸς ὁ τοῦ βίου χρόνος πρὸς τὸν πάντα αἰῶνα. (Halc. III 180, Lucianus). Die feit is dat αἰών ook hier, waar dit saam met voorsetsels gebruik word, nooit sy basies-temporele karakter verloor nie²¹⁾. Dit sien eenvoudig op die lengte van die tydsduur, 'n tydsduur wat in vergelyking met die relatief korter duur van die mens se lewe baie lank is²²⁾.

20) a.w., pp. 31-32.

21) iets wat wel gebeur wanneer αἰών in die Griekse filosofie gebruik word om die ewigheid aan te dui (Vgl. p. 106 hieronder).

22) Die inhoudelike element tree sterk op die agtergrond wanneer αἰών saam met voorsetsels gebruik word - 'n ontwikkeling wat sy hoogtepunt vind in die Septuagint waar die inhoudelike heeltemal van die toneel verdwyn. (Vgl. hoofstuk drie hieronder).

5. Saamgestelde en afgeleide vorme van δῖών:

Δῖών kom ook sporadies voor in sekere saamgestelde vorme waarin die oorspronklike betekenis van 'n konkrete tydsduur gevul met 'n bepaalde inhoud, gehandhaaf bly. In 'n oorgelewerde fragment beskryf Homeros sy vaderland as 'n κτῆμα ἐς αἰεί, 'n δῖώνισμα²³⁾. Dit sien op 'n vaderland wat daar altyd sal wees; 'n vaderland wat nooit sy waarde of betekenis sal verloor nie. In die werkwoordsvorm διαιωνίσσειν word δῖών gevind by Philo Judaeus: ἐν δὲ τοῖς τοιοῦτοις ἀμύχανον τὸ τοῦ θεοῦ καταμεῖναι καὶ διαιωνίσαι πνεῦμα (de gigant V, 1, 265. Vgl. ook I, 343, 524, 611). Die betekenis is die Gees wat 'n ewige duur het.

Meer dikwels word δῖών as byvoeglike naamwoord gebruik; en wel sedert Plato dwarsdeur die Griekse literatuur heen²⁴⁾. Van besondere belang is die gebruik van δῖώνιος by Aretaios van Kappadocieë, waar hy onderskei tussen 'n siekte wat χρονίη en een wat δῖωνίη is (181. 7 Ermerins): ἦν δὲ ἐς μελήτην μὲν ἦκη ὠνθρωπος, ἡ δὲ νοῦσος ἀμπρὶς ἐμφῶσα ἔχεται, οὐ χρονίη μόνον γίνηται, ἀλλὰ μετεξετέροισι δῖωνίη. Die verskil tussen δῖών en χρόνος betref die lengte van die tydsduur; 'n siekte wat χρονίη is, kan genees word, maar een wat δῖωνίη is, duur vir altyd en kan nie genees word nie.

Op dieselfde wyse word δῖώνιος gebruik in die papiri en wel as epiteton van die keiser (Oxyrrh. Pap VI, 996; 1038,4; 1042,4; 8, 1122, 1; 1134, 1; 10, 1319; 1320). Op die Rosettasteen word koning Ptolomaeus genoem met die byvoeglike naamwoord δῖωνόβιος wat die wens bevat dat hy baie lank vir sy volk gespaar mag bly (C.I.G. 4697 en Dittenberger O.G. I. 90, 4,8,9,37 ens.). In hier-

23) a.w., pp. 33-34.

24) Vgl. μακράϊων, δυσδαίων en εὐδαίων wat reeds behandel is en as saamgestelde vorme kwalifiseer kan word.

die en ander voorbeelde²⁵⁾ kom die oorspronklike betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ nogeens tot sy reg; 'n lang lewenstyd, gevul met geluk en voorspoed word die hooggeplaastes toegewens²⁶⁾.

6. $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in die genostieke en apokriewe literatuur

Die gnostieke (1e en begin 2e eeu n.C.) ken 'n dubbele $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ -begrip: 'n ruimtelike en 'n persoonlik-tydelike²⁷⁾. Die gnostieke sien die heelal as 'n leer met trappe wat strek van die hoogste Vader van die Lig afwaarts tot die donkerste dieptes. Die afsonderlike $\tau\acute{o}\pi\omicron\iota$ van hierdie leer is die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$. Vir die gnostieke, veral in die latere koptiese geskrifte, is $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ dus 'n primêr-ruimtelike begrip. In dié sin word dit gebruik in die sisteem van Simon Magus: deur die neerdaling van die oermens deur al die verskillende $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ het hy die wêreld van die magte van die duisternis bevry om later weer terug te keer na die lig daarbo. Dieselfde ruimtelike voorstelling van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ word gevind in die leer van die Manicheërs, waar die son die siele tot $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ (d.i. die plek van die lig) voer.

Die ontwikkeling van die betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ van 'n tyds- na 'n ruimtebegrip is veral uitgewerk in die apokriewe geskrif „Die Openbaring van Petrus“. In par. 14 word navraag gedoen na die woonplek van die regverdiges: $\kappa\acute{\alpha}\lambda\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\phi\eta\nu\ \lambda\acute{\upsilon}\tau\omega\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\iota\ \eta\acute{\iota}\ \pi\omicron\iota\acute{\omicron}\acute{\varsigma}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu,\ \acute{\epsilon}\nu\ \omega\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\eta\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu;$ Dan word Petrus gewys op 'n groot gebied buite hierdie wêreld, 'n gebied wat deur die strale van die son belig en deur onverwelkbare blomme en bloeiende bome begroei word. Dáár woon die regverdiges terwyl hulle met vreugde lofliedere sing aan die God van daardie $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$.²⁸⁾

25) vgl. Lackeit, pp. 36-37.

26) Nog saamgestelde begrippe van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ - met geen verskil in betekenis - noem Lackeit op p. 43: $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\ \omicron\chi\alpha\rho\acute{\eta}\varsigma$ (Clemens van Alexandrië), $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\ \theta\alpha\lambda\acute{\lambda}\epsilon\varsigma\ \delta\iota\delta\omicron\sigma\eta\mu\alpha$ (Eusebios) e.a.

27) Lackeit, a.w., p. 45 e.v.

28) a.w., p. 47.

Die invloed van die gnostiek-ruimtelike $\delta\acute{\iota}\omega\nu$ is ook merkbaar in die apokriewe „Handelinge van die apostels“. Die meervoud $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ sien op die tuiste van die regverdiges in Philippus 69:23; 84:15, terwyl die enkelvoud $\delta\acute{\iota}\omega\nu$ aangemerkt word as die loon van die regverdiges in Thomas 207:15: $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omega\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\lambda\acute{o}\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu\ \delta\epsilon\varsigma\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\nu\omicron\nu\ \dot{\iota}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\omicron\sigma\tau\alpha\chi\text{-}\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \dot{\alpha}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma.$

In die betrokke geskrif het die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ onder invloed van die gnostiek, ook persoonlike betekenis verkry. In Thom 109:13 word heel konkreet van die koordans van die geluksalige $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ gespreek: $\tau\omicron\nu\ \chi\acute{o}\rho\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\omega\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\nu\.$

Die verhouding waarin God tot die persoonlike $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ staan, word verskillend beskrywe: God was daar vóór al die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$: $\delta\ \pi\rho\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\nu\ \dot{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$ (Andreas 53:13); God is ouer as al die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$: $\delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\nu\ \delta\acute{\alpha}\lambda\omega\nu\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ (Joh. 202:27); daarom is God (of Christus) ook die Heer en Koning van die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$: $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \tau\omega\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\nu$ (Joh. 191:25); $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\ \tau\omega\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\nu$ (Phil. 2:20; 6:9); $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \tau\omega\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\nu$ (Phil. 84:9). God is die bron en oorsprong, die setel van die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$: $\epsilon\acute{\iota}\delta\rho\alpha\ \tau\omega\nu\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\nu$ (Joh. 208:7), terwyl al die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ voor Hom sidder: $\theta\epsilon\acute{\epsilon}\!,\ \delta\acute{\iota}\nu\ \theta\rho\acute{\iota}\pi\tau\omicron\upsilon\text{-}\sigma\iota\nu\ \omicron\acute{\iota}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ (Phil. 63:5).

In dieselfde sin praat Ignatius in sy briewe van die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ wat God aan hom openbaar het: $\pi\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\rho\acute{\omega}\theta\eta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\acute{\iota}\omega\sigma\iota$ (Eph. 19:2) - wanneer onder die $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ nie net die wêreld met hulle inhoude verstaan word nie, maar ook die mense wat daarin woon. In die latere Christelike literatuur oorheers die gedagte van persoonlike $\delta\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ die $\delta\acute{\iota}\omega\nu$ -voorstellings (bv. by Apollonius van Laodicea²⁹⁾). Lackeit is van oordeel dat die geskrifte van Paulus ook sterk beïnvloed is deur die gnostieke voorstellings van $\delta\acute{\iota}\omega\nu$ - 'n stelling wat later in die studie aandag

29) a.w., p. 48.

sal geniet³⁰⁾.

7. Αἰών in die Griekse filosofie

Teen die vyfde eeu v.C. moes die gebruik van Αἰών in die sin van 'n lang tydspanne algemeen gewees het en wel volgens die ontwikkeling wat reeds aangetoon is, naamlik van 'n kort tydspanne (= vita) tot 'n langer periode (= aetas); verder tot die langste moontlike periode (= tempus, tempus longissimum) en uiteindelik tot oneindige tydsduur (aeternitas). Dit was volgens Lackeit 'n natuurlike ontwikkeling wat sy hoogtepunt en neerslag gevind het in die beskouinge van onder andere Heraclitus van Efese en die digter-filosof Empedocles. So skilder Heraclitus die tydverloop in poëtiese terme wanneer hy skryf: Αἰών πάντες ἔστι πάντων, περτεύων· παῖδός ἡ βασιλή (Diels Frg. 52). En Empedocles sê van die bewegende kragte van liefde en stryd die volgende: ἣ γὰρ καὶ πάρος ἔσκε, καὶ ἔσσεται, οὐδέποτε, οἷόν / τούτων ἀμφοτέρων κενεύσεται ἵσπετος Αἰών (Diels Frg. 16.1).

By Plato het daar 'n belangrike ontwikkeling plaasgevind³¹⁾. Hoewel die moontlikheid van Pythagorese invloed nie uitgesluit kan word nie, invloed wat weer verband hou met die beskouinge van Empedocles, het Plato dit tot sy krediet dat hy die begrip Αἰών sy eintlike beslag gegee het in die Griekse filosofie en wel in die betekenis van die ideële ewigheid. Sy leer omtrent Αἰών werk Plato uit in Timaeus 37-38: Ten einde die ontstaan van die wêreld te verklaar, skilder Plato op mitiese wyse sy ideële wêreld, waarvan die bestaande (huidige) wêreld slegs 'n afbeelding is. Om die somtotaal van die sigbare dinge te vervolmaak, het

30) Vgl. Lackeit a.w., pp.41-53. Vir die gnostieke was Αἰών hoofsaaklik 'n onbepaalde geestesgestalte. Met hierdie Αἰών es of demone is die verskillende wêreldruimtes gevul, en dié beskou Lackeit as die agtergrond van die Αἰών-begrip in die Nuwe Testament - veral by Paulus. (Vgl. hiervoor hoofstukke vier en vyf hieronder).

31) Lackeit beskou die gebruik van Αἰών by Anaximandros en Anaximenes nie belangrik nie, omdat die oorgelewerde stukke geen woorde sitate van die filosowe self bevat nie (a.w., p. 55).

die skeppende („erzeugende“) Vader 'n wese geskape wat as oer=beeld van die lewende wesens moes dien. Die natuur (οὐσις) van dié hoogste lewende wese is ewig: ἡ μὲν οὖν τοῦ Ἰῶου φύσις ἐτύγχανεν οὕσα διώνιος (Tim. 37.D). Omdat dit nie moontlik was om hierdie lewende wese sonder meer op die bestaande wêreld oor te dra nie, het die wêreldbouheer 'n afbeelding van die tot-eenheid-gedronge ewigheid gemaak, 'n afbeelding wat volgens getal matematies voortbeweeg en só aan die wêreld sy eie rigting gee. Hierdie afbeelding is die tyd: εἰκὼν δὲ ἐπινοεῖ κινητόν τινα διῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος διῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἰριθμὸν ἰούσαν διώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. (Tim. 37 D).

Hieruit vloei belangrike konsekwensies voort. Die belangrikste is dat die tyd en die wêreld saam ontstaan het. Vóór die begin van die wêreld was daar slegs die ideële ewigheid in die ryk van die ideë. Dié διών is totaal onafhanklik van die tyd, dit word slegs deur die tyd veronderstel. Die διών behoort tot die ryk van die ideë, soos χρόνος tot die geskape en sigbare wêreld behoort. As afbeelding van die ewigheid beweeg die tyd op 'n bepaalde wyse voort: χρόνου --- διῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἰριθμὸν κυκλουμένου (Tim. 38 A). Volgens getalle (numeries) beweeg die tyd voort in 'n siklus. Die tyd, wat gegee is met die ontstaan van die wêreld, sal ook saam met die wêreld vergaan (as die vernietiging van die wêreld ooit sal plaasvind): χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἔν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίνηται (Tim. 38 B). Die tyd is dus gegee met en gebonde aan die skepping, dit beweeg in 'n siklus voort en dit verskil radikaal van die tydlose, ideële ewigheid.

Aristoteles het voortgebou op die beslag wat Plato aan dié woord in die Griekse filosofie gegee het. Lackeit vat die ooreenkoms en verskil tussen Plato en Aristoteles soos volg saam: „Aristoteles

kennt zwei Auffassungen des αἰών, einmal die platonische vom αἰών als der ideellen Ewigkeit, andererseits dient ihm das Wort zur Formulierung der Unendlichkeit als grösster Zeiteinheit schlechthin. Plato kannte ja nur den ideellen αἰών, oder vielmehr nur die ideelle Ewigkeit nannte er αἰών ³²⁾. Aristoteles vermy die woord αἰών soveel as moontlik, omdat dit meer as een betekenis kan hê. Hy verkies die term ἀπείρος χρόνος, en wanneer hy wel die woord αἰών gebruik, omskryf hy dit duidelik, soos in De Caelo 1.9 p. 279 A 25: τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὐ μὴδὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστίν, ἀπὸ τοῦ δεῖ εἶναι εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος

Uit dié volledige beskrywing blyk dat αἰών vir Aristoteles die oneindige behels, dat dit onsterflik is en goddelik, 'n beskrywing wat weinig verskil van die beskouinge van Plato. In Phys. 4.12, p. 221 B 3 word die ooreenkoms met Plato nog duideliker waar Aristoteles die tyd, wat vir hom die maat van alle beweging is, onderskei van αἰών, die tydlose syn van die onveranderlike. Αἰών is die ideële oneindigheid soos χρόνος die empiriese oneindigheid verteenwoordig (Frg. 40, p. 1481, A 26), terwyl die lewenstyd van die hoogste ideële god nie met die empiriese χρόνος nie, maar met die ideële αἰών saamval: ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἰδίος ὑπάρχει τῷ θεῷ. (met. 11.7, p. 1072, B 29).

Vir Aristoteles is αἰών dus ook 'n ideële, tydlose ewigheid wat teenoor die tyd staan. Tog dui αἰών soms, in lyn met die oorspronklike betekenis van die woord, op die langste moontlike tydsduur: 'n ἀπείρος χρόνος. Die woordjie τέλος in die

32) Lackeit, a.w., p. 60, voetnoot 1.

breedvoerige aanhaling uit De Caelo 1.9, p. 279 A 25 sien op die afloop van die tyd van die heelal, terwyl die uitdrukking woorde=liks voorkom in De Caelo 2.1, p. 283, B 26 waar dit as ekwivalent van αἰών gebruik word. Die seldsame gebruik van αἰών, sowel as die versigtiger omskrywing daarvan as ἀπείροσ χρόνος neem nie weg dat αἰών vir Aristoteles basies dieselfde beteken het as vir Plato nie, naamlik 'n ideële, tydlose ewigheid. Lackeit verklaar dan ook: „Alle späteren Philosophen knüpfen in ihren Vorstellungen an Platon an, und über Platon kommt hierin keiner hinaus“³³⁾.

Die beskouinge van Plutarchos gedurende die eerste eeu n.C. verskil ook weinig van dié van Plato en Aristoteles. In die gees van Plato word die χρόνος beskryf as εἰκὼν τοῦ αἰῶνος, wat sal voortbestaan solank die εἰκὼν bestaan³⁴⁾. Die αἰών is eie aan die bestaan van God: ἀλλ' ἐστὶν ὁ θεός, χρὴ φάναι καὶ ἐστὶ κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἐστὶν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρωχήμενον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον (ap. Delph. 20). Dit is stellig een van die volledigste beskrywings van αἰών in die Griekse filosofie; die αἰών is onbeweeglik, tydloos en onveranderlik. Dit het geen vroeër of later of toekoms nie. Die αἰών ken geen verlede nie; ook nie ouer of jonger nie. Die αἰών is dus die teenoorgestelde van χρόνος; nie net ten opsigte van die tyd nie, maar in alle moontlike opsigte.

Plutarchos beskryf die αἰών ook in terme van menslike verhoudinge. Die menslike siel streef na die αἰών in sy hunkering na eer en menswaardigheid - en dit ondanks die grootheid van die αἰών³⁵⁾. Dié gedagte is vrugbaar aangewend en verder uitgebou in die beskouinge van die Stoa.

33) a.w., p. 59.

34) Lackeit, a.w., p. 64.

35) a.w., pp. 64-65.

8. Αἰών by die Stoa

By die Stoa word αἰών gebruik met betrekking tot menslike verhoudinge en wel om die kleinheid en nietigheid van die mens te beklemtoon. So beskryf Epictetus die magteloosheid van die mens in terme van die magtige αἰών : die mens kan nie soos die αἰών bestaan nie. Die mens is maar 'n klein deel van die geheel, soos die uur 'n klein deel van die dag is: οὐ γὰρ εἰμι αἰών, ἀλλ' ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων, ὡς ὥρα ἡμέρας (2, 5, 13 Epikt.).

Dit was veral die Stoïsyn Markus Aurelius wat met 'n diep-religieuse gemoed die nietigheid van die mens en sy verhoudinge gestel het teenoor die geweldige en onverganklike αἰών, d.i. die alles-beheersende ewigheid. Op talle plekke beklemtoon hy die verganklikheid van die wêreld en dié wat daarop woon, byvoorbeeld 1,12: πῶς πάντα ταχέως ἐναφανίσεται, τῷ μὲν κόσμῳ αὐτὰ τὰ σώματα, τῷ δὲ αἰῶνι δὲ μνημαὶ αὐτῶν. Die αἰών is soos 'n magtige stroom wat alles met sig meesleur in 'n nimmer-eindigende kringloop: ποταμός τις ἐκ τῶν γινομένων καὶ ρεῦμα βίαιον ὁ αἰών· ἡμὰ τε γὰρ ὥφθη ἕκαστον καὶ παρηνέκεται καὶ ἄλλο παρὰφέρεται, τὸ δὲ ἐνεχθήσεται. (4.43). Hierdie stroom is sonder grense, eindeloos: βλέπω γὰρ ὀπίσω τὸ ἰχθυὲς τοῦ αἰῶνος καὶ τὸ πρόσω ἄλλο ἄπειρον (4.50).

In die lig van die oneindige en geweldige αἰών moet mens alle aardse roem verag (4.3). Die kleinheid van die mens verdwyn in die lig van hierdie geweldige grootheid (5.24). 'n Wyse man is dus hy wat al hierdie dinge weet; hy ken die doel van alles en die gees wat alles verlig en lei (5.32). Teenoor die αἰών is al die groothede van hierdie wêreld niksbeduidend: ἡ Ἀσία, ἡ Εὐρώπη γωνία τοῦ κόσμου· πᾶν πέλαιος, σταγὼν τοῦ κόσμου. Ἄθως βωλέριον τοῦ κόσμου· πᾶν τὸ ἐνεστώς τοῦ χρόνου, στίγμα τοῦ αἰῶνος (6.36).

Elkeen moet die waardeloosheid van die enkelding in vergelyking met die αἰών insien (9.32) en die mens moet immer aan sy eie tekortkominge dink (12.7). Teen die groot mag van αἰών is niemand bestand nie, selfs nie die grootste onder die mense nie:

πόσους ἤδη ὁ αἰὼν χρυσίππους, πόσους
ζωκράτους, πόσους ἐπικτήτους καταπέτωκε
(7.19). Ten spyte van sy eie nietigheid en kleinheid hunker die siel van die mens na die αἰών (11.1, 12.32), soos Plutarchos reeds verklaar het³⁶⁾.

Vir Peripatos is αἰών die lewenstyd van God (soos vir Aristoteles)³⁷⁾. Origens staan αἰών (as ewigheid) teenoor χρόνος: ὥσπερ οὖν ἀνθρώπινος νοῦς ἔχει ἐν τινὶ χρόνῳ... οὕτω τὸν ἅπαντα αἰῶνα ὁ πρῶτος νοῦς αὐτὸς ἐαυτὸν νοεῖ ἀμερῶς καὶ ἀχρόνως (p. 714, 7 Hayduck). Basies kom geen stofsyn dus verder as die beskouinge van Plato nie: αἰών staan bo en teenoor die tyd.

9. Αἰών in die neo-platonisme

In die neo-platonisme van veral Plotinos en Proklos het die αἰών-voorstelling 'n ongekeende hoogtepunt bereik. Dié twee begrippe αἰών en χρόνος speel 'n sleutelrol in die denke van die neo-platoniese geleerdes en staan sterk onder invloed van die mistiek, soos blyk uit die verbinding daarvan met die twee mistieke begrippe ψυχὴ en νοῦς : „Dem Begriffspaar ψυχὴ - νοῦς

36) Die betekenis van αἰών as 'n allesbeheersende mag word nêrens so duidelik beskryf soos by Markus Aurelius nie. Die verhouding tussen αἰών en χρόνος word nêrens beskryf nie, maar dié twee begrippe lê waarskynlik baie naby aan mekaar. By Markus Aurelius is αἰών nie staties soos by Plutarchos nie, maar beweeg in 'n nimmereindigende sirkelgang waarin alles meegesleur word. Die gedagte van 'n ewige kringloop en die verslawing van die mens aan αἰών moet dien om die grootheid van laasgenoemde te beklemtoon.

37) Sy beskouinge word gevind in die Aristoteles-kommentaar Alexander von Aphrodisias. (Lackeit, a.w., p. 67).

entspreek die weitere Paar $\alpha\iota\omega\nu$ - $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, und das Verhältnis zwischen den beiden ersten Begriffen ist das gleiche wie zwischen den beiden letzten Der $\alpha\iota\omega\nu$ dient als Masstab des gleichfalls unendlichen $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, über den der $\alpha\iota\omega\nu$ jedoch in jeder Beziehung erhaben ist"³⁸⁾.

In die sewende boek van die derde Enneade (VII Buch der 3. Enneade, getitel $\pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) behandel Plotinos die begrip $\alpha\iota\omega\nu$. Laasgenoemde is die geheel waarin niks kortkom nie, die volkome eksistensie van die syn. $\alpha\iota\omega\nu$ is nie net die somtotaal van die dele nie, maar dit is die geheel wat groter is as die totaal van die dele. Niks ontbreek die $\alpha\iota\omega\nu$ nie en as volkome geheel bevat dit al die synde. Plotinos formuleer die verhouding tussen $\alpha\iota\omega\nu$ en $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in terme van die verhouding tussen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en $\psi\upsilon\chi\eta$: $\alpha\iota\omega\nu$ en $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ hoort bymekaar soos $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ en $\psi\upsilon\chi\eta$. Al die eienskappe van die $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ is eie aan $\alpha\iota\omega\nu$ en gevolglik val Plotinos met sy beskouinge in by Plato en die Stoa: „So ist er ($\alpha\iota\omega\nu$) wie bei Platon eine Summe von Kräften im ideellen Leben, die ihre Kräfte stets beisammen hat, nichts verliert und nichts hinzuerwirbt: ein Bild des ewig sich Gleichen und Stetigen (wie bei den Stoikern)"³⁹⁾.

Die ooreenkomste tussen Plotinos en die vroeëre filosowe blyk ook duidelik wanneer $\alpha\iota\omega\nu$ beskryf word in sy verhouding tot God. $\alpha\iota\omega\nu$ is feitlik identies met God en daarom alle eerbiedwaardig. Binne die raamwerk van 'n groot tydseenheid staan $\alpha\iota\omega\nu$ en $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ teenoor mekaar in die verhouding staties-dinamies. $\alpha\iota\omega\nu$ is dus tyd, maar nie tyd in beweging nie. Die belangrike feit in verband met $\alpha\iota\omega\nu$ is dat dit inhoudelik gevul is met die $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en s tot die bo-sinnelike, ideële wêreld behoort, terwyl $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ tot die sintuiglike wêreld behoort as produk (voortbrengsel) van die $\psi\upsilon\chi\eta$ (wat steeds in beweging

38) Lackeit, a.w., p. 69.

39) a.w., p. 70.

is en die *Χρόνος* skep as afbeelding van die ideële *αἰών*). „So hat Plotin mit Zuhilfenahme aristotelischer und eigener Gedanken die platonischen Ideen wie sie im Timaios vorliegen, erweitert“⁴⁰⁾.

In sy kommentaar op Plato se Timaios sit Proklos sy *αἰών*-beskouing uiteen. Volgens hom is *αἰών* 'n *ἄπειρος δύναμις* (in Tim. I 279; 295, 2 Diehl). Die ideële *αἰών* staan, eg-platonies, teenoor die empiriese *Χρόνος*. 'n Verdere verskil tussen *αἰών* en *Χρόνος* beskryf Proklos in Tim. I 239:21 Diehl: τὸ γὰρ γενητὸν σύστοιχον ἔχει τὸν Χρόνον ὡς τὸ ἀγέννητον τὸν αἰῶνα. *Αἰών* hoort volgens Proklos dus tot die ideële wêreld, terwyl die *γενητὸν* by die *Χρόνος* tuishoort - alles suiwer-platoniese gedagtes. As sodanig ken *αἰών* geen getal (*ἀριθμός*) nie en gaan dit die tyd (*Χρόνος*) vooraf. Die tyd ontstaan ná en uit die *αἰών* en daarom kan Proklos verklaar: *αἰών, ὅς ἐστιν τοῦ Χρόνου πατήρ* (in rem publ. 22, 32 Schoell). In dieselfde sin praat Proklos van *αἰών* as die *πατρογενὲς φῶς* (Tim 3, 14, 3 Diehl).

As Christen keer Johannes Philoponos hom teen die beskouinge van Proklos, en wel in sy geskrif *περὶ ἰδιότητος κόσμου*. Hoewel hy Proklos wou weerlê, stem hy in die wese van die saak saam met Proklos; sy geskrif gaan meer om 'n verskil in woordgebruik as 'n verskil in beskouing. *Αἰών* staan vir hom ook teenoor *Χρόνος* : die *αἰών* het bestaan voor die *Χρόνος* en sal nog bestaan nadat die *Χρόνος* vernietig is. In aansluiting by Proklos verklaar Johannes Philoponos ook dat die *αἰών* nie (soos *Χρόνος*) in kleiner tydsperiodes verdeel kan word nie, omdat *αἰών* 'n abstrakte begrip is. Die ooreenkoms met die beskouinge van Plato is duidelik.

Ten slotte verdien die *αἰών*-voorstelling van die neo-platonikus

40) a.w., p. 71.

Damaskios vermelding. Van die *Χρόνος* is *αἰών* skerp te onderskei, en wel in verskeie opsigte. *Χρόνος* (as tyd sonder meer) spoed voort, terwyl *αἰών* beskryf word as *χρόνος ἑστῶς*. Die *αἰών* van Damaskios behoort verder tot die bo-sintuiglike ryk van ideë en word ook genoem *ὁλότης*. Dit is ondeelbaar - sowel ten opsigte van tyd as ruimte - en ken geen onderskeiding tussen vroeër en later nie. Dis alles suiwer-platoniese gedagtes⁴¹⁾.

10. Αἰών in die Grieks-Egiptiese-hermetiese literatuur⁴²⁾

In 'n geskrif getitel „Poimandres" word half-religieuse ideë vermeng met suiwer-platoniese gedagtes in 'n gesprek tussen *νοῦς*, die hoogste god, en die Egiptiese Hermes. Hermes word soos volg onderrig: *ἄκουε ὦ τέκνον, ὡς ἔχει ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν. θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις. ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ τὸν χρόνον, ὁ χρόνος δὲ τὴν γένεσιν*⁴³⁾. As wesensenskappe van die vyf begrippe word die volgende genoem: Van God goedheid, skoonheid, geluksaligheid en wysheid; van *αἰών* onveranderlikheid; van *κόσμος* ordelikheid; van *χρόνος* veranderlikheid (teenoor *αἰών*) en van *γένεσις* lewe en dood. Die vyf begrippe gaan in mekaar oor; die *αἰών* gaan oor in God, die *κόσμος* in die *αἰών*, die *χρόνος* in die *κόσμος* en die *γένεσις* in die *χρόνος*: „Darum ist der *αἰών* auch das Wesen von allem, wie Gott dessen Quelle ist; der *αἰών* ist auch die *δύναμις θεοῦ* und der *κόσμος* ist seine Schöpfung"⁴⁴⁾. Die onverganklikheid van die *κόσμος* hang saam met die onverganklikheid van *αἰών*, terwyl *αἰών* saam met verskeie ander deugde die wysheid van God uitmaak.

41) Vgl. Lackeit, a.w., pp. 76-77.

42) pp. 77-81 van Lackeit. Vir die doel van hierdie studie van weinig belang omdat dit slegs 'n verdere uitbouing van die neo-platoniese spekulasies verteenwoordig; Volledigheidshalwe word dit kortliks weergegee.

43) Lackeit haal aan uit die werk van Reitzenstein: *Poimandres. Studien zu griechisch-ägyptischen u. frühchristl. Lit.* Leipzig, 1904).

44) Lackeit, a.w., p. 79.

Die treffende ooreenkoms met Plato blyk uit die oorgang van die een begrip in die ander, omdat die siel van elke begrip te vind is in dié begrip waaruit dit ontstaan het. Die siel van die $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ is dus God en dié van die $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ is $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$: $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma\ \eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\tau\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \delta\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}$ (4). So vorm $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ die skakel tussen God en die wêreld: die $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ is die afbeelding van God en vorm die skakel in die verhouding van God tot die mens (15). Dit is platoniese gedagtes wat net verder uitgewerk is. $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ is nie slegs die tussenganger tussen God en die $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ nie, maar dit word in „Poimandres” ook gelykgestel aan God - met name waar die verhouding tussen God en mens beskryf word: „Nach der Lehre der Poimandres - Gemeinde besitzen ja nur die Auserwählten der Menschheit den göttlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und dieser weckt in ihnen das Streben nach Wiedervereinigung mit der Gottheit; dann gerät der Mensch in einen ekstatischen Zustand und in dieser göttlichen Verzückung wird der Mensch zum $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ “⁴⁵⁾. Dit alles toon volgens Lackeit 'n ooreenkoms met die gnostiese en Orphiese beskouinge, asook met die Egiptiese misteriekultusse van die eerste eeu n.C.⁴⁶⁾.

11. Die poëtiese personifikasie van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$:

Hoewel die personifikasie van begrippe veral in die poësie vir die Grieke 'n middel van uitdrukking was, was $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ (in verhouding met ander begrippe) selde 'n voorwerp van personifikasie. Die redes is tweërlei, naamlik die woord $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ het sy dubbele betekenis byna deurgaans behou en daarom is dit vermy ten einde misverstand te voorkom. Die tweede rede is die feit dat $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in die voorchristelike era 'n bruikbaarere begrip vir poëtiese personifikasie was, „da er wirklich die Zeit schlechthin zum Ausdruck bringt, während dem $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$, wie wir sahen, nie ein inhaltliches Moment ganz abgeht, was bei einer Personifikation der Zeit unter Umständen lästig empfunden werden kann“⁴⁷⁾.

45) a.w., p. 81.

46) a.w., p. 81.

47) a.w., p. 82.

Die personifikasie van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ kom dus sporadies voor. Heraclitus van Efese het $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ as persoon gesien in sy bekende uitspraak: $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$, $\pi\alpha\iota\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \pi\alpha\iota\varsigma\omega\nu$, $\pi\epsilon\tau\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu \cdot \pi\alpha\iota\delta\acute{o}\varsigma \eta \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\eta}$ (Frg. 52, Diels) Heraclitus het Empedocles se voorstelling van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ as persoon gesien „um das regellose Spiel des Werdens und Vergehens zu schildern, das jeder Moment des Weltenlebens darzubieten scheint“⁴⁸⁾. Hier is 'n voorbeeld van wat Lackeit noem 'n „Augenblicks-Personifikation“, d.i. 'n personifikasie wat geen geskiedenis het nie, maar slegs vir die oomblik in die gemoed van die digter opgekom en net so spoedig weer verdwyn het. Volgens Lackeit is die meeste personifikasies in die Griekse poësie „Augenblicks-Personifikationen“⁴⁹⁾.

Laasgenoemde geld ook van Pindaros se personifikasie van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ in Isthm. 8.14: $\delta\acute{o}\lambda\iota\omicron\varsigma \gamma\alpha\rho \alpha\iota\omega\acute{\nu} \epsilon\pi' \alpha\nu\delta\rho\acute{\alpha}\tau\iota \kappa\rho\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha\iota \mid \acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\sigma\sigma\omega\nu \beta\acute{\iota}\omicron\upsilon \pi\acute{o}\rho\omicron\nu$. Die betekenis van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ is egter anders as by Herakleitos; vir Pindaros is $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ die mens se lewe - met 'n fatale klank. As persoon is $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ dan die noodlotsgod: „derselbe Dichter, der von dem $\mu\acute{o}\rho\sigma\iota\mu\omicron\varsigma$ $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ sprach (Olymp. 2,11), konnte auch die für die Menschen mit ihrem Inhalt voraus feststehende Lebenszeit als einen Schicksalsdämon auffassen“⁵⁰⁾.

Vir Euripides beteken $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ die „menselewe“ en van hierdie $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ skryf hy in Herakl. fur 671: $\lambda\lambda' \epsilon\acute{\iota}\lambda\iota\sigma\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\varsigma \alpha\iota\omega\acute{\nu} \pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\nu \mu\acute{o}\nu\omicron\nu \alpha\upsilon\acute{\xi}\epsilon\iota$. God het geen maatstaf vir onderskeiding tussen die goeie en die slegte neergelê nie; dié $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$, dit is die menslike „Dasein“ in die sin van 'n daemon waaraan die mens onderworpe is, ken net een doel, naamlik die vermeerdering van die rykdom: „Reichtum allein ist das Ziel des kreisenden Lebens“⁵¹⁾. Elders in dieselfde werk praat Euripides van

48) Lackeit uit Wilamowitz: Eurip. Herakl. 2,2. p. 364.

49) a.w., p. 83.

50) a.w., p. 83.

51) a.w., p. 84.

αἰών as 'n χρόνου παῖς: πολλὰ γὰρ τίκτει |...| αἰών...
 χρόνου παῖς (Herakl. 898). Die betekenis is duidelik, naamlik αἰών
 is 'n gedeelte van die groot ondeelbare tydmaat χρόνος. Dit is
 dieselfde αἰών wat gebruik is om 'n lewenstyd aan te dui, maar
 is net verleng na voor en na agter. Hoe ver dit ookal verleng
 word, dit bly tot χρόνος staan in die verhouding van 'n deel tot
 die geheel. Αἰών is dus ondergeskik aan χρόνος, 'n ver=
 skynsel wat deur Lackeit beskryf word as 'n "Augenblicks-Perso=
 nifikation"⁵²⁾.

In dieselfde sin word αἰών gebruik in 'n epigram wat oorgelewer
 is onder die naam van Plato⁵³⁾: αἰών πάντα φέρει· δόλιχος
 χρόνος οἶδεν ἀμείβειν / οὐνομα καὶ μορφήν καὶ φύσιν ἡδὲ τύχην
 Αἰών staan tot χρόνος in die verhouding van 'n deel tot die
 geheel. Die αἰών is dít wat die lewe van die mens begrens;
 deur en in die αἰών is die lewe van die mens moontlik. Dit is
 ook 'n "Augenblicks-Personifikation", skryf Lackeit⁵⁴⁾. Die αἰών
 in die Sapphischen Ode van Mellino beteken dieselfde: πάντα δὲ
 σφάλλων ὃ μέγιστος αἰών | καὶ μετὰ -
 πλάσσων βίον ἄλλοτ' ἄλλος (v. 13 Bergk).
 Αἰών is 'n tydsbeginsel en word beskryf in sy werking in
 die mens se lewe. Dit staan in verhouding tot χρόνος soos 'n
 deel in verhouding tot die geheel.

Die verhouding tussen αἰών en χρόνος sien Proklos soos volg:
 αἰών, ὃς ἐστὶν τοῦ χρόνου πατήρ (in Plat,
 rem. publ. 22.32 Schoell). Die siening word verklaar deur die
 invloed van αἰών as die ideële volgens Plato in Timaios en
 is presies die teenoorgestelde as die αἰών volgens Heraclitus
 en Euripides. Die empiriese χρόνος is gemaak as afbeelding van
 die ideële αἰών en daarom kon Proklos met reg αἰών die vader
 van χρόνος noem.

52) a.w., p. 85.

53) a.w., p. 85.

54) a.w., p. 85.

„Der Bedeutungswandel des Wortes $\Delta\iota\omega\nu$ ist in der Tat ein gewaltiger“⁵⁵⁾.

In die vyfde en sesde eeu n.C. het Nonnos van Panopolis, biskop Synesios van Kyrene, Quintus van Smirna en Johannes van Gaza $\Delta\iota\omega\nu$ beskou as die hoogsmoontlike tydsbegrip. As sodanig word dit beskryf as 'n god wat 'n belangrike rol te speel het in die golery van homeriese gode. As tydsgod dien $\Delta\iota\omega\nu$ onder meer as simbool van spoed, van hoë ouderdom, van vaderskap en van innige verbondenheid met die mens op aarde. Sy verhouding tot Zeus is een van wedersydse eerbied en ontsag: $\Delta\iota\omega\nu$ bid tot Zeus ten behoeve van die mensheid, terwyl Zeus hom aanspreek as „Vader“ ($\tilde{\omega} \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$). Hierdie gedagtes kenmerk die beskouings van bogenoemde vier outeurs uit die vyfde en sesde eeu.

12. Samevatting

Voordat oorgegaan word tot die behandeling van $\Delta\iota\omega\nu$ in die Bybelse Grieks is dit nodig dat die bevindinge van Lackeit kortliks saamgevat word:

- a) Etimologies en semasiologies kan twee elemente in $\Delta\iota\omega\nu$ duidelik onderskei word, naamlik 'n temporele en 'n inhoudelike. Behalwe in die Griekse filosofie is die twee elemente deurgaans teenwoordig in die gebruik van $\Delta\iota\omega\nu$.
- b) Die onderskeid tussen $\Delta\iota\omega\nu$ en $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ bestaan daarin dat $\Delta\iota\omega\nu$ temporeel en inhoudelik te kwalifiseer is, terwyl $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ enkel temporeel verstaan moet word⁵⁶⁾.
- c) In die ontwikkeling van $\Delta\iota\omega\nu$ het daar, behalwe in die Griekse filosofie, nie 'n „Begriffsänderung“ ingetree nie, maar enkel 'n „Begriffserweiterung“⁵⁷⁾. Die ewigheid in die nie-filoso-

55) a.w., p. 48.

56) Lackeit, a.w., p. 25.

57) a.w., p. 24. Lackeit reken ten onregte dat daar nooit 'n „Begriffsänderung“ ingetree het nie - selfs nie in die Griekse filosofie nie.

fiese literatuur sien slegs op 'n oneindig-verlengde tydsduur, wat op sy beurt bestaan uit 'n opeenvolging van korter en langer $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ ⁵⁸⁾. Die ontwikkeling van $\alpha\iota\omega\nu$ van 'n mens se leeftyd tot 'n langer tydspanne tot 'n wêreldperiode, is selfverklarend.

d) In die Griekse filosofie van Plato via Aristoteles en die Stoa tot by die neo-platoniese geleerdes het $\alpha\iota\omega\nu$ 'n beslisse „Begriffsänderung“ ondergaan. Vir Plato en sy volgelinge is daar 'n radikale teenstelling tussen $\alpha\iota\omega\nu$ en $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$: $\alpha\iota\omega\nu$ is die tydlose, ideële ewigheid wat staan teenoor die empiriese $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ wat gegee is met die skepping van die wêreld. $\alpha\iota\omega\nu$ is eie aan die bestaanswyse van God, soos $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ eie is aan die bestaanswyse van die wêreld. $\alpha\iota\omega\nu$ is die tydlose syn van die onveranderlike, terwyl $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ die maat van beweging verteenwoordig (Aristoteles). Plutarchos het $\alpha\iota\omega\nu$ die volledige beskrywe - 'n beskrywing wat met geringe wysigings van toepassing is op die $\alpha\iota\omega\nu$ -beskouinge van alle Griekse filosowe: $\alpha\iota\omega\nu$ is tydloos ($\alpha\chi\rho\omicron\nu\omicron\nu$), onbeweeglik ($\alpha\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu$) en onveranderlik ($\alpha\nu\acute{\epsilon}\gamma\kappa\lambda\iota\tau\omicron\nu$). Dit ken geen vroeër. of later of toekoms nie. Dit ken geen verlede nie, ook nie ouer of jonger nie. Die $\alpha\iota\omega\nu$ is dus die teenoorgestelde van $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in alle moontlike opsigte. Dit is die basiese beskouing omtrent $\alpha\iota\omega\nu$ in die Griekse filosofie, 'n beskouing wat nie net afwyk van die gebruik van die woord in die Griekse poësie en prosa nie, maar ook die grondslag vorm van die algemene (christelike?) denke oor die verhouding tussen tyd en ewigheid.

e) Die gebruik van $\alpha\iota\omega\nu$ as 'n „Orts-begriff“ in die gnostiek en as 'n Persoon in poësie en prosa, sowel as Lackeit se beskouing omtrent die gnostieke agtergrond van $\alpha\iota\omega\nu$ in die Nuwe

58) Lackeit, a.w., pp. 31-32.

Testament sal behandel word in die hoofstukke wat volg⁵⁹⁾.

59) Die werk van Lackeit is 'n standaardwerk oor die begrip לִוְיָ - soos duidelik blyk uit die volledige literatuurlys aan die einde van sy werk. (a.w., pp. 98-111). Die enigste persoon wat die bevindinge van Lackeit intussen opgeneem en enigsinig verder uitgewerk het, is H. Sasse (in sy artikel oor לִוְיָ in TWNT, I, p. 197 e.v.). Die ontwikkelings ná 1916 regverdig 'n voortsetting en verdere uitbouing van die begrip לִוְיָ , veral t.o.v. sy gebruik in die Nuwe Testament. Soos reeds aangetoon is laasgenoemde die leemte in die andersins volledige werk van Lackeit; 'n leemte waarin hierdie studie wil probeer voorsien.

HOOFSTUK III

ⲉⲥⲓⲙ EN ⲁⲓⲱⲛ

1 ⲉⲥⲓⲙ in die Ou Testament

1. Etimologie van ⲉⲥⲓⲙ:

Volgens G. Delling¹⁾ dien ⲁⲓⲱⲛ in die Septuagint as vertaling van twee Hebreeuse woorde in die Ou Testament: ⲉⲥⲓⲙ en ⲡⲥⲓⲙ. Verdere ondersoek toon egter dat ⲁⲓⲱⲛ ook dien as vertaling van die Hebreeuse ⲧⲥ, veral wanneer ⲧⲥ gebruik word saam met die voorsetsel ⲥ (Pss. 21:7; 22:27; 37:29). Verskeie kombinasies word ook aangetref. Hoewel die gebruike van ⲡⲥⲓⲙ en ⲧⲥ sowel as die verskillende kombinasies kortliks aandag sal geniet, word die eerste afdeling van die hoofstuk hoofsaaklik gewy aan 'n studie van ⲉⲥⲓⲙ in die Ou Testament. Dit word in die tweede afdeling gevolg deur 'n oorsig van die vertaling van die genoemde Hebreeuse begrippe in die Septuagint. In die derde afdeling van die hoofstuk word kortliks stil gestaan by die buite-Bybelse gebruik van die twee begrippe ⲉⲥⲓⲙ en ⲁⲓⲱⲛ waar hulle gebruik word om die twee bedelinge aan te dui. Teen hierdie agtergrond kan die Nuwe-Testamentiese ⲁⲓⲱⲛ bestudeer word.

Wat die woord ⲉⲥⲓⲙ in die Ou Testament betref, kan gesteun word op enkele grondliggende studies wat reeds in dié verband gedoen is. Die bekendste werk wat die interpretasie van die woord in woordeboeke en kommentare tot onlangs beheers het, is dié van C. von Orelli: Die hebraïschen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, genetisch und Sprachvergleichend dargestellt (1871). Von Orelli gaan breedvoerig in op die etimologie van ⲉⲥⲓⲙ en behandel op wetenskaplike wyse die betekenis en ontwikkeling van die woord²⁾. Sy invloed is duidelik te bespeur in die artikel van H. Sasse³⁾.

1) Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, 1940, p. 50.

2) C. von Orelli, a.w., p. 69 e.v.

3) oor ⲁⲓⲱⲛ in TWNT. 1, p. 199 e.v.

In dié artikel gee Sasse 'n beknopte oorsig van die gebruik van אֵלֶּיךָ as vertaling vir die Hebreeuse עָלֶיךָ en תְּיָרָא in die Septuagint en kom tot die gevolgtrekking dat אֵלֶּיךָ in die Nuwe Testament slegs 'n verdere uitbouing van die veelvuldige gebruik van אֵלֶּיךָ in die Septuagint behels⁴⁾. In 1940 verskyn die werk van J. Schmidt: Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament. Soos die titel aandui is sy uitgangspunt die begrip „ewigheid" en in dié verband kom verskillende Hebreeuse woorde ter sprake, waar onder עָלֶיךָ, תְּיָרָא en הָיָא. Die etimologie van elke woord word deeglik nagegaan en dit verklaar vir hom die verskil in betekenis tussen die onderskeie woorde⁵⁾. Schmidt se werk dra 'n dogmatiese karakter⁶⁾ en het gevolglik nie groot waarde vir 'n semasiologiese verheldering van עָלֶיךָ nie. Laasgenoemde was die doel van die inaugurele dissertasie van E. Jenni: Das Wort olām im Alten Testament (1953). Van sy insigte word dankbaar gebruik gemaak in die eerste afdeling van hierdie hoofstuk; insigte wat die interpretasie van עָלֶיךָ in kommentare die afgelope jare oorheers.

Daar is geen eenstemmigheid oor die herkoms van עָלֶיךָ nie. C. von Orelli herlei dit van 'n wortel עָלָא wat „verborge wees" beteken. Die betekenis is dan ongeveer dié van 'n „donker voor-tyd" en 'n „onaf sienbare toekoms": „einen Begriff, der da anfängt, wo unser Wahrnehmungsvermögen aufhört"⁷⁾. Die verskil tussen עָלֶיךָ en תְּיָרָא beskryf hy soos volg: „Ist עָלֶיךָ der dunkle Abgrund, der die Zeit verschlingt, so ist תְּיָרָא der gerade Weg, der dahin führt"⁸⁾. In aansluiting by von Orelli beskryf Sasse עָלֶיךָ as „die verborgene, ferne Zeit, eine Zeit, die vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen in der fernen, unabsehbaren Ver-

4) a.a., p. 200.

5) a.w., pp. 25-27.

6) soos blyk uit sy indelings: Gott und Ewigkeit im A.T.; Mensch und Ewigkeit im AT; Eschatologie und Ewigkeit im AT.

7) a.w., p. 70.

8) a.w., p. 88.

gangenheit oder Zukunft liegt"⁹⁾. J. Schmidt voer $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}$ terug na die akkadiese ul-lū , wat afgelei is van die stam $\text{ŋ}\text{Š}\text{B}$. Laasgenoemde beteken volgens Frd. Delitzsch in sy „Assyrisches Handwörterbuch“ „ver weg, verwyder“, en dit in tydelike sowel as ruimtelike sin¹⁰⁾.

E. Jenni gaan volledig in op al die verskillende beskouinge omtrent die etimologie van $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}$ en kom tot die gevolgtrekking: „Da die etymologische Untersuchung des Wortes nur Möglichkeiten einer Ableitung zeigt und sich letztlich mit einem non liquet begnügen muss, kann sie zur Aufhellung der Wortbedeutung von $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}$ nichts beitragen. Vom Sprachgebrauch des Wortes her möchte man umgekehrt am ehesten auf eine Grundbedeutung 'ferne Zeit' schliessen“¹¹⁾. Nadat hy allerlei inskripsies in Kanaänitiese, Moabitiese, Feniciese en ander tale en dialekte ondersoek het, kom Jenni tot dieselfde gevolgtrekking: „Auch hier bedeutet $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}$ 'fernste Zeit' (vergangen oder zukünftig ...)“¹²⁾. Eers in die na-Christelike era het $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}$ die betekenis van 'n begrensde tydruimte gekry. In die voor-Christelike era beteken $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}$ eenvoudig „onbegrensde tyd“.

'n Vlugtige oorsig van $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}$ in die Ou Testament bevestig reeds die gevolgtrekking van Jenni. In Deut. 33:15 word die berge beskryf as „uit die voortyd“, terwyl die heuwels bekend staan as „ewige heuwels“ ($\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y} \text{ 𐤏𐤓𐤕𐤕}$). In Josua 24:2 spreek Josua die volk toe met die woorde: „So sê die Here, die God van Israel: Oorkant die Eufraat het julle vaders van oudsher ($\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}\text{Š}$) gewoon ... “ Die reuse wat gebore is uit die seuns van God en die dogters van die mens word in Gen. 6:4 beskrywe as „die geweldiges uit die ou tyd“ ($\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y}\text{Š}$). In dieselfde gees word God in Gen. 21:33 beskryf as $\text{D}\text{Š}\text{İ}\text{Y} \text{ ŠB}$, terwyl Habakuk die Heilige wat van die berg Paran af kom beskrywe met die woorde:

9) TWNT, 1, pp. 199-200.

10) Der Ewigkeitsbegriff, pp. 8-10.

11) Jenni: Das Wort olām im Alten Testament, p. 6.

12) a.w., p. 17.

Septuagint vertaal is, ook ten slotte aangesny sal word. Dit is onmoontlik om al die tekste te behandel of selfs te noem en daarom word telkens net enkele voorbeelde aangehaal. Dit gaan in die ondersoek ook nie om 'n studie van die ontwikkeling van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ nie. So 'n ontwikkeling hang saam met dateringskwessies, bronnensplitsing ensovoorts, en val buite die opset van hierdie studie.

Die betekenis van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ in 'n bepaalde geval moet telkens deur die verband bepaal word.

2. Die gebruik van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ in die Ou Testament

2.1 $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ saam met voorsetsels

2.1.1 $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}-\overline{\text{I}}\overline{\text{S}}$ of $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$

Die verbinding $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}-\overline{\text{I}}\overline{\text{S}}$ kom slegs twee maal voor in die Ou Testament, en wel in Jer. 28:8 en Joël 2:2. Die algemeenste vorm is $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$, wat ongeveer 18 keer aangetref word. Benevens dié twee vorme kom $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ ook voor in verbinding met $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}-\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}$ (bv. 1. Kron. 16:36), maar dié verbinding word afsonderlik bespreek.

Saam met ander voorsetsels soos $\overline{\text{S}}$ en $\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}$ word $\overline{\text{I}}\overline{\text{S}}$ gebruik om tydskuur aan te dui - 'n tydskuur ten opsigte van die verlede. In Spr. 8:23 sê die wysheid van homself: „Van ewigheid af ($\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$) is ek geformeer, van die begin af, van die voortyd van die aarde af” W.H. Gispén verklaar: „Van eeuwigheid af: d.w.z. van die eerste tyd af, van die eerste verlede af; hier ziet het op wat vóór die skepping ligt”¹³⁾. In dieselfde sin interpretereer S. du Toit $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ wanneer hy skrywe: „Van ewigheid af, of: in die verre voortyd, die tyd voor die skepping”¹⁴⁾.

13) De Spreuken van Salomo (in KV.), 1952, p. 145.

14) in Bybel met verklarende aantekeninge, II, p. 1355.

Op die gryse verlede slaan die beskrywing van die reuse in Gen. 6:4, asook die woorde in Josua 24:2: „Oorkant die Eufraat het julle vaders van oudsher ($\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\text{S}$) gewoon”.

Die vraag is of $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}$ in bogenoemde tekste sien op 'n bepaalde tydspanne of nie. Jenni ontken dit en praat van $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}$ as 'n „grensbegrip”; „Auch hier wie sonst immer ist $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}$ ein Grenz= begriff. $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\text{S}$ bezeichnet den äussersten denkbaren terminus a quo¹⁵⁾. $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\text{S}$ verteenwoordig die verste denkbare beginpunt van die tyd, sowel as die voortduur van die tyd - sonder om die periode af te grens. Die verband bepaal telkens die beginpunt en die duur van die tyd wat $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\text{S}$ bestem is om weer te gee.

Die basiese betekenis van „tydsduur” tree duidelik na vore in tekste waar $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\text{S}$ saam met 'n werkwoord gebruik word. Die klem val dan op die tydsduur wat die hele verlede insluit - dié verlede wat in die teksverband ter sprake is. In Jes. 42:14 sê die Here dat Hy geswyg het $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\text{S}$. Die beginpunt is nie duidelik nie; die lengte van die tydsduur staan voorop. By implikasie tree die beginpunt aan die lig in Jer. 2:20, waar die Here Israel bestraf met die woorde: „Want van ouds af ($\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\text{S}$) het jy jou juk verbreek, jou stroppe stukkend geruk ...” Die lengte van die tydsduur staan ook hier voorop. Die duur van die profesie is ter sprake in Jer. 28:8, waar Jeremia aan Hananja sê: „Die profete wat daar voor my en voor jou gewees het, van ouds af ($\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Y}}\text{Q} - \text{Q}$) het geprofeteer” En in Joël 2:2 word melding gemaak van 'n talryke en magtige volk op die dag van die Here, 'n volk „wat van oudsher ($\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Y}}\text{Q} - \text{Q}$) sy gelyke nie gehad het nie en dit ook nie hierna sal hê tot in die jare van die verste geslagte nie” (verder Jes. 63:19, 64:3 ens.). Dit is duidelik dat dit in al die voorbeelde gaan om 'n onoorsienbaar-lange tydsduur in die verlede; 'n tydsduur waarvan die presiese beginpunt nie van belang is nie. Uit die teksverband blyk soms,

15) a.w., p. 29.

by implikasie, dat die tydsduur afgesluit word deur die uitspraak van die spreker. Die lengte van die tydsduur is die saak wat beklemtoon word, terwyl die onsekerheid oor die presiese begin- en eindpunt van die tydsduur bevestig dat die outeurs geen presies afgebakende tydspanne in gedagte gehad het nie.

Wanneer **דְּשִׁינָה** gebruik word om 'n selfstandige naamwoord nader te bepaal, tree die kwantitatief-temporele betekenis enigsins op die agtergrond ten gunste van 'n kwalitatiewe betekenis. Die temporele word nie vervlugtig op ophef nie, maar die selfstandige naamwoord noodsaak 'n kwalitatiewe interpretasie as gevolg waarvan die oudheid, bestendigheid of grootsheid van die selfstandige naamwoord beklemtoon word. So kondig die Here in Jer. 5:15 aan: "Ky, Ek bring oor julle 'n nasie van ver af, o huis van Israel 'n nasie van ouds af" (**דְּשִׁינָה**). En in Eseg. 26:20 word verwys na die mense in die doderyk as hulle "uit die voortyd" (weer **דְּשִׁינָה**). Die kwalitatiewe element van oudheid of grootsheid kan ook na vore tree in verbaalsinne wanneer die implikasie van nuutheid of minderwaardigheid as die teendeel uit die teksverband blyk, byvoorbeeld Gen. 6:4, Spr. 8:23. Hiermee word die temporele karakter van **דְּשִׁינָה** nie opgehef nie, maar dien dit juis as ondergrond vir die kwalitatiewe element.

דְּשִׁינָה word ook gebruik met betrekking tot die daade en die eienskappe van God. Die daade van God word ten nouste verbind met sy wese wanneer Hy in Jes. 44:6 en 7 sê: "Ek is die Eerste en Ek is die Laaste, en buiten My is daar geen God nie. En wie roep soos Ek - laat hom dit dan te kenne gee en aan My voorlê - vandat Ek die volk van die ou tyd (**דְּשִׁינָה**) gegrond het". Die kwalitatiewe element in **דְּשִׁינָה** tree sterk na vore deur sy verband met **דַּי** en word verbind aan die wese van God. Dat die kwantitatief-temporele egter ten grondslag van die hele uitspraak lê, blyk uit die woorde wat direk volg op vers 7: "En laat hulle die toekomstige dinge wat sal gebeur, te kenne gee". Dieselfde noue verband tussen die kwantitatiewe en kwalitatiewe elemente in **דְּשִׁינָה** blyk uit Ps. 25:6, Jes 63:16 en Ps. 119:52 waar die barmhartigheid, goedertierenhede en oor-

dele van die Here beskrywe word as $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$. En in Jes. 64:4 verdwyn die kwalitatiewe element feitlik heeltemal van die toneel en val die duur van God se tyd saam met die tyd van sy daade: „Van ouds af tog ($\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}$) het niemand dit gehoor of verneem nie, geen oog het 'n God gesien wat werksaam is vir wie op Hom wag nie, behalwe U" (ook Ps. 74:12).

In die geheel is dit duidelik dat $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$ nie 'n bepaalde tydspanne aandui nie, maar dat dit basies sien op 'n tydsduur wat die hele verlede omvat. Dit is die uiterste denkbare terminus a quo. Hierdie basies-temporele karakter word nooit opgehef nie; nie daar waar 'n kwalitatiewe interpretasie deur die teksverband vereis word nie en ook nie waar dit met betrekking tot God en sy handeling gebruik word nie.

Wat die vertaling van $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$ betref, skryf Jenni: „Mit der Grundbedeutung 'aus, von ... her, seit' für YS kommt man bei der Wiedergabe von $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$ in allen Fällen aus"¹⁶⁾. In die Afrikaanse vertaling is $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$ onder andere vertaal met „van ouds af" (Ps. 119:52; Jes. 63:16; Jes. 63:19; Jes. 64:4; Jer. 2:20; Jer. 5:15; Jer. 28:8), „van oudsher" (Jes. 14:2, Joël 2:2), „uit die ou tyd" (Gen. 6:4), „van die voortyd af" (Eseg. 26:20, Ps. 74:12), „van die ou tyd" (Jes. 44:7), „van ewigheid af" (Spr. 8:23; Pss. 25:6; 93:2) en „baie lank" (Jes. 42:14). In al hierdie vertalings kom die oorspronklike betekenis tot sy reg. $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$ beteken eenvoudig net: „van al-tyd af" - hoe lank dié tyd ookal mag wees!

2.1.2 $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$

In die Ou Testament word $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}}$ nie minder as 180 keer saam met die voorsetsel S aangetref nie. Die meervoudsvorm $\overline{\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\text{S}}$ kom twee keer voor, naamlik in Ps. 77:8 en Pred. 1:10. Soos

16) a.w., p. 28.

die voorsetsel $\dot{\text{S}}$ impliseer, dui $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ op 'n tyd wat tot in die verste toekoms voortduur. Dit is dus die teenoorgestelde van die reeds behandelde $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$. $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{V}$ is hier ook, soos in die geval van $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$, 'n grensbegrip; dit sien op die verste denkbare punt in die toekoms. 'n Ononderbroke voortduur van die tyd is dus hoofsaak en geen duidelik afgegrensde tydspanne word deur $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ aangedui nie. Die lengte van die tydsduur moet telkens uit die teksverband duidelik word. Die ononderbroke voortduur van die tyd in $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ lei vanself tot die kwalitatiewe interpretasie van duursaamheid, finaliteit, onveranderlikheid. $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ is vir Jenni 'n statiese begrip wat hoofsaaklik gebruik word om 'n gegewe toestand aan te dui¹⁷⁾. Dit word bevestig deur die gebruik van $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ met werkwoorde wat 'n blywende duur of bestaande toestand aandui¹⁸⁾. Sonder 'n werkwoord word $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ ook aangetref in nominale sinne wat 'n altyd-durende toestand uitdruk, byvoorbeeld Ex. 3:15; Ex. 15:17; Deut. 32:40; ensovoorts¹⁹⁾.

Dit is nie moontlik om die gebruike van $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ in die Ou Testament volledig te behandel nie. 'n Oorsig toon dat $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}\dot{\text{S}}$ onder meer in verband met die volgende gebruik word: Die verhouding tussen God en Israel (Ex. 31:17; Deut. 5:29; II Sam. 7:29; I Kon. 10:9; II Kon. 21:7; I Kron. 17:27; I Kron. 29:18; Esra 3:11; Eseg. 43:7; Joël 2:26, 27 ens.); die verblyf van Israel in die beloofde land (Ex. 32:13; Jes. 60:21; Jer. 17:25); die verbond tussen die Here en Israel (Rigt. 2:1; I Kron. 16:15; Ps. 105:8); die koningskap (troon) van Dawid of Salomo oor Israel (I Kon. 9:5; II Kron. 13:5; I Kron. 28:4); die verhouding tussen God en die regverdiges (in die Psalms, onder andere 5:12; 12:8; 30:13; 31:2; 41:13; 44:9; 52:11; 73:26; 89:29 ens.); die toekoms van die regverdiges (Pss. 15:5; 37:18; 49:9; 10; 12; Spr. 10:30 ens.); die werke van die Here (Ps. 78:69; Pred. 1:4; Pred. 3:14; Jes. 25:2); die lewe van die mens (Gen. 3:22; Gen.

17) a.w., p. 41.

18) a.w., pp. 41-42.

19) a.w., p. 43.

6:3; Sag. 1:5; Job 7:16; Pred. 2:16); die verhouding tussen 'n heer en sy slaaf (Ex. 21:6; Deut. 15:17); die priesterskap van die Messias (Ps. 110:4) en die seëngroet aan die koning (I Kon. 1:31).

$\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ word verder gebruik vir die eienskappe van die Here, hoofsaaklik in doksologieë: Sy goedertierenheid (I Kron. 16:34; 41; II Kron. 5:13; II Kron. 7:6, Pss. 100:5; 106:1; 107:1, 118:1-4; 136:1-26, Jer. 33:11 ens.); Sy koningskap (Pss. 19:10; 146:10); Sy Naam (Ex. 3:15; Pss. 72:17; 19; 86:12; 135:13); Sy heerlikheid (Ps. 104:31); Sy trou (Pss. 117:2; 146:6); Sy geregtigheid (Ps. 119:142; Jes. 51:8); Sy getuienisse (Ps. 119:152); Sy verordeninge (Ps. 119:160); Sy toorn (Ps. 85:6); Sy heiligdom (Eseg. 37:28); Sy raad (Ps. 33:11). In Ps. 92:9; Ps. 102:13; Jes. 47:7 en Klaagl. 5:19 word die Here Self beskryf as $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$.

Deur al bogenoemde tekste loop een sentrale betekenis, naamlik 'n toekomstige, ononderbroke tydsduur waarvan die presiese eindpunt nie voorsien kan word nie. Voortvloeiend hieruit het $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ ook die kwalitatiewe betekenis van duursaamheid en onveranderlikheid. Enkele aangehaalde tekste lewer egter probleme. Wat beteken $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ in Ex. 21:6 : ".... en sy heer moet sy (die slaaf se) oor met 'n els deurboor; daarna moet hy hom vir altyd ($\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$) dien"? Beteken dit dat $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ hier sien op 'n leeftyd, terwyl dieselfde woord in dieselfde sin van God en sy verhouding tot Israel gebruik word? Dit is te betwyfel. Vir elke gebruik van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ geld die verklaring van E. de Witt-Burton: "The extent of the forward look depends upon the authors thought about the nature of the thing spoken of, but the meaning of the word remains the same, time bounded by no known or discernible limit"²⁰⁾. Die verband moet dus telkens sy woord meesprek, maar die basiese betekenis bly dieselfde.

20) A...critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, 1948, p. 427.

Dieselfde geld vir die seëngroet in 1 Kon. 1:31: „En Batseba het met die aangesig na die aarde gebuig en voor die koning neergeval en gesê: Mag my heer die koning Dawid vir ewig ($\text{D}\text{S}\text{I}\text{Y}\text{S}$) lewe!” E. Jenni reken dat die individuele lewe van die koning nie hier op die voorgrond staan nie. Dit is ’n seëngroet wat aan ander volkere ontleen is en in die Ou Testament met ’n nuwe inhoud gevul is. Dit beteken dat die goddelikheid van die koning nie hier ter sprake is soos by die heidene nie, maar dat een of albei van die volgende die koning toegewens word: ’n lang en geseënde aardse lewe, en ’n altyd-durende voortbestaan van sy koningskap²¹⁾.

Hoe moet die beskrywing van God as $\text{D}\text{S}\text{I}\text{Y}\text{S}$ verstaan word? Nie só dat God Self tydelik is nie, maar wel so dat God in sy handeling en verhouding tot die skepping nooit los van die tyd staan nie. $\text{D}\text{S}\text{I}\text{Y}\text{S}$ van God en sy skepping gebruik, sien op ’n konkrete toekoms-tyd waarvan die eindpunt nie voorsien kan word nie. Die kwalitatiewe element van duursaamheid en onveranderlikheid is inherent aan die tydsaanduiding $\text{D}\text{S}\text{I}\text{Y}\text{S}$ - veral wanneer dit van God en sy handeling gebruik word.

„Vir al-tyd” is waarskynlik die beste vertaling vir $\text{D}\text{S}\text{I}\text{Y}\text{S}$. Tereg skryf Jenni: „Unser schon zu stark belastetes und daher vieldeutiges Wort 'ewig' ('ewiglich', 'in Ewigkeit') ist dagegen möglichst zu vermeiden und höchstens dann zu verwenden, wenn ausgesprochen theologischer oder doxologischer Sprachgebrauch vorliegt”²²⁾. In dié verband bestaan daar ’n leemte in die Afrikaanse vertaling: $\text{D}\text{S}\text{I}\text{Y}\text{S}$ is byna deurgaans vertaal met „vir ewig, tot in ewigheid”. Die vertaling „vir altyd, immermeer” is sterk aan te beveel²³⁾. In sinne waar ’n ontkenning ter sake is,

21) Jenni, a.w., pp. 60-62.

22) a.w., p. 43.

23) In enkele gevalle is $\text{D}\text{S}\text{I}\text{Y}\text{S}$ wel so vertaal, byvoorbeeld in Ex. 19:9; Ex 21:6; 1 Kron. 28:4; II Kron. 20:7; Pred. 2:16 en Jona 2:6.

kan dit vertaal word met: „nie vir altyd nie, nooit nie, nimmer“²⁴⁾.

2.1.3 וְלֹא-תֵי

Wanneer die kombinasie וְלֹא-תֵי? וְלֹא-תֵי buite rekening ge-
laat word kom וְלֹא ongeveer 70 keer in die Ou Testament voor-
saam met die voorsetsel תֵי. Drie maal word וְלֹא (in die ver-
binding וְלֹא-תֵי) aangetref met die lidwoord, naamlik in
Ps. 28:9; Ps. 133:3 en I Kron. 17:14. Die lidwoord bring geen
verskil in betekenis nie. Die meervoud תֵי וְלֹא-תֵי תֵי
word gevind in Jes. 45:17, terwyl die sterk uitdrukking in Dan.
7:18 opval: וְלֹא-תֵי וְלֹא-תֵי תֵי? וְלֹא-תֵי.

Wat die verhouding tussen וְלֹא-תֵי en וְלֹא-תֵי betref, skryf
Jenni: „Die Ausdrücke וְלֹא-תֵי und וְלֹא-תֵי werden, der ver-
schiedenen Grundbedeutung der beiden Präpositionen entsprechend,
im AT nicht unterschiedslos verwendet, obwohl sie sich nahe
berühren. Die Präposition תֵי drückt ein Fortschreiten bis zu ein-
em Zielpunkt aus und verbindet sich häufig mit der gegensätzlichen
Präposition לֹא, die den Ausgangspunkt angibt. לֹא dagegen gibt
mehr die Beziehung oder die Richtung auf etwas hin an ohne den
Ausgangspunkt oder das Fortschreiten auf das Ziel zu betonen“²⁵⁾.

’n Oorsig van die gebruike van וְלֹא-תֵי bevestig die gevolgtrek-
king van Jenni. In Ex. 31:17 word die altyd-durende geldigheid van
die sabbat as teken tussen die Here en die volk Israel beskryf met
וְלֹא-תֵי, terwyl die klippe uit die Jordaan vir die latere geslag-
te moes dien as ’n aandenking וְלֹא-תֵי. In Ex. 32:13 word die
land Kanaän aan die volk Israel as geheel beloof וְלֹא-תֵי,

24) In Ps. 31:2 („laat my nooit beskaamd staan nie“), Ps. 71:1
 („Laat my nie vir altyd beskaamd staan nie“) en Ps. 112:6
 („want hy sal nooit wankel nie“) is וְלֹא-תֵי wel so vertaal.
Dié vertaling word aanbeveel vir o.a. Rig. 2:1, Jes. 14:20;
Jes. 25:2, Jer. 31:40; Ps. 30:7 en Spr. 10:30 - enkel om
misverstand te voorkom.

25) a.w., p. 35.

terwyl dieselfde belofte in Jes. 14:9 herhaal word met die woorde: „Waarlik, die land wat jou voet betree het, sal aan jou en aan jou kinders as 'n erfdeel behoort $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ ". Die beloofde land sal aan Abraham en sy nageslag gegee word $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ (Gen. 13:51); „aan julle en julle kinders ná julle" (I Kron. 28:8; Esra 9:12. Vgl. ook I Kon. 2:33, II Kron. 20:7; Jes. 34:17 ens.). Die verskil tussen $\text{D}\text{S}\text{IY}\text{S}$ en $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ tree duidelik na vore waar hulle albei gebruik word met betrekking tot die beloofde land in Eseg. 37:25: „En hulle sal woon in die land wat Ek aan my kneg Jakob gegee het, waar julle vaders in gewoon het; ja, hulle sal daarin woon, hulle kinders en hulle kindskinders $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$; en my kneg Dawid sal hulle vors wees $\text{D}\text{S}\text{IY}\text{S}$ ".
 $\text{D}\text{S}\text{IY}\text{S}$

$\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ word verder gebruik in al die tekste waar 'n suk= sessiewe voortgang van die tyd ter sprake is: Moses en Aäron en hulle kinders moet die paasfees onderhou $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ (Ex. 12:24). Die verbinding kom voor in tekste waar dit gaan om die kinders van Israel as opeenvolgende geslagte (Jes. 4:7; II Sam. 7:24, 25, 26; I Kron. 17:22-24); die huis van Eli - bedoelende sy nakomelinge - (I Sam. 13:13,14); die verhouding tussen Dawid en Jonatan en hulle huise of geslagte (I Sam. 20:15; I Sam. 20:23; I Sam. 20:42); die opeenvolgende geslagte van Leviëte (I Kron. 15:2); Aäron en sy seuns (I Kron. 23:13); Dawid en sy nageslag (II Sam. 22:51; Ps. 18:51). $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ word gebruik saam met uitdrukkinge soos „jy en jou kinders" (Deut. 12:28); „jy en jou nageslag" (Deut. 28:46); „ons en ons kinders" (Deut. 29:29); „jou huis en die huis van jou vader" (I Sam. 2:30). Wanneer die opeenvolging van geslagte impliseer word, word $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ ook gebruik vir die verblyf van die Here in die tempel (I Kon. 9:3; II Kron. 7:16) en in Jerusalem (I Kron. 23:25). Die opeenvolgende geslagte moet die lof van die Here besing „van nou af $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$ " (Pss. 113:2; 115:18), terwyl hulle deel in die bewaring van die Here (Pss. 121:8; 125:2).

In al bogenoemde gevalle is $\text{D}\text{S}\text{IY}$ 'n tydsbegrip wat die uiterste denkbare terminus ad quem aandui. Die verskil tussen $\text{D}\text{S}\text{IY}\text{S}$ en $\text{D}\text{S}\text{IY} - \text{T}\text{Y}$

$\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}-\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}$ is 'n blote aksentsverskil wat nie in Afrikaans aangedui kan word nie. In $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}-\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}$ word die kwalitatiewe element van duursaamheid en onveranderlikheid feitlik heeltemal uitgeskakel omdat die aandag gevestig word op die suksessiewe voortgang van die tyd. Enkele uitsonderings, waar $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}-\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}$ nie implisiet of eksplisiet slaan op suksessiewe voortgang nie, kom voor in I Sam. 13:13; II Sam. 7:13; I Kron. 17:12,14 - almal tekste waar dit gaan om die koningskap van Saul of Salomo. Die uitsonderinge is werklik uitsonderinge en beïnvloed nie die basiese onderskeiding nie.

Wat die vertaling in Afrikaans betref, is dieselfde aan te beveel as in die geval van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$, naamlik „vir al-tyd“. Die huidige vertaling het feitlik deurgaans „vir ewig, tot in ewigheid“, met die uitsondering van Jes. 4:7 („vir altyd“), I Sam. 20:42 („vir altyd“) en I Sam. 13:13 („vir goed“). Jenni reken dat $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}-\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}$ wel vertaal kan word met „auf ewig, bis in Ewigkeit, alle Ewigkeit“, maar stel as voorwaarde: „wenn dabei unter 'Ewigkeit' nichts anderes als die nicht begrenzte Zukunft verstanden wird“²⁶⁾. In die lig van die misleidende betekenis van die vertaling „ewigheid“, is aan te beveel dat dit liever vermy moet word, behalwe miskien in doksologieë. Die negatief kan lui: „nie vir altyd, nimmer, nooit“ in plaas van: „nie in ewigheid nie“ (Ex. 14:13); „vir ewig nie“ (II Sam. 12:10); „tot in ewigheid nie“ (I Sam. 3:14; Esra 9:12; Neh. 13:1; Jes. 45:17; Jes. 59:21). In I Sam. 20:15 is die negatief wel vertaal met „nimmer“.

2.2 $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ sonder voorsetsels gebruik

2.2.1 $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ in die constructus-verbinding

Die constructusverbinding in Hebreeus is die grammatiese ekwivalent van die gebruik van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ saam met 'n voorsetsel; met dié

26) a.w., p. 38.

tusverbinding beteken $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ nie 'n begrensde tydperiode nie, maar is dit 'n grensbegrip wat die verste denkbare terminus a quo verteenwoordig: „Dass $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ Ausgangspunkt ist und nicht ein Zeitraum, innerhalb dessen etwas stattfindet, wird bestätigt durch die Beobachtung, dass sich das Wort nur mit Substantiven verbindet, die den Begriff der Dauer (bis zum Zeitpunkt des Betrachters) in sich tragen, nicht aber mit solchen, die ein momentales Ereignis bezeichnen Wenn der Begriff eines begrenzten fernen Zeitraums in der Vergangenheit ausgedrückt werden soll, so steht dafür nicht $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ sondern $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ יד', wobei יד' den Begriff der begrenzten Dauer beisteuert und $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ auch hier den Ausgangspunkt angibt“²⁸⁾. Hoë ver $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ in die verlede teruggaan, word bepaal deur die teksverband of die selfstandige naamwoord waarmee dit gebruik word. Die betekenis bly in alle gevalle dieselfde, naamlik 'n tydsduur in die verlede in wat só lank is dat dit deur geen duidelike grens afgebaken word nie²⁹⁾.

In die Afrikaanse vertaling kom die basiese betekenis van $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ dikwels tot sy reg: Ou, ou jare (Ps. 77:6); die dae van die ou tyd (Deut. 32:7); ou puinhope (Jes. 58:12; Jes. 61:4); ou paaie (Jer. 6:16; Jer. 18:15); ou grenslyne (Spr. 22:28) ensovoorts. In Amos 9:11 (in die ou tyd); Miga 7:14 en Mal. 3:4 (in die ou dae); Eseg. 26:20 (van die voor-tyd) en Esra 4:15,19 (van ouds) tree die temporele element duidelik na vore. In Ps. 143:3 en Klaagl. 3:6 is $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ עוֹלָם (LXX: ὡς νεκροῦς διώκοντος) vertaal met „soos diegene wat lankal dood is“. Laasgenoemde vertalings - waarin die woord „ewig“ vermy word - is sterk aan te beveel³⁰⁾.

28) Jenni, a.w., p. 33.

29) Die feit dat $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ in die constructusverbinding saam met selfstandige naamwoorde gebruik word, bring vanself mee dat die kwalitatiewe element van duursaamheid, onveranderlikheid sterk na vore tree. Dit is vir die doel van hierdie studie van sekondêre belang.

30) In Deut. 33:15,27; Jes.24:5; Jes.63:9; Jer.25:2; Jer.49:13 en Miga 5:1 is $\overline{\text{D}}\text{S}\text{IY}$ nog vertaal met „ewig“. Die gebruik van die byvoeglike naamwoord „ewig“ saam met selfstandige naamwoorde maak dit egter minder vatbaar vir misverstand.

Die oorgrote meerderheid van gevalle waar $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}$ in 'n constructusverbinding gebruik word, het betrekking op die toekoms - ongeveer 100 gevalle, teenoor die 25 van die verlede tyd. Dit moet uit die verband blyk hoë ver in die toekoms $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}$ strek en Jenni onderskei twee hoofgroepe van gebruike, naamlik die eerste waar die tyd van die huidige moment tot in die oneindige toekoms ter sprake is en die tweede waar geen beginpunt aangedui word nie en alleen die oneindige toekoms ter sake is³¹⁾.

$\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}$ in die constructusverbinding, met 'n beginpunt in die teenswoordige en 'n oneindige toekoms op die oog, is identies met die reeds besproke $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}\text{-T}\underline{\text{Y}}$ en word ook op enkele uitsonderings na gebruik in tekste waar 'n suksessiewe voortgang geïmpliseer word. Die selfstandige naamwoord is byna deurgaans in die enkelvoud, en die suksessiewe voortgang word beskryf met uitdrukings soos „jou en jou nageslag na jou in hulle geslagte" (Gen. 17:7); „jou en jou nageslag ná jou" (Gen. 17:8; Gen. 48:4); „aan jou ... en aan jou seuns" (Ex. 29:9, 28; Lev. 7:34; Lev. 24:9; Num. 18:8); „aan jou en jou seuns en jou dogters" (Num. 18:11, 19. Verder Ex. 12:14, 17; Lev. 3:17; Ex. 27:21; Ex. 31:16; Lev. 17:7 ensovoorts). Op dié wyse word $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}$ gekwalifiseer in terme van suksessiewe voortgang in die tyd en word die kwalitatiewe element van duursaamheid op die agtergrond gedring, al word $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}$ in al die genoemde gevalle saam met 'n selfstandige naamwoord gebruik³²⁾.

Selfstandige naamwoorde waarmee $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}$ in die constructusverbinding onder behandeling gebruik word, is onder meer: Verbond

31) Jenni, a.w., pp. 44-46.

32) Jenni wil, ten onregte, die kwalitatiewe element hier vooropstel en reken dat die constructusverbinding ekwivalent is aan $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}\text{S}$ en nie aan $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}\text{-T}\underline{\text{Y}}$ nie (a.w., p. 45). Dit is egter in teenpraak met sy eie onderskeiding tussen $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}\text{S}$ en $\overline{\text{D}\text{S}\text{IY}}\text{-T}\underline{\text{Y}}$ op pp. 34-38.

(Gen. 9:16; Gen. 17:7; Ex. 31:16; Lev. 24:8); besitting (Gen. 17:8; Gen. 48:4; Lev. 25:34); insetting (Ex. 12:14; Ex. 27:21; Lev. 3:17, Lev. 10:9 ens.); soutverbond (Num. 18:19) en priesterskap (Num. 25:13) $\square \int \dot{Y}$ beteken hier ook niks anders as die verste denkbare toekomstyd nie.

Naas die voorbeelde waar 'n beginpunt en 'n oneindige toekomsduur ter sprake is, onderskei Jenni ook gevalle waar slegs 'n oneindige toekomsduur deur die constructusverbinding aangedui word. Dit is moeilik om te onderskei of $\square \int \dot{Y}$ hier alleen betrekking het op die toekoms en of die verlede ook daarby betrek word in die betekenis van „altyd“. Geen suksessiewe voortgang van 'n bepaalde punt af verder word implisiet of eksplisiet aangedui nie. Soms toon die teksverband duidelik dat dit om die toekoms gaan en in die ongeveer 33 tekste waar slegs 'n oneindige toekomsduur ter sprake is, gaan dit onder meer oor die verbond wat die Here met die regverdiges sal sluit (Jes. 55:3; Jes. 61:8; Jer. 32:40; Eseg. 16:60; Ps. 105:10 ens.); oor die vreugde van die verlosses in Sion (Jes. 35:10; Jes. 51:11; Jes. 60:15); oor die naam en toekoms van die regverdiges (Jes. 56:5; Ps. 112:6); oor die Naam van die Here (Jes. 63:12); oor die onheilstoestand van die goddeloses (Deut. 13:17; Jes. 8:28; Jer. 25:12 ens.). In ander gevalle is die toekomsgerigtheid van $\square \int \dot{Y}$ minder duidelik, byvoorbeeld in Eseg. 25:15 en 35:5 waar dit gaan oor die vyandskap van die Filistyne en Edomiete wat $\square \int \dot{Y}$ is. In Spr. 10:25 word waarskynlik gedink aan die hele duur van die tyd - sowel wat die verlede as die toekoms betref: „Wanneer 'n stormwind verbygaan, is die goddelose nie meer nie; maar die regverdige is vir altyd gegrondves“ ($\square \int \dot{Y} \text{ } \text{לִדְוָר}$).

Die hele duur van die tyd is waarskynlik ook ter sprake in dié tekste waar $\square \int \dot{Y}$ gebruik word in verband met God en sy handeling. In Jer. 10:10 stel die profeet die God van Israel teenoor die afgode met die woorde: „Maar die Here is waarlik God, Hy is die lewende God en 'n ewige Koning“ ($\square \int \dot{Y} \text{ } \text{אֱלֹהִים}$). Die handeling van God is ter sprake in Ps. 139:24, waar Dawid die Here vra om hom op 'n „ewige weg“ ($\square \int \dot{Y} \text{ } \text{דֶּרֶךְ עוֹלָם}$) te lei.

So ook Jes. 33:14, waar die teenwoordigheid van die Here beskryf word as 'n „ewige gloed" ($\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y} \text{ } \dot{\text{T}}\text{P}\dot{\text{I}}\text{S}$). Die goedertierenheid van die Here, sowel as sy liefde, word in Jes. 54:8 en Jer. 31:3 beskryf as $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$. Dit bevestig die gevolgtrekking dat, hoewel God Self nie tydelik is nie, Hy in Sy handeling nooit los van die tyd staan nie. $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$ sien hier op die duur van die tyd in sy geheel.

Die moeilikste constructusverbinding om te verklaar, is die veelbesproke $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y} \text{ } \dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$ van Gen. 21:33: „En hy (Abraham) het 'n tamarisk in Berseba geplant en daar die Naam van die Here, $\dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$ $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$, aangeroop". Die eerste probleem ontstaan reeds by die verbinding tussen $\dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$ en $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$: Staan $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$ in 'n genitief-verbinding met $\dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$, of is $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$ 'n onselfstandige attribuuft by $\dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$, of is $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$ in apposisie tot $\dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$ in die sin van 'n selfstandige Godnaam? Kittel³³⁾ reken dat $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$ 'n selfstandige Godnaam is en dat $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y} \text{ } \dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$ beteken: die god $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$, die god „Ewigheid". Hy beroep hom op 'n geskrif van Damascius, waarin die naam van 'n Feniciëse god, $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma \text{ } \dot{\text{I}}\gamma\eta\rho\acute{\alpha}(\tau)\omicron\varsigma$ voorkom; asook op Philo van Byblos wat melding maak van 'n tyds-ewigheids-god, $\text{Ἄλ\omicron}\nu \text{ } \tau\omicron\nu\nu \text{ } \kappa\alpha\iota \text{ } \kappa\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$. Jenni wys tereg daarop dat die laat oorsprong van hierdie godsname nie van waarde kan wees vir die Kanaänitiese godsdiens van 1,000 v.C. nie.

Vir die verklaring van $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y} \text{ } \dot{\text{S}}\dot{\text{B}}$ beroep Jenni hom op 'n Feniciëse inskripsie van 'n veel later datum, waar $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y} \text{ } \text{W}\dot{\text{S}}\text{W}$ in 'n constructusverbinding aangetref word en $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$ as epiteton tot 'n godnaam gebruik word³⁴⁾. Dié uitdrukking ($\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y} \text{ } \text{W}\dot{\text{S}}\text{W}$) werp vir Jenni lig op die betekenis van $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y}$: „Das Vorkommen von $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\text{Y} \text{ } \text{W}\dot{\text{S}}\text{W}$ bestätigt den Eindruck, dass die 'Ewigkeit' von den Kanaanäern wie auch besonders von den Ägyptern (Rē!) vor allem der Sonne zugesprochen wurde, die Tag für Tag unbeirrbar am

33) volgens Jenni: a.w., p. 55.

34) a.w., p. 55.

Himmel erscheint³⁵⁾. Dit beteken dat $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ hier voor alles gebruik word in die kwalitatiewe sin van onveranderlikheid, van konstante „Dasein“, en dat dit dui op 'n ononderbroke werksaamheid. In dié hoofsaaklik kwalitatiewe en aan die natuur-ontleende sin wil Jenni die Godsnaam $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ $\overline{\text{S}}$ in Gen. 21:33 verklaar.

Dat die kwalitatiewe element van duursaamheid, onveranderlikheid en konstante „Dasein“ sterk na vore tree in $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ $\overline{\text{S}}$, kan nie ontken word nie. Die vraag is net of dit die basiese betekenis van die uitdrukking is. H. Sasse is waarskynlik nader aan die waarheid as hy skryf: „Gottes Sein reicht in unvordenkliche Zeiten zurück. Er ist immer gewesen. Darum heisst er der uralte Gott; denn so ist $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ $\overline{\text{S}}$ Gn. 21:33 (LXX $\theta\epsilon\omicron\varsigma \lambda\acute{\iota}\omega\nu\nu\iota\omicron\varsigma$) zu verstehen. Und er wird immer sein, er ist im Gegensatz zum Menschen, der dem Tode unterworfen ist (Gn. 6:3) der Lebendige (vgl zB Dt 5:23; 32:40)“³⁶⁾. Sasse noem dit 'n primitiewe ewigheidsbegrip en verklaar dat die ewigheid van God, as die teenoorgestelde van die deur skepping en voleinding begrensde tyd, eers later by Deuterojesaja en in die Psalmboek tot sy reg gekom het. Dit is 'n ongelukkige wending in sy gedagtegang. Die feit is egter dat Sasse met wat hy 'n „primitiewe ewigheidsbegrip“ genoem het, by die kern van die saak uitgekom het: $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ $\overline{\text{S}}$ beteken in die eerste plek „dié God van altyd“, d.i. die God wat altyd daar was en altyd daar sal wees. Hy is die God van die tyd: nie aan die tyd onderworpe of Self tydelik nie, maar in sy handeling nooit los van die tyd nie. As dié God wat in verhouding staan tot dít wat Hy voor die skepping beplan het, met die skepping gedoen het en ná die voleinding van die skepping nog van plan is om te doen, is Hy die Ewige. Daarmee is nie gesê dat God in Sy wese tydelik is nie. Die kwalitatiewe element - wat Jenni so sterk beklemtoon - vloei vanself hieruit voort.

35) a.w., p. 55.

36) TWNT 1, p. 201.

In Afrikaans is dit deurgaans vertaal met die byvoeglike naamwoord „ewig”. Een enkele uitsondering kon opgespoor word, naamlik in Ex. 29:28 waar $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}} - \overline{\text{P}}\overline{\text{N}}\overline{\text{S}}$ vertaal is met „vir altyd”.

2.2.2 $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ as adverbiale akkusatief

In die Psalms vind Jenni enkele voorbeelde waar $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ nie saam met voorsetsels of in die constructusverbinding gebruik word nie, maar wel as alleenstaande adverbiale akkusatief, naamlik Pss. 61:8; 66:7; 89:2,3,38. Saam met $\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}\overline{?}$ kom $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ ook as adverbiale akkusatief voor in Pss. 10:16; 21:5; 45:7; 48:15; 52:10 en 104:5, terwyl die meervoud $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ aangetref word in I Kon. 8:13, II Kron. 62 en Ps. 61:5.³⁷⁾

As alleenstaande adverbiale akkusatief word $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ gebruik vir God en sy mag (Ps. 66:7), vir die nageslag en troon van Dawid (Pss. 61:8; 89:38) en vir die goedertierenheid van die Here (Ps. 89:2,3). Saam met $\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}\overline{?}$ word $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ in dié verband uitsluitlik gebruik vir God en sy handeling: God Self (Pss. 10:16; 48:15); Sy troon (Ps. 45:7); Sy goedertierenheid (52:10) en Sy skepping (Ps. 104:5). Die meervoud word as adverbiale akkusatief gebruik in verband met die tempel van die Here as die plek waar Hy woon, naamlik $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ (I Kon. 8:13 en II Kron. 6:2) en in Ps. 61:5 : „Ek wil in U tent vertoef $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ ”.

Die Afrikaanse vertaling het deurgaans vertaal met „vir ewig”, terwyl die verbinding $\overline{\text{T}}\overline{\text{Y}}\overline{?} \overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ vertaal is met „vir ewig en altyd”. Die basiese betekenis is „vir al die tyd wat mag kom, solank daar tyd is”. Dit is duidelik dat $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$, waar dit as alleenstaande adverbiale akkusatief voorkom, nooit die betekenis van ’n begrensde tydruimte het nie³⁸⁾.

37) Jenni, a.w., p. 47.

38) Die feit word verder beklemtoon deur die vertaling van die Septuagint, waar deurgaans vertaal is met gepaste voorsetsels, Vgl. hieronder pp. 172 e.v.

2.2.3 𐤔𐤓𐤕 met die lidwoord

Ongeveer 20 maal kom 𐤔𐤓𐤕 saam met die lidwoord voor en in die meeste gevalle is dit verder verbind met 'n voorsetsel. Dié verskynsel is opvallend, asook die feit dat die gebruik van 𐤔𐤓𐤕 met die lidwoord tot die latere literatuur van die Ou Testament behoort³⁹⁾.

𐤔𐤓𐤕 kom voor saam met die voorsetsel 𐤇 in Jer. 28:8 en Joël 2:2; met 𐤕 in Ps. 28:9; Ps. 133:3 en 1 Kron. 17:14. Die dubbelvorm 𐤔𐤓𐤕 - 𐤕 kom voor in 1 Kron. 16:36; Neh. 9:5; Ps. 41:14 en Ps. 106:48 (almal doksologieë), terwyl 𐤔𐤓𐤕 saam met 𐤇 as objek in die akkusatief voorkom in Pred. 3:11. In Dan. 12:7 staan 𐤔𐤓𐤕 in die genitief-verbinding 𐤔𐤓𐤕 𐤇 𐤇, terwyl 𐤔𐤓𐤕 in Dan. 4:31 en Esra 4:15, 19 in 'n constructusverbinding aangetref word.

Vir die doel van hierdie studie is dit van belang om vas te stel of die lidwoord enige verskil maak aan die betekenis van 𐤔𐤓𐤕. Is 𐤔𐤓𐤕 steeds onbegrensde tydsduur – selfs ook wanneer dit saam met die lidwoord gebruik word? Eerstens die gebruik van 𐤔𐤓𐤕 saam met 'n voorsetsel: Jenni reken dat die lidwoord geen verskil in die betekenis van preposisionele frases meebring nie: „In Verbindung mit Präpositionen lässt sich kein Bedeutungsunterschied zwischen determiniertem und indeterminiertem 𐤔𐤓𐤕 bzw. aram. 𐤔𐤓 erkennen. Dass gerade die Doppelformeln den Artikel bevorzugen, ist wahrscheinlich nur ihrem jungen Sprachcharakter zuzuschreiben. Die ursprüngliche Indetermination, die ganz der Bedeutung 'ferne Zeit' entspricht, weicht erst in der späten Zeit vor dem zunehmenden Gebrauch des Artikels“⁴⁰⁾. Die stelling van Jenni word bevestig deur die vertaling in die Septuagint waar geen onderskeid tussen 𐤔𐤓𐤕 met en sonder die lidwoord ge-

39) Jenni, a.w., p. 49.

40) a.w., pp. 49-50.

tref is nie⁴¹⁾. Die lidwoord beïnvloed op geen wyse die interpretasie van $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}$ as 'n lang, onbegrensde tydsduur nie.

Hoe moet $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}$ in Pred. 3:11 verstaan word? Dit lees: „Alles het God mooi gemaak op sy tyd ($\dot{\text{I}}\dot{\text{N}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}$); ook het Hy die eeu ($\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}\text{-}\dot{\text{N}}\dot{\text{Q}}$) in hulle hart gelê sonder dat die mens die werk wat God doen, van begin tot end kan uitvind". Die mees- te geleerdes het $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}$ geïnterpreteer as die hunkering, die strewe na die ewigheid⁴²⁾. G. Dalman reken dat $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}$ in Pred. 3:11 interpreteer moet word as „wêreldtyd". Hy ondersoek die betekenis van die woord in die boek Henog en kom tot die gevolg- trekking: „ $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}$ hat somit in diesem Teile des Henochbuches dieselbe Bedeutung wie Pred. 3:11, wo die zweite Vershälfte klar macht, dass an die unüberschaubaren Weltzeit gedacht ist, deren Gedanke Gott in des Menschen Herz gelegt hat, ohne dass dieser doch die von ihr umspannten Werke Gottes vollständig zu überschauen vermöchte"⁴³⁾. Sasse reken ook dat $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\dot{\text{Y}}$ hier „noch zeit- liche Bedeutung hat"⁴⁴⁾ en dat dit eers op 'n latere stadium die betekenis van „wêreld" gekry het.

Op die voetspoor van K. Galling stel Jenni $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}\text{-}\dot{\text{N}}\dot{\text{Q}}$ in die tweede sinsdeel teenoor $\dot{\text{I}}\dot{\text{N}}\dot{\text{Y}}\dot{\text{Q}}$ in die eerste en kom, saam met Galling wat 'n tekswysiging voorstel, tot die vertaling: „Alles hat er schön gemacht für seinen Augenblick, ausserdem aber gab er ihm den Zeitenablauf, nur dass der Mensch nicht erfasst das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende"⁴⁵⁾. $\text{D}\dot{\text{S}}\dot{\text{I}}\dot{\text{Y}}$ as 'n tyds- duur staan dus teenoor $\dot{\text{N}}\dot{\text{Y}}$ as 'n tydstop, en dié interpretasie word verder versterk deur die slotwoorde „sonder dat die mens die werk wat God doen, van begin tot end, kan uitvind".

41) Vgl. pp. 173-174 hieronder.

42) So o.a. C. von Orelli, a.w., p. 83.

43) G. Dalman: Die Worte Jesu, 1930, p. 134.

44) a.a., p. 204.

45) a.w., p. 78.

Ook in Pred. 3:11 beteken $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{H}}$ dus nog 'n onbegrensde tydsduur. Dat die Septuagint $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{H}}$ vertaal het met $\sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\lambda\nu\tau\alpha$ $\tau\acute{o}\nu \alpha\iota\omega\nu\alpha$ in plaas van met $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ is vir Dalman nog 'n bewys van die tydsaanduiding in $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{H}}$ ⁴⁶⁾. Die Afrikaanse vertaling het „die eeu” - 'n vertaling wat sien „op die vermoë van die mens om die gebeurtenisse saam te vat in 'n beeld van wêreldperiodes en wêreldgeskiedenis” ⁴⁷⁾. 'n Begrensde tydsperiode word geïmpliseer deur die Afrikaanse vertaling en dit is te betwyfel of dít die betekenis van die oorspronklike $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{H}}$ is. Die onbelangrikheid van die lidwoord, die teenstelling tussen die eerste en die tweede sinsdeel en die slot van die teks self bevestig dat dit nie gaan om 'n begrensde tydspanne of 'n „eeu” nie, maar om tyd in sy onbegrensde duur. 'n Tydsverloop sonder meer, só lank dat die begin en einde daarvan nie oorsien kan word nie, is waarskynlik die bedoeling van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{H}}$ in Pred. 3:11.

2.2.4 $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ met die suffieks

In Pred. 12:5 word $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ met die suffieks van die derde persoon enkelvoud aangetref: „Want die mens gaan na sy ewige huis ($\overline{\text{I}}\overline{\text{S}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}} \overline{\text{H}}\overline{\text{I}}\overline{\text{S}}\overline{\text{S}}$), en die rouklaers sal op die straat rondgaan”. Die slotwoorde dui daarop dat dit hier gaan om die graf, en Jenni beroep hom verder op die versameling Egiptiese en Griekse inskripsies van E.C.E. Owen wat bewys dat die uitdrukking algemeen gebruik is om die graf te beskryf ⁴⁸⁾. Die suffieks het betrekking op die hele uitdrukking, en die graf word gesien as die „huis” waarheen die mens „vir altyd” gaan.

2.2.5 $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ in die meervoud

Soos die enkelvoud word die meervoud $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ ook aangetref saam met voorsetsels ($\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$ in Pred. 1:10 en $\overline{\text{I}}\overline{\text{S}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{S}}$

46) Dalman, a.w., p.134. Sy vertaling „wêreldtyd” gaan egter nie op nie.

47) Bybel met verklarende aantekeninge, II p. 1427.

48) a.w., pp. 79-80.

in Dan. 2:4,44; 3:9; 5:10; 6:7; 22:27); saam met die lidwoord en die voorsetsel ($\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{š} \text{i} \text{y} \text{š} \text{q}$ in Ps. 77:8); as constructus= verbinding (in Pss. 77:6; 145:13; Jes. 26:4 en Jes. 45:17) en as alleenstaande adverbiale akkusatief (in I Kon. 8:13; II Kron. 6:2 en Ps. 61:5). Die meervoud kom slegs ongeveer 20 maal voor teenoor die meer as 400 voorbeelde van die enkelvoud. Opvallend is die gebruik van die meervoud $\text{r}^{\text{š}} \text{š} \text{y} \text{š}$ in Daniël. Geen voorbeeld van die meervoud kom in die vroegste geskrifte van die Ou Testament voor nie, maar dit is volgens Kittel en Jenni geen rede om die meervoud as maatstaf vir datering te gebruik nie⁴⁹⁾.

Die belangrikste vraag is of die meervoud $\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{š} \text{i} \text{y}$ 'n numeriese veelheid van afsonderlike tydperke aandui of nie. C. von Orelli reken dat dit noodwendig die geval moet wees⁵⁰⁾. H. Sasse sluit daarby aan: „Erst in späterer Zeit (nachweisbar seit Deuterjesaja) beginnt $\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{i} \text{y}$ die Bedeutung der unendlichen Zeit, der Ewigkeit im eigentlichen Sinne anzunehmen. Gleichzeitig erscheint der der älteren Sprache unbekannte Plural $\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{š} \text{i} \text{y}$ (Jes. 45:17), der ebenfalls Ewigkeit bedeutet, aber die Bedeutung eines langen Zeitraums für den Singular voraussetzt“⁵¹⁾. Dit beteken dat $\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{i} \text{y}$ in die latere boeke van die Ou Testament onder invloed van die Griekse tyd - ruimtelike αἰών 'n begrensde tydruimte begin aandui het en dat 'n veelvoud van dié afsonderlike tydruimtes of $\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{š} \text{i} \text{y}$ die ewigheid vorm.

In die lig van die oorspronklike betekenis van $\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{i} \text{y}$ as 'n onbegrensde tydsduur lyk só 'n ontwikkeling oorbodig. Daarom is dit 'n ope vraag of die meervoud $\text{D}^{\text{r}}\text{š} \text{š} \text{i} \text{y}$ dui op 'n numeriese veelheid van afsonderlike tydperke. Laasgenoemde interpretasie word ook nie impliseer deur enige verband waarin die meervoud voorkom nie. Net soos die enkelvoud word die meervoud gebruik in verband

49) a.w., p. 49. Vir Sasse is dit wel 'n bewys van latere datering (a.a., p. 200).

50) a.w., p. 81 e.v.

51) a.a., p. 200.

met God en sy verblyf in die tempel (I Kon. 8:13; II Kron. 6:2); die verblyf van die regverdige in die tent van die Here (Ps. 61:5); die bestaan van God as die Lewende (Dan. 6:27); die koninkryk van God (Ps. 145:13); die verlossing van Israel deur die Here (Jes. 45:17) en die Here as 'n rots (Jes. 26:4). In Daniël word die meervoud byna deurgaans gebruik in die seëngroet: „Mag die koning lewe לְמַלְכֵּנוּ " (Dan. 2:4; 3:9; 5:10; 6:7 ens.).

In gebruik en betekenis is daar dus geen verskil tussen die enkelvoud en die meervoud nie. Die enigste moontlike verklaring vir die meervoud is dié van Jenni: „Da aber in den semitischen Sprachen wie auch in den indogermanischen der Plural keineswegs nur iterativ, sondern auch intensiv oder extensiv zur Bezeichnung von etwas Grossem, Ausgedehntem oder starke Affekte Auslösendem gebraucht wird, liegt es näher, לְמַלְכֵּנוּ als einen Extensiv-plural anzusehen"⁵²⁾. Hy verkies die term „intensiven Gefühlsplural" en verklaar dat dit ook van toepassing is op Ps. 145:13: לְמַלְכֵּנוּ לְמַלְכֵּנוּ is slegs 'n verdere versterking van die meervoud.

Pred. 1:10 skep probleme en is as 'n uitsondering in die gebruik van die meervoud te beskou. Dit lui soos volg: „Is daar iets waarvan 'n mens kan sê: Kyk hier, dit is nuut? Dit was lankal daar in die ou tyd (לְמַלְכֵּנוּ) wat voor ons gewees het". Grammatikaal stel dit die ondersoeker voor twee feite, naamlik dat die meervoud gebruik word saam met 'n werkwoord in die enkelvoud (לְמַלְכֵּנוּ); en tweedens dat, hoewel die verbinding met die voorsetsel לְ algemeen is, die woord slegs hier in die Ou Testament gevolg word deur 'n betreklike bysin.

Wat die werkwoord in die enkelvoud betref, skryf Jenni: „Im letzteren Falle wäre der Singular wohl Hinweis darauff, dass לְמַלְכֵּנוּ auch hier nicht als numerischer, sondern als kollektiver oder ex-

52) a.w., p. 48.

tensiver Plural aufgefasst wurde⁵³⁾. Die meervoud self skryf hy toe aan Griekse invloed: „Vielleicht bietet sich aber eine Erklärung wenn wir den Einfluss des Griechischen auf Qoholet in Betracht ziehen Wir glauben daher, dass bei Qoholet דָּבָרִים unter griechischem Einfluss die Bedeutung von $\alphaἰών$, 'Zeitraum, Zeitalter, Zeit' angenommen hat⁵⁴⁾. Dit beteken egter nie dat die meervoud דָּבָרִים identies is met die suiwer Griekse $\alphaἰώνες$ as 'n aantal bedelinge nie „da man sich ja fast selbstverständlich einen langen Zeitraum als Summe kleinerer Zeiträume vorstellt“.

Dit is nie duidelik waarom Jenni in Pred. 1:10 afwyk van sy verklaring van die meervoud as 'n intensiewe pluralis nie, veral nadat die enkelvoudswerkwoord הָיָה hom gelei het tot die beskrywing van die meervoud as 'n „kollektiver oder extensiver Plural“. Waarskynlik het die betreklike bysin wat volg op דָּבָרִים hom daartoe gelei. Hoewel die moontlikheid van Griekse invloed nie uitgesluit kan word nie, lyk die verklaring van die meervoud as 'n „kollektiver oder extensiver Plural“ die aanneemlikste.

Deur die Afrikaanse vertalings „vir ewig“ (Ps. 61:5); „ewig“ (Jes. 26:4; Dan. 9:24; 1 Kon. 8:13; II Kron. 6:2) en „in die ou tyd“ (Pred. 1:10) word דָּבָרִים ook verstaan as 'n kollektiewe begrip wat 'n lang en onoor sienbare tydsduur aandui.

3. Ander woorde deur $\alphaἰών$ vertaal in die Septuagint

Behalwe דָּבָרִים , word טַיִם en הַיָּמִים ook in die Septuagint vertaal met $\alphaἰών$ - hoofsaaklik wanneer hulle gebruik word saam met die voorsetsel לְ . Gevolglik moet die betekenis van dié twee woorde in die oorspronklike Hebreeus ook kortliks bepaal word.

53) a.w., p. 75.

54) a.w., p. 76.

3.1 TY

J. Schmidt reken dat TY afkomstig is van die Arabiese gadun (môre) en die Akkadiese adû (tyd). Die wortel is TY wat beteken „loop, aanstap“. Op grond van dié etimologie dui TY eers= tens op die verste moontlike toekoms, hoewel dit ook vir die verlede tyd gebruik kan word, byvoorbeeld Job 20:4. Volgens Schmidt kom TY (tyd) en TY (voorsetsel) van dieselfde stam, met dié verskil dat die voorsetsel die grens van die tydsduur in die toekoms aandui. Wat die verhouding tussen TY en TY betref, skryf Schmidt: „Wenn man nach einem Unterschied zwischen TY und TY fragt, so kann er nur in der Bedeutung auf Grund der Etymologie zu suchen sein. Er liegt darin, dass TY vor allem die in der zukünftigen Ferne liegende Zeit bedeutet“⁵⁵⁾.

TY is dus 'n sterker woord vir toekomstige tydsduur as TY. Van 'n begrensde tyd-ruimte is hier dus nog minder sprake as by TY. Dat TY in hoofsaak sien op die verste moontlike toekoms, blyk onder meer uit die veelvuldige gebruik daarvan saam met die voorsetsel TY, veral in die Psalms: Ps. 21:7 (vir die voorspoed van die koning); Ps. 22:27 (vir die voorspoed van die ootmoediges); Ps. 37:29 (vir die verblyf van die regverdiges op die aarde); Ps. 19:10 (vir die vrees van die Here); vir die geregtigheid van en die lof aan die Here (Ps. 111:3,10; Ps. 112:3,9). 'n Oneindige toekomsduur, sterker as wat TY dit kon uitdruk, word deur TY in die vooruitsig gestel⁵⁶⁾.

Die enigste voorbeeld waar TY vir die verlede tyd gebruik word, is in Job. 20:4: „Weet jy wel dit wat van altyd af was TY“? Die volle tydsduur van verlede sowel as toekomstige tyd kom in sig wanneer TY sonder enige voorsetsel gebruik word⁵⁷⁾. Laasgenoemde gebruik van TY is identies met dié van TY.

55) a.w., pp. 10-11.

56) En ook deur die verbinding TY in Pss. 38:18; 92:8; 132:12; 132:14 en Jes. 26:4.

57) Bv. in Jes. 9:5 en 57:15.

3.2 נֹצַח

Dié woord stel die ondersoeker voor ernstige probleme. Die etimologie van die woord is onseker, sy gebruik en betekenis wissel van teks tot teks en die vertaling lewer reeds al in die Septuagint probleme.

Volgens Schmidt kom נֹצַח waarskynlik van die Siriese *neṣaḥ* wat „glans” beteken⁵⁸⁾. In die *Piel*-vorm beteken dit „oorstraal, oortref” en daaruit kon נֹצַח die betekenis van „oorleef, oorduur, tydsduur” ontvang. Dit is ook sy basiese betekenis in die Ou Testament, hoewel die lengte van die tydsduur wissel en telkens bepaal moet word deur die teksverband. Die woord kan betrekking hê op die verlede tyd (Amos. 1:11); die toekoms (Jer. 15:18; Ps. 10:11) en die verlede en die toekoms (1 Sam. 15:29; Ps. 16:11).

Dit is nie nodig om al die gebruike van נֹצַח te behandel nie, omdat dié woord slegs by die studie betrek word in soverre dit met διῶν in die Septuagint vertaal is. Dan val dit op dat נֹצַח slegs met διῶν vertaal is wanneer ’n onbegrensde tydsduur deur die betrokke voorsetsel aangedui word: נֹצַח לְעוֹלָם (Jes. 13:20; 33:20; 50:39; 57:16) en נֹצַח לְעוֹלָם (Ps. 49:20). Die teksverband toon dat נֹצַח in al die genoemde tekste in geen opsig verskil van נֹצַח nie; dit word gebruik vir ’n onbegrensde tydsduur in die toekoms.

4. Kombinasies

Verskillende kombinasies van die reeds-behandelede preposisionele frases, asook verbindings tussen נֹצַח en לְעוֹלָם kom in die Ou Testament voor. Die kombinasies is dikwels in die Septuagint vertaal met διῶν en daarom word hulle kortliks behandel.

58) a.w., p. 12.

4.1 דְּשִׁיָּהּ - תַּיִל דְּשִׁיָּהּ

Dié kombinasie kom ongeveer 10 maal voor in die Ou Testament: soms mét die lidwoord (1 Kron. 16:36; Neh. 9:5; Pss. 41:14 en 106:48) en soms daarsonder (1 Kron. 29:10; Ps. 90:2; Jer. 7:7 en Jer. 25:5). Die lidwoord maak geen verskil aan die betekenis nie.

Die kombinasie word gebruik vir die goedertierenheid van die Here oor die wat Hom vrees (Ps. 103:17); van die verblyf van Juda in die land (Jer. 7:7; Jer. 25:5) en van die grootheid en die Naam van die Here in doksologieë (1 Kron. 16:36; 1 Kron. 29:10; Neh. 9:5; Pss. 41:14; 106:48 en Dan. 2:20). Die gebruik in doksologieë staan dus voorop, terwyl דְּשִׁיָּהּ - תַּיִל דְּשִׁיָּהּ in Ps. 90:2 sy pregnantste uitdrukking vind: „Voordat die berge gebore was en u die aarde en die wêreld voortgebring het, ja van ewigheid tot ewigheid (דְּשִׁיָּהּ - תַּיִל דְּשִׁיָּהּ) is u God". Tereg verklaar Jenni dat דְּשִׁיָּהּ hier betrekking het op die tyd voor die skepping, terwyl die hele kombinasie uitdrukking gee aan die onbegrensde tydsduur in die ewigheid van God⁵⁹⁾. Die gedagte dat die tyd nie gegee is met of begrens word deur die skepping van Gen. 1 nie, lê implisiet in Ps. 90:2.

4.2 תַּיִל דְּשִׁיָּהּ

Geen nuwe gesigspunte word geopen deur die kombinasie van דְּשִׁיָּהּ en תַּיִל nie. Dit is slegs 'n versterking van דְּשִׁיָּהּ en sien op die toekoms sowel as op die hele tydsduur in die verlede en die toekoms. Dit word gebruik vir die koningsheerskappy van God (Ex. 15:18; Ps. 10:16); die troon van God (Ps. 45:7); die goedertierenheid van God (Ps. 52:10) en die Naam van die Here (Ps. 145:1,2,21; Miga 4:5). Verder word dit ook gebruik in verband met die handeling van die Here; die verdelging van die goddelose

59) a.w., p. 38.

(Ps. 9:6); die wet van die Here (Ps. 119:44); Sy bevele (Ps. 111:8) en Sy skepping (Ps. 104:5). In Dan. 12:3 dui dit op die toekoms van die regverdiges.

Samevattend is dit duidelik dat $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$, $\text{T}\overline{\text{Y}}$ en $\overline{\text{N}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{J}}$ - saam met voorsetsels en in verskillende kombinasies gebruik - slegs dui op 'n onbegrensde tydsduur waarvan die lengte bepaal word deur die aard van die onderwerp ter sake óf deur die breëre teksverband. Dit geld ook van God, maar dan slegs in verhouding tot Sy skepping. God Self is nie tydelik nie, maar Hy staan ook nooit los van die tyd nie; soos E.C. Rust dit stel: „Gods eternity is time without limits Time has a place in (Gods) eternity Our temporal succession and becoming cannot be the same for God, but they have significance for Him”⁶⁰). God gebruik die tyd vir die uitvoering van Sy raadsplan en in die uitvoering van Sy raadsplan ag Hy Homself gebonde aan die tyd. Omdat die raadsplan van God meer behels as die skepping, is die tyd nie begrens deur skepping en voleinding nie (Ps. 90:2).

Die ondersoek van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ het verder bewys dat dit geen tyd-ruimtelike konnotasie het nie, maar slegs dui op onbegrensde, kwantitatiewe tydsduur. Daarom is die meervoud nie 'n numeriese meervoud nie, maar soos Rust dit stel „an intensifying plural of majesty”⁶¹). Die moontlikheid van 'n tyd-ruimtelike interpretasie van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{i}}\overline{\text{Y}}$ in Prediker is nie uitgesluit nie, maar bly 'n moontlikheid. Die kwalitatiewe betekenis van onveranderlikheid, duursaamheid vloei voort uit die kwantitatiewe tydsduur en is daarom van sekondêre belang.

60) Time and Eternity, p. 344.

61) a.a., p. 341.

11. Αἰών in die Septuagint

In die Septuagint dien αἰών as vertaling vir טײַ, נײַ en דײַ. Die feit dat αἰών meer as 400 keer gebruik word as vertaling vir דײַ beteken dat dié twee woorde feitlik dieselfde beteken⁶²⁾. Soos דײַ word αἰών ook aangetref met en sonder voorsetsels en sien dit in die meeste gevalle op 'n onbegrensde tydsduur. Dié wending in die oorspronklike klassieke betekenis van αἰών moet toegeskryf word aan die invloed van die Hebreeuse דײַ.

1. Αἰών saam met voorsetsels

1.1 Van die verlede tyd gebruik

Soos in die geval van דײַ moet die verband telkens uitsluitel-
gee oor die betekenis van αἰών in die Septuagint - met name
wat betref die lengte van die tydsduur. Tydsduur in die verlede
word aangedui deur die drie voorsetsels ἀπό, πρό en ἐκ -
met of sonder die lidwoord. Die algemeenste vorm is ἀπό τοῦ
αἰῶνος (Jer. 28:8; Joël 2:2; Jes. 64:3,4; Ps. 24/25:6; Ps.
92/93:2). ἀπ' αἰῶνος kom onder andere voor in Gen. 6:4,
Jer. 2.20 en Ps 118/119:52, terwyl ἐξ αἰῶνος gevind word
in Spr. 8:21. Die voorsetsel πρό wat ook gebruik word om tyds-
duur in die verlede aan te dui, word gevind saam met die enkel-
voud in Spr. 8:23; Ps. 73/74:12 en met die meervoud in Ps. 54/
55:20.

Die posisie van die preposisionele frase wissel van teks tot teks,
maar in al die genoemde tekste staan die frases op hulleself. Dit
beteken dat αἰών as 'n tydsaanduiding verstaan moet word. Dit
geld veral waar die preposisionele frase aan die begin van 'n sin
of sinsdeel staan, byvoorbeeld Jes. 64:4 (ἀπό τοῦ αἰῶνος

62) Vgl. E. de Witt-Burton, a.w., p. 427.

οὐκ ἠκούσαμεν) en Ps. 92:2 (ἀπὸ τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ.)

Die verband toon telkens dat 'n onoorsienbaar-lange tydsduur in die verlede ter sprake is.

1.2 Vir die toekoms gebruik

Die voorsetsel εἰς is die algemeenste om tydsduur in die toekoms aan te dui. Dit is nie moontlik om al die tekste op te noem waarin die preposisionele frase εἰς τὸν αἰῶνα voorkom nie⁶³⁾. 'n Geheeloorsig toon dat dit sporadies voorkom in die Pentateug (Gen. 3:22; Gen. 6:3; Ex. 2:6; 19:9; 32:13; Lev. 25:46; Deut. 32:40), terwyl die gebruik daarvan snel toeneem in I en II Konings en I en II Kronieke. In die Psalms kom die frase veelvuldig voor, tussen 80 en 100 keer, terwyl die gebruik daarvan weer afneem in Jesaja, Jeremia en die latere klein profete. As akkusatief van tydsduur kan τὸν αἰῶνα ook sonder die voorsetsel εἰς gebruik word⁶⁴⁾. Sonder lidwoord word die frase aangetref in I Kron. 16:15 en Ps. 5:12. Die versterkte vorm εἰς αἰῶνα αἰῶνος word gevind in Pss. 21:7; 22:27; 37:29; 111:3; 111:10 ensovoorts.

Die basiese betekenis van εἰς τὸν αἰῶνα is dié van 'n tyd wat tot in die verste toekoms voortduur. Besonder interessant is die gebruik daarvan naas καιρός in Ps. 81:16: καὶ ἔσται ὁ καιρός αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα. Die Afrikaanse vertaling laat die sin slaan op Israel: Hierdie volk se tyd sal nie weer ophou nie, dit sal vir altyd duur. Die woord wat eintlik hier gebruik moes word, is χρόνος—'n bewys van die omwisselbaarheid van tydsterme in die Septuagint. In Ex. 14:13; Jes. 13:20 en Jes. 33:20 word die tydsaanduiding εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον gebruik. Die gevolgtrekking is duidelik, naamlik in die Septuagint gaan dit steeds om onbegrensde, konkrete tydsduur.

63) Vgl. die konkordansie van Hatch-Redpath, pp. 39-40.

64) bv. in Jes. 25:2: τῶν ἁσέβων πόλεις τὸν αἰῶνα οὐ μὴ
Vgl. verder Eseg. 43:7,9 en Sag. 1:5. οἰκοδομηθῇ.

Benewens die voorsetsel εἰς word ἕως ook gebruik om tydsduur in die toekoms aan te dui. Die verskil in gebruik tussen die twee voorsetsels hang saam met die onderskeiding tussen εἰς en εἰς τὴν - τῇ, want εἰς se wortelbetekenis is volgens Liddell en Scott "direction towards, motion to"⁶⁵⁾, terwyl ἕως meer die duur van die tyd in gedagte het; "while, so long as, till, until such a time as"⁶⁶⁾. Gevolglik word ἕως (τοῦ) αἰῶνος byna deurgaans gebruik in tekste waar 'n suksessiewe voortgang van die tyd geïmpliseer of met name genoem word: Ex. 12:24; Deut. 28:46; Jes. 4:7; I Sam. 1:22; 2:30; 3:13; 3:14; 13:13; 20:15; II Sam. 3:28; 12:10; 22:51; I Kon. 2:33; I Kron. 15:2; 17:12; Jes. 32:14,17; Jer. 35:6 ensovoorts. ἕως (τοῦ) αἰῶνος word gebruik saam met uitdrukkinge soos σεαυτῷ καὶ τοῖς υἱοῖς σου (Ex. 12:24); ἐν τῷ σπέρματι σου (Deut. 28:46); ὁ οἶκος σου καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς σου (Sam. 2:30); τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ τῷ θρόνῳ αὐτοῦ (I Kon. 2:33) ensovoorts.

Interessant is die kombinasie van die twee voorsetsels in II Sam. 7:13 waar die Here van Salomo sê: καὶ ἡνορθώσω τὸν θρόνον σου ἕως εἰς τὸν αἰῶνα Miga 4:7 waar van die Here gesê word dat Hy Koning sal wees op die berg Sion ἀπὸ τοῦ νῦν ἕως εἰς τὸν αἰῶνα. In albei gevalle gaan dit om 'n koningskap wat vir 'n onbepaalde tyd, van geslag tot geslag, sal voortduur. Die konkrete duur van die tyd word sterker beklemtoon wanneer die twee voorsetsels saam gebruik word.

'n Laaste voorsetsel waarmee onbegrensde tydsduur in die toekoms aangedui word, is διὰ - met die wortelbetekenis van "right through"⁶⁷⁾.

65) Liddel-Scott-Jones, p. 491.

66) a.w., p. 751.

67) Liddell-Scott-Jones, p. 388.

In Deut 5:29 word $\delta' \alphaἰῶνος$ in dieselfde sin gebruik as $\acute{\epsilon}\omegaς$ ($\tauου$) $\alphaἰῶνος$: „Ag, as hulle maar so 'n hart gehad het om My te vrees en al my gebooie altyd te onderhou, dat dit met hulle en hulle kinders ($\alphaὐτοῖς$ καὶ τοῖς υἱοῖς) goed kan gaan vir altyd ($\delta' \alphaἰῶνος$)". Presies dieselfde word gevind in Deut. 12:28 ($ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ τοῖς υἱοῖς σου δ' αἰῶνος$). In Jes. 60:21 gaan dit om die regverdiges wat die land sal besit $\delta' \alphaἰῶνος$.

1.3 Van die hele tydsduur gebruik

Die kombinasie $\alphaὐτὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος$ word gebruik om die hele duur van die tyd in verlede en toekoms aan te dui (1 Kron. 16:36; 1 Kron. 29:10; Neh. 9:5; Pss. 103:17; 106:48; Jer. 25:5; Dan. 2:20). In Ps. 41:14 is $\acute{\epsilon}\omegaς$ vervang met $\epsilonἰς$, terwyl $\alphaὐτό$ in Jer. 7:7 vervang is met $\acute{\epsilon}κ$.

Die vraag is of die kombinasie twee afgegrensde tydspanes veronderstel. In die lig van die reedsbehandelde frases $\alphaὐτὸ$ ($\tauου$) $\alphaἰῶνος$ en $\epsilonἰς τὸν αἰῶνα$ met hulle variante, sook in die lig van die verband waarin die kombinasies telkens voorkom, moet die vraag ontkennend beantwoord word. Die bedoeling van die kombinasie is slegs om die hele lengte van die tydsduur in die verlede en die toekoms te beklemtoon. Die betekenis is eenvoudig „van altyd af en vir altyd”, d.i. vir al die tyd wat daar is.

2. $\alphaἰῶν$ sonder voorsetsels en die gebruik van $\alphaἰῶνιος$

Sonder voorsetsels word $\alphaἰῶν$ gebruik om onbegrensde tydsduur in verlede en toekoms aan te dui. Die teksverband toon telkens dat $\alphaἰῶν$ sonder voorsetsels gewoonlik gebruik word om tydsduur in die verlede aan te dui: $γενεὴ αἰῶνος$ (Jes. 51:9); $ἡμέρας αἰῶνος$ (Deut. 32:7); $\alphaἰ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος$ (Amos 9:11; Miga 7:14; Mal. 3:4); $\lambda\alpha\omicron\nu αἰῶνος$ (Eseg. 26:20); $ὥς νεκροὺς αἰῶνος$ (Ps. 142/143:3; Klaagl. 3:6); $\acute{\epsilon}\xi ἡμερῶν αἰῶνος$ (Miga 5:1). Waar die genitief $\alphaἰῶνος$ dui op die verlede tyd, word die genitief

en akkusatief gebruik om tydsduur in die toekoms aan te dui:

βασιλεύων τὸν αἰῶνα (Ex. 15:8); πόλις τὸν αἰῶνα (Jes. 25:2); ἡ βασιλεία σου βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων (Ps. 114/145:13)⁶⁸).

Die tydsfaktor staan op die voorgrond in al bogenoemde tekste.

Wanneer die byvoeglike naamwoord αἰώνιος egter gebruik word, word dit moeilik om te onderskei of die verlede of toekomstige tyd (of albei) ter sprake is, veral as gevolg van die feit dat die kwalitatiewe element van duursaamheid en onveranderlikheid deur die byvoeglike naamwoord beklemtoon word. Die kwantitatiewe tydsduur word nie opgehef nie, maar vorm die basis vir die kwalitatiewe. αἰώνιος kom onder andere voor in Ps. 77:6 (ἐὶς αἰῶνα); Deut. 33:15 (βουνῶν ἰενέων); Jes. 24:5 (διεθήκην αἰώνιον); Jes. 58:12 (τὴ θεμέλιον .. αἰῶνα); Jes. 41:4 (ἐρήμους αἰωνίους); Jer. 6:16 (τρίβους αἰωνίους); Jer. 18:15 (σχοίνους αἰωνίους) ensovoorts. Die beskrywing van God as θεὸς αἰώνιος in Gen. 21:33 is reeds behandel.

Hoe weinig verskil die Septuagint tussen die byvoeglike naamwoord en enige preposisionele frase gesien het, blyk duidelik uit die vertaling van die constructusverbinding $\overline{\omega\varsigma} \overline{\epsilon\iota\varsigma} \overline{\alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma}$ in Ex. 29:9 met $\overline{\omega\varsigma} \overline{\epsilon\iota\varsigma} \overline{\alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma}$, terwyl die verbinding $\overline{\omega\varsigma} \overline{\epsilon\iota\varsigma} \overline{\alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma}$ in Ex. 29:28 vertaal is met die byvoeglike naamwoord αἰώνιον⁶⁹). Die verskil tussen die preposisionele frase en die byvoeglike naamwoord is dus tweërlei, naamlik in die preposisionele frase word die rigting van die tydsduur duidelik aangetoon, terwyl die byvoeglike naamwoord die tyd as geheel omvat, tensy die verband 'n tydsrigting aantoon; in die byvoeglike naamwoord tree die kwalitatiewe element van duur=

68) Vgl. ook Ps. 65/66:7; Eseg. 43:7 en 9, Sag. 1:5.

69) Vgl. ook die vertaling van $\overline{\omega\varsigma} \overline{\epsilon\iota\varsigma} \overline{\alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma}$ in Jer. 49:13 met die preposisionele frase $\overline{\epsilon\iota\varsigma} \overline{\alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma}$, terwyl dieselfde constructusverbinding in Jer. 25:12 vertaal is met αἰώνιος.

saamheid meer op die voorgrond as in die geval van die preposisionele frase. Dit is egter slegs aksentsverskille. Die basiese ten grondslag van albei is konkrete tydsduur.

3. Ἀἰών in die meervoud en die dubbelvorm

Die kombinasie Ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τοῦ αἰῶνος word gebruik om die lengte van die tydsduur te beklemtoon⁷⁰⁾. Die Septuagint ken egter ook twee ander metodes om die lengte van tydsduur te beklemtoon, naamlik deur middel van die dubbelvorme en die meervoud.

Die Septuagint is bekend vir sy verdubbeling van αἰών. Die verdubbelings word gebruik om 'n sterk toekomsgerigtheid uit te druk. So dien dit as vertaling van die Hebreeuse טַיִל : „Vielmehr wird טַיִל, die stärkste hebraïsche Bezeichnung für die unendliche Zukunft, eine besondere Übersetzung gefordert haben, und man hat zu dem sprachpsychologisch zu verstehenden Ausdruck αἰών αἰῶνος gegriffen, der vielleicht durch das hebraïsche 'טַיִל, טַיִל nahegelegt worden ist, das mehrmals durch εἰς (τὸν) αἰῶνα (τοῦ) αἰῶνος wiedergegeben wird"⁷¹⁾. In die verband word εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος gebruik vir die nageslag van Dawid (Ps. 89:30); die geregtigheid van die Here (Ps. 111:3; 112:3,9) en die lof van die Here (Ps. 111:10); Sy verblyf in die tempel (Ps. 132:14) en die ondergang van die goddelose (Ps. 83:18; 92:8). Sonder lidwoorde word die preposisionele frase gebruik vir die vrees van die Here (Ps. 19:10); die toekoms van die ootmoediges (Ps. 22:37) en die verblyf van die regverdiges op die aarde (Ps. 37:29). Die verdubbeling van αἰών is dus net 'n versterking van die enkelvoudige εἰς

70) Vgl. p. 176 hierbo.

71) H. Sasse o.a. p. 200.

τὸν διῶν⁷²⁾.

Die meervoud kom veel minder voor as die enkelvoud en word veral aangetref in die boek Daniël⁷³⁾. Dit word gebruik vir die verblyf van die Here in die tempel (I Kon. 8:13; II Kron. 6:2) en vir die verblyf van die gelowige in die tent van die Here (Ps. 61:5). Die gebruik van die meervoud in doksologieë, wat later so veelvuldig in die Nuwe Testament voorkom, was nie eie aan die Septuagint nie, hoewel dit uit die Septuagint ontwikkel het: „So ergibt sich, dass der Sprachgebrauch des NT sich nur darin von dem der LXX unterscheidet, dass die schon in LXX erkennbare Tendenz, die einfachen Formeln durch komplizierte zu ersetzen, sich noch weiter durchgesetzt hat“⁷⁴⁾.

Die vraag is of die meervoud en verdubbeling van διῶν in die Septuagint dui op 'n numeriese meervoud van afsonderlike tydspannes of nie. Om die vraag te beantwoord, moet die volgende feite oorweeg word:

- a) Die enkelvoud εἰς τὸν διῶν⁷⁵⁾ dui reeds op 'n oneindige tydspanne. In die lig hiervan lyk dit onwaarskynlik dat die meervoud 'n reeks begrensde tydspannes aandui.
- b) Die meervoud διῶνες dien as vertaling van die Hebreeuse דִּיּוֹנִים , wat nêrens dui op 'n numeriese veelheid van begrensde tydspannes nie. Die Hebreeuse דִּיּוֹנִים sien deurgaans - in enkelvoud en meervoud - op 'n onbegrensde tydspanne en daarom is die verklaring van die meervoud as 'n „Extensiv-plural“

72) Die dubbelvorm εἰς (τὸν) διῶν (τοῦ) διῶνός (τῶν) διῶν⁷⁶⁾ dien ook as vertaling van die Hebreeuse verdubbeling דִּיּוֹן דִּיּוֹנִים in Ex. 15:18; Pss. 21:5; 45:7; 48:15; 52:10; 104:5; 119:44; 145:1,2; Dan. 12:3 en Miga 4:5.

73) Dan. 2:4; 3:9; 5:10; 6:7,22 - almal in die seënbede: „Mag die koning lewe εἰς τοὺς διῶν⁷⁷⁾“ In 6:27 word die meervoud gebruik vir die bestaan van God.

74) H. Sasse, o.a., p. 200.

(Jenni) of „an intensifying plural of majesty" (Rust) ook van toepassing op die Griekse meervoud.

c) Dat die Grieks geen of weinig verskil tussen die enkelvoud en die meervoud aangevoel het nie, blyk onder andere uit die vertaling van die meervoud $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ in Jes. 26:4 en 45:17 met die enkelvoud $\acute{\epsilon}\omega\varsigma \tau\omicron\upsilon \overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}\omicron\varsigma$.

Samevattend is dit duidelik dat ons begrip in die Septuagint 'n ontwikkeling in betekenis ondergaan het, en wel onder invloed van die Hebreeuse $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$. Dit is nie die tydlose begrip van die Griekse filosofie nie, maar dui op die konkrete verloop van die tyd. Dit het ook nie die betekenis van 'n tyd-ruimte soos in die klassieke Grieks nie, maar dit het betrekking op die onbegrensde duur van die tyd⁷⁵⁾. Dit stem in só 'n mate ooreen met die Hebreeuse $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ dat dit onmoontlik is om $\overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$ in die Septuagint te verstaan sonder die agtergrond van die Hebreeuse $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$.

Dit is juis die leemte in die beskouing van G. Delling oor die verhouding tussen $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ en $\overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$ dat hy nie genoegsaam reken met die invloed van die Hebreeuse $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ op die $\overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$ -

75) Die enigste gevalle waar $\overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$ moontlik nie onbegrensde tydsduur aandui nie, is in Ps. 89/90:8; Pred. 1:10 en Pred. 3:11. Ps. 89/90: 8 lui: $\acute{\epsilon}\theta\omicron\upsilon \tau\acute{\alpha}\varsigma \overline{\text{I}}\overline{\text{N}}\overline{\text{O}}\overline{\text{M}}\overline{\text{I}}\overline{\text{A}}\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu \sigma\omicron\upsilon, \acute{\omicron} \overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}} \eta\mu\acute{\omega}\nu \epsilon\iota\varsigma \phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\nu \tau\omicron\upsilon \pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\upsilon \sigma\omicron\upsilon$. Dit is die enigste voorbeeld van die gebruik van $\overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$ in die klassieke betekenis van „leef tyd". Pred. 1:10 het die uitsonderlike $\overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$; $\eta\delta\eta \gamma\epsilon\gamma\acute{\omicron}\nu\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$ $\tau\omicron\iota\varsigma \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma \overline{\text{A}}\overline{\text{P}}\overline{\text{O}} \acute{\epsilon}\mu\pi\rho\omicron\sigma\theta\epsilon\nu \eta\mu\omega\nu$), terwyl Pred. 3:11 lui: $\kappa\alpha\iota \gamma\acute{\epsilon} \sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\nu\tau\acute{\alpha} \tau\omicron\nu \overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}} \acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha \overline{\text{L}}\overline{\text{O}}\overline{\text{T}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$. In albei laasgenoemde tekste kan klassiek-Griekse invloed moontlik wees, hoewel die enkelvoud-werkwoord $\gamma\epsilon\gamma\acute{\omicron}\nu\epsilon\nu$ in 1:10 en die hapax $\sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\nu\tau\acute{\alpha} \tau\omicron\nu \overline{\text{L}}\overline{\text{I}}\overline{\text{W}}\overline{\text{N}}$ in 3:11 eerder dui op 'n kollektiewe as 'n begrensde tyd-ruimtelike interpretasie.

begrip in die Septuagint nie. Volgens hom is die Griekse ekwivalent vir $\overline{\Pi\zeta\iota\gamma}$ eintlik $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$: „Wenn man deshalb schon nach einem Zeitbegriff im Hebräischen sucht, der $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ entsprechen sollte, so wäre das in erster Linie $\overline{\Pi\zeta\iota\gamma}$ Denn $\overline{\Pi\zeta\iota\gamma}$ ist nicht die kontinuierliche Linie von Punkten, sondern das unabsehbar Fernliegende, auch im Bereich des Menschenlebens vor allem das Fernliegende; es ist nicht die begrenzte fortlaufende Strecke, wie das ursprünglich bei $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ der Fall ist. Deshalb ist auch $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ nicht eigentliches, volles Äquivalent zu $\overline{\Pi\zeta\iota\gamma}$ „76). Die feit is egter dat nie $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ nie, maar wel $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ en $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma$ in die Septuagint gebruik word as vertaling van $\overline{\Pi\zeta\iota\gamma}$ - en dit meer as 400 keer! Die enigste uitweg uit die probleem is om te aanvaar dat die vertalers van die Septuagint die Griekse $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ met 'n eie betekenis gebruik het; 'n betekenis wat ontleen is aan die Hebreeuse $\overline{\Pi\zeta\iota\gamma}$.

Laasgenoemde is ook die gevolgtrekking van C. Lackeit: „Durch die Übersetzung des hebräischen Pentateuchs, deren Anfang aus dem dritten vorschristlichen Jahrhundert datiert, dringt die Bedeutung des hebräischen Unendlichkeitsbegriffes in das griechische Wort $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$: zur Bezeichnung des grössten Zeitmasses, der unendlichen anfangs - und endlosen Ewigkeit, in der alle andern Zeitbegriffe so auch der des $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ aufgehen, wählen die Übersetzer des hebräischen Textes das Wort $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ In der Septuaginta sowohl wie in den daran sich schliessenden anderen griechischen Übersetzungen des alten Testaments durch Aquila und andere ist $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ fest mit dem Begriff der Ewigkeit identifiziert und nur mit diesem Begriff. Eine andere Bedeutungsnuance - und das ist das Wichtige - liegt unserem Worte hier nicht zugrunde, wie in der heidnischen Literatur, wo die Vorstellungen vom $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ äusserst schwankend waren“⁷⁷⁾.

76) a.w., p. 49.

77) a.w., pp. 38-39.

III. 𐤔𐤓𐤕 / 𐤌𐤓𐤕 in die buite-Bybelse literatuur

1. Qumran en die apokriewe literatuur van die Ou Testament

Gedurende die eerste en tweede eeu v.C. was die woorde 𐤔𐤓𐤕 en 𐤌𐤓𐤕 gebruiklik in verskillende Joods-Griekse geskrifte met 'n Ou-Testamentiese agtergrond. In die Qumran-geskrifte word 𐤔𐤓𐤕 ongeveer dertig keer aanggetref, meestal in die constructusverbinding. Die meervoud 𐤔𐤓𐤕𐤓 word ook gevind en die gebruik van die meervoud toon geen betekenisverskil met die enkelvoud nie: 𐤔𐤓𐤕𐤓, 𐤓𐤕𐤓 en 𐤓𐤕 word volkome sinoniem gebruik⁷⁸⁾. In die geheel vind Jenni geen verskil tussen die gebruike van in die Ou Testament en die Qumran-geskrifte nie.

Dieselfde geld vir die apokriewe literatuur van die eerste en tweede eeu v.C. In die Hebreëuse Sirach-fragmente van die tweede eeu v.C. word 𐤔𐤓𐤕 in dieselfde sin as in die Ou Testament gebruik: 'n onoorsienbaar-lange tydskuur⁷⁹⁾. Ook in die Griekse dele van Jesus Sirach, beteken 𐤌𐤓𐤕 nie 'n "tyd-ruimte" in die sin van 'n "wêreld" nie. Dié gebruik van 𐤌𐤓𐤕 / 𐤔𐤓𐤕 is 'n latere ontwikkeling⁸⁰⁾. E. Jenni gaan in op enkele ander geskrifte uit hierdie periode (bv. I. Makkabeërs, Wysheid van Salomo, Jebileënboek, Tobit, Psalms van Salomo, etiopiese Henogboek ens.) en kom tot die gevolgtrekking: „Trotz gewisser Unsicherheiten im Einzelnen, kann festgestellt werden, dass in der vorschristlichen jüdischen Literatur die neuen Bedeutungen 'Äon' und 'Welt' höchstens ganz vereinzelt vorkommen, jedenfalls aber nicht geläufig sind. Das Bild verändert sich, sobald die Schriften des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, das slavische Henochbuch, die As=

78) Jenni, a.w., pp. 51-52.

79) Jenni, a.w., p. 82.

80) Vgl. G. Dalman, a.w., pp. 121 en 132, asook J. Schmidt, a.w., p. 5.

sumptio Mosis, das 4. Esrabuch und die syrische Baruchapokalypse, ferner das Neue Testament und die ersten rabbinischen Zeugnisse in die Untersuchung einbezogen werden"⁸¹⁾.

2. 𐤔𐤓𐤕, 𐤕𐤓𐤕 in die Joodse apokaliptiek en rabbynse literatuur

Wanneer en hoe die oorgang van die suiwer-tydelike tot die tyd-ruimtelike betekenis van 𐤔𐤓𐤕 plaasgevind het, is nie duidelik nie. Dit is heelmoontlik dat die oorspronklike betekenis van 𐤕𐤓𐤕 as „lewenstyd" (inhoudelik en temporeel) hier 'n woord meespreek, en dat 𐤔𐤓𐤕 onder invloed van 𐤕𐤓𐤕 só 'n tyd-ruimtelike betekenis gekry het⁸²⁾. Dit kan ook wees dat die gebruike van 𐤔𐤓𐤕 in die Ou Testament self aanleiding gegee het tot die betekenis van „wêreld", en wel kragtens die teenstelling tussen verlede en toekomstige tyd. Laasgenoemde is die mening van W. Bousset-Gressmann: „Die volkstümliche, nationale Hoffnung hat bei ihren Weissagungen nur das einfache Schema von Gegenwart und Zukunft. Einer trüben Gegenwart tritt eine helle, lichtvolle Zukunft des Volkes Israel oder der sie umgebenden Völkerwelt entgegen"⁸³⁾. C. von Orelli reken dat die meervoud 𐤔𐤓𐤕𐤕 aanleiding gegee het tot die betekenis van 𐤔𐤓𐤕 as 'n begrensde tyd-ruimte: „Die Mehrheit bringt eine gegenseitige Begränzung mit sich. Unter 𐤔𐤓𐤕𐤕 (𐤔𐤓𐤕𐤕) konnte man sich nur einander begränzende oder ablösende, wenn gleich unabsehbar lange Zeiträume, Äonen denken, während 𐤔𐤓𐤕 ursprünglich nicht einmal einen Zeitraum oder eine Zeitdauer bezeichnete, sondern ein Non plus ultra, wohin eine Zeitdauer sich allenfalls erstrecken kann"⁸⁴⁾.

81) Jenni, a.w., p. 86. Dit is ook die gevolgtrekking van G. Dalman, a.w., pp. 121-122.

82) So G. Dalman, a.w., p. 124 en Jenni, a.w., p. 86.

83) Die Religion des Judentums, 1926, p. 243.

84) a.w., p. 81 e.v.

Van al die moontlike verklarings lyk dié van Bousset-Gressmann die aanneemlikste, veral wanneer die gebruik van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ as tyd-ruimte in die nie-kanoniese Joodse geskifte ondersoek word. $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ as „wêreld” word veral aangetref in die Joodse apokaliptiek waar die teenstelling tussen verlede (of hede) en toekoms verder uitgewerk word: „Bei diesen einfachen, mehr zufälligen, meist durch die politische Lage bestimmten Gegensätzen bleibt nun die jüdische Apokalyptik nicht stehen. Sie fragt nach dem letzten Warum. Sie beginnt - ob sie von griechischer Philosophie oder orientalischer Spekulation angeregt wurde, bleibe hier noch unerörtert - den Weltverlauf als eine innere Einheit und eine geregelte Notwendigkeit aufzufassen; sie entwickelt oder eignet sich eine Geschichtsbetrachtung an in der Gegenwart und Zukunft ihre notwendige Stellung einnehmen. Die Vergangenheit mit ihrer Not, dem Elend für Israel, der Herrschaft der Völker wird als eine innere Einheit, als ein gesetzlich notwendiger Verlauf begriffen, und der gesamten Vergangenheit tritt die Zukunft, welche die Herrschaftsstellung Israels begründen soll, als eine neue Periode, eine neue Weltzeit gegenüber”⁸⁵⁾.

Die gebruik van $\overline{\text{D}}\overline{\text{S}}\overline{\text{I}}\overline{\text{Y}}$ as „wêreld” het sy neerslag gevind in die Joodse apokaliptiek⁸⁶⁾ en die rabbynse geskifte, en wel in die teenstelling tussen hierdie en die komende wêreld. Laasgenoemde

85) a.w., p. 243.

86) Dit val buite die bestek van hierdie studie om breedvoerig in te gaan op die Joodse apokaliptiek. Die volledigste werke wat in dié verband verskyn het, is die van H.H. Rowley; The Relevance of Apocalyptic: A study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation, 1961 (Second Edition); M.A. Beek; Inleiding in die Joodse Apokalyptiek van het Ouden Nieuw-Testamentisch Tydvak, 1950. Afgesien van die bonte verskeidenheid voorstellings in die apokaliptiese geskifte self, verskil geleerdes ook onderling oor die betekenis en waarde van die apokaliptiek. C.R. North reken dat die apokaliptiek van weinig waarde is vir die verstaan van die Ou-Testamentiese eskatologie, omdat al die basiese eienskappe van die apokaliptiek in die boek Daniël te vind is: transendentalisme, historiese determinisme, historiese pessimisme en historiese (vervolg op p. 129)

teenstelling is van belang vir hierdie studie en wel om twee redes. In die eerste plek het die begrip in die Joodse apokaliptiek en rabbynse literatuur 'n verdere ontwikkeling ondergaan, en tweedens het die ontwikkeling gedien as voedingsbodem vir die Nuwe-Testamentiese leer van die twee bedelinge. Hiermee is die studie van die apokaliptiek en die rabbynse literatuur ook begrens: slegs dié geskrifte waarin die teenstelling tussen die huidige en die komende bedeling ter sprake is, word behandel⁸⁷⁾.

2.1 Die huidige en die komende Aiōn in die Joodse apikaliptiek

Vir die doel van hierdie studie word die groot verskeidenheid voorstellings in verband met die huidige en komende bedelings in die Joodse apokaliptiek onder twee hoofde verwerk. In die eerste plek word die eienskappe van die twee bedelinge (aione) ondersoek,

86) (Vervolg)
dualisme (The Old Testament Interpretation of History, 1953, p. 132 e.v.). Rowley - wat die ontstaan van die apokaliptiek terugvoer na die Makkabeëertyd en die dispuut rondom die verdeling van die Jode tussen Griekse en ortodokse Jode - onderskei weer skerp tussen die profesie van die Ou Testament en die apokaliptiek (a.w., pp. 16-17), terwyl H. Berkhof tot die gevolgtrekking kom dat die verskille tussen profesie en apokaliptiek „niet meer dan opvallende accentsverschillen" is (Christus, de Zin der Geschiedenis, p. 51). Vir H.J. Schoeps is die Joodse agtergrond van Paulus só belangrik dat hy skryf: „Ehe er nicht auf diese Weise erklärt ist, ist er überhaupt nicht erklärt" (Paulus, p. 41).

87) Wat die Joodse apokaliptiek betref word gebruik gemaak van die werk van W. Bousset-Gressmann: Die Religion des Judentums, 1926, en van die insiggewende uiteensetting van Strack-Billerbeck: Diese Welt, die Tage des Messias und die Zukünftige Welt, in Kommentar aus Talmud und Midrasch Vierter Band, Zweiter Teil, München, 1969. (5de druk). Wat die rabbynse literatuur betref word laasgenoemde uiteensetting van Strack-Billerbeck ook vryelik gebruik.

terwyl die oorgang van die een aiōn in die ander ten slotte aangedag sal geniet⁸⁸⁾.

2.1.1 Die begrensing en eienskappe van die twee aiōne

Anders as in die Ou Testament waar geen begrensde tydsduur deur **DS** **iy** aangedui word nie, word die duur van die wêreldtyd in die apokaliptiek duidelik begrens. Hierdie aiōn het 'n begrensde duur, soos duidelik blyk uit die opdrag wat Moses ontvang in Ass. Mos. I 17,18: "... and thou shalt set these (books) in order and anoint them with oil of cedar and put them away in earthen vessels in the place which He made from the beginning of the creation of the world, that His name should be called upon until the day of repentance in the visitation wherewith the Lord will visit them in the consummation of the end of the days". En in Ass. Mos. 12:4 word die verhouding tussen God en die volkere van die wêreld beskryf met die woorde: "He hath foreseen them ... from the beginning of the creation of the earth unto the end of the age ..." (ook I Hen. 16:1).

Die tydsduur van hierdie wêreld word nie alleen begrens nie, maar die lengte daarvan word ook sorgvuldig beskrywe, hoewel die beskrywings baie uiteenlopend is. Volgens I Hen. 18:15,16 en I Hen. 21:6 wil dit voorkom asof die hele duur van die wêreld gestel word op tienduisend jaar, terwyl II Hen. 33:1 na analogie van die sewe dae van die week, dit stel op seweduisend jaar. Hierdie hele wêreldverloop word dan weer in korter periodes ingedeel, waarin die getalle sewe- of sewentig (II Hen. 33; I Hen. 10:12; I Hen. 89); vier (Dan. 7:1 e.v.; 4 Esra 12:11, syr. Bar. 39:2-5) en twaalf (4 Esra 14:11, syr. Bar. 27:53 en I Hen. 90:17) 'n belangrike rol speel. Die duur van die huidige

88) Die enigste beskikbare teks is die Engelse vertaling van R.11. Charles: Apocrypha and Pseudepigrapha, 1969, Voll. I en II. Die vertaling van Charles word - uit vrees vir misverstand - net so oorgeneem.

aiōn word dus begrens en bepaal, al loop die bepalinge omtrent die duur daarvan uiteen.

Uit II Hen. 66:5 en 4 Esra 7:12 blyk verder dat hierdie wêreld 'n wêreld van pyn en leed is. So beveel Henog sy nakomelinge in II Hen. 66:5: „Walk, my children, in long-suffering, in meekness, honesty, in provocation, in grief, in faith and in truth, in reliance on promises, in illness, in abuse, in wounds, in temptation, in nakedness, in privation, loving one another, till you go out from this age of ills, that you become inheritors of endless time". In 4 Esra 7:12 word die weë van hierdie wêreld beskryf as smal en treurig, pynlik en vol moeite.

Teenoor hierdie begrensde en sondige wêreld staan die komende wêreld, soos die outeur van 4 Esra dit met name noem: „For this cause the Most High has made not one Age but two" (4 Esra 7:50). Met dié opmerking gee die outeur van 4 Esra die antwoord op al die twyfel en angs van die huidige aiōn. Die huidige aiōn is verganklik (4 Esra 4:11) en spoed ten einde (4 Esra 4:26). Dan kom die groot aiōn, die een aiōn waarin al die regverdiges wat die oordeel van God oorleef het, versamel word (II Hen. 65: 6-10). Daar in die een groot aiōn leef hulle vir altyd sonder arbeid, sonder siekte of vernedering, sonder angs en nood. Die weë van die komende aiōn is breed en veilig, en dra die vrug van onsterflikheid (4 Esra 7:13). Treffend word die lewe in die een groot Aiōn beskrywe in syr Bar. 44:8-10.

„Because whatever is now is nothing,
But that which shall be is very great.
For everything that is corruptible shall pass away,
And everything that dies shall depart,
And all the present time shall be forgotten,
Nor shall there be any remembrance of the present time,
which is defiled with eviles.
For that which runs now runs unto vanity,
And that which prospers shall quickly fall and be humiliated".

Op die vraag of die tyd sal voortduur in die aiōn wat kom, is die antwoord bevestigend in syr Bar. 44:12 en ontkennend in I Hen. 65:7. Dit is ook nie duidelik wanneer die komende aiōn sal aanbreek nie. 4 Esra 11:44 leer dat God die tye reël en dat Hy die tye sal voleindig. God alleen ken die einde van die tye (syr Bar. 54:1; 81:4; 83:1);⁸⁹⁾ tog het God die geheim aan die regverdiges bekend gemaak (4 Esra 4:5). Die huidige aiōn sal naamlik duur totdat 'n bepaalde aantal mense gebore is (syr Bar. 23:4; 48:46) of totdat die getal van die regverdiges vol is (I Hen. 47:3,4; syr Bar. 30:2; 4 Esra 4:35). Die geroep van die regverdiges sal die einde verhaas (I Hen. 47:1; 97:3,5 ens.).

2.1.2 Die oorgang van die een aiōn in die ander

Dié oorgang is reeds aangeraak in die voorafgaande. Hierdie moeilike onderwerp in die Joodse apokaliptiek verdien egter 'n eie behandeling omdat dit hier gaan om die eskatologie⁸⁹⁾. Al die verskillende opvattinge omtrent die wisseling van die aiōne kan onder drie hoofde tuisgebring word:

2.1.3 Die straf van God op die sonde

In verskeie apokaliptiese geskrifte gaan die wisseling van die twee aiōne gepaard met die oorwinning van God oor die satan en die gevolglike straf op die sonde. In I Hen. is dikwels sprake van die straf wat God aan die einde van die tye oor die wêreld gaan bring. Die gevalle engele Asasel en Semjasa met hulle nakomelinge wat op aarde die mensdom tot afgodediens verlei, is die eerste voorwerpe van God se straf. Veral Asasel word beskou as die oorsprong van alle sonde. In I Hen. 10:9 gaan dit gevolglik om 'n opdrag van die Here aan Gabriël en word hy beveel om die

89) Hoewel die begrippe eskatologie ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\varsigma\chi\alpha\tau\alpha$) en apokaliptiek ($\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$) nie identies is nie, (vgl. Beek, Inleiding, pp. 8-9) beteken hulle in verband met die oorgang van die huidige na die komende aiōn in die Joodse apokaliptiek dieselfde.

stryd teen die gevalle engele en hulle volgelinge aan te knoop. Dieselfde opdrag word gevind in I Hen. 14:6; 16:1-4; 21:10; 41:9 ensovoorts. Die gedagte van God se straf op die engelmagte en hulle uiteindelijke vernietiging, kom ook voor in II Hen. 7:1,18; Jub. 5:10; 10:8 ensovoorts. In Jub. 23:29 word met name gesê dat die satan teen die einde van die tye vernietig sal word.

Dit is duidelik dat die huidige aiōn beskou is as die magsgebied van die satan en dat die oorwinning en vernietiging van die satan die komende aiōn sou inlui. In die geskrif „Die testamente van die twaalf patriarge" kom die gedagte dikwels voor: „And Beliar shall be bound by him (the Lord), And he shall give power to His children to tread upon the evil spirits. And the Lord shall rejoice in His children, And be well pleased in His beloved ones for ever" (Lev. 18:12). In Dan. 5:10-11 staan daar: „And there shall arise unto you from the tribe of (Judah and of) Levi the salvation of the Lord; And he (the Messiah?) shall make war against Belair, And execute an everlasting vengeance on our enemies; And the captivity shall he take from Beliar (the souls of the saints), And turn disobedient hearts unto the Lord, And give to them that call upon him eternal peace". Die finale vernietiging van die satan (Beliar) aan die einde van die tye word ook geleer in Ass Mos. 10:1: „And then His kingdom shall appear throughout all His creation, And then Satan shall be no more, And sorrow shall depart with him".

Die eerste en vir die doel van hierdie studie miskien die belangrikste gebeurtenis wat die wisseling van die aiōne sal kenmerk, is die oorwinning en vernietiging van die satan deur God of Messias. Dié stryd sal plaasvind aan die einde van die huidige aiōn en dit sal die koms van die komende aiōn beteken. In die stryd sou God of sy Messias die oorwinning behaal en die oorwinning oor dié bose magte wat die huidige aiōn beheers sou vanself die aanbreek van die een groot aiōn beteken; dié aiōn waarin die koningskap van God oor die hele skepping verwerklik sal word. Die enigste geskrifte waarin die gedagtes nie voorkom nie, is 4 Esra en syr Bar.

2.1.4 Die messiaanse weë

Wanneer die een aiōn ten einde loop en die volgende een gebore word, dan gaan dit gepaard met smart en barensweë. Die voorstellings van die sogenaamde messiaanse weë wat die koms van die Messias voorafgaan, is talryk, maar in die geheel betreklik eenvormig sodat hulle maklik saamgegroepeer kan word.

Van die belangrikste voortekens van die koms van die Messias en die gevolglike oorgang van die een aiōn na die ander, is: armoe=de en geweldige hongersnood (1 Hen. 99:5 en veral syr Bar. 27, waar die twaalf weë wat die koms van die Messias voorafgaan behandel word); verskillende natuurrampe sal plaasvind: die son en die maan sal mekaar nie meer reëlmatig afwissel nie (4 Esra 5:4); die sterrehemel sal in verwarring raak (1 Hen 80:4-7; 4 Esra 5:5); die hemel sal die reën terughou en die aarde sal sy vrug nie gee nie (1 Hen. 80:2; 100:11, syr Bar. 27:6); die fonteine sal opdroog (4 Esra 6:24) en bloed sal uit die bome vloei, terwyl die klippe dit sal uitroep (4 Esra 5:5).

Die belangrikste voortekens van die koms van die Messias is die verwarring en wantoestande onder die mensdom. Teen die einde van die huidige aiōn sal die mense baie kleiner wees as hulle voorvaders (4 Esra 5:50-55); misgeboortes sal talryk wees (4 Esra 5:8; 6:21) en kinders sal met grys hare gebore word (Jub. 23:25); vrouens sal ophou om kinders in die wêreld te bring (Sig. II, 164 e.v.). Nog erger sal die verwarring onder die breë mense-massa wees: Aardbewings op verskillende plekke sal mense in verwarring bring, leiers van volkere sal mekaar nie verstaan nie, mense sal teen mekaar in opstand kom en nasies sal planne teen mekaar beraam (4 Esra 9:3; 1 Hen. 99:4, syr Bar 48:32,35). Volgens 1 Hen. 100:1,2 sal bloedverwante mekaar uitmoor: „For a man shall not withhold his hand from slaying his sons and his son's sons, And the sinner shall not withhold his hand from his honoured brother: From dawn till sunset they shall slay one another”.

Dit is die belangrikste tekens wat die einde van die huidige aiōn sal voorafgaan.

2.1.5 Die rol van die Messias in die wisseling van die aiōne

Dat die koms van die Messias 'n rol speel in die wisseling van die aiōne, is reeds duidelik uit die voorafgaande. Die vraag wat tans aan die orde is, is of die koms van die Messias 'n finale of voorlopige breuk tussen die huidige en die komende aiōne te= weegbring. Moet daar met ander woorde met 'n messiaanse ryk tussen die huidige en die komende aiōn gereken word, of beteken die koms van die Messias die aanbreek van die komende aiōn in die volle sin van die woord. 'n Verdere vraag wat nou hiermee saamhang, is die vraag na die plek van die messiaanse ryk en/ of die komende aiōn: is dit die aarde of die hemel?

Al hierdie vrae word deur Strack-Billerbeck volledig behandel in die uiteensetting: „Diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt“⁹⁰⁾. Daar word onderskei tussen drie fases in die Joodse eskatologie, naamlik 'n aards-nasionale fase waarin die komende aiōn vereenselwig word met die messiaanse ryk hier op aarde (veral in die sg. testamente van die twaalf patriarge), 'n latere transendentale fase, waarin die terrein van die komende aiōn verskuif van die sondige aarde na die hemel en die idee van 'n aardse Messiasryk heeltemal op die agtergrond staan (soos in I en II Hen. en Ass. Mos.) en dan 'n poging tot kompromie, waar= volgens die aardse messiaanse ryk gevolg word deur die hemelse, nuwe aiōn (syr Bar en 4 Esra). Vanweë die belangrikheid van hier= die beskouinge vir die Nuwe-Testamentiese leer van die twee bede= linge, word die drie fases kortliks behandel.

Volgens die geskrif „Die testamente van die twaalf patriarge“, staan die Here wat in die Allerheiligste van die hemel woon, teenoor die

90) Kommentar aus Talmud und Midrasch, 4 Band, 2. Teil, 1969, p. 799 e.v.

satan (ὁ σατανᾶς Dan. 3:5,6) of die duiwel (ὁ διάβολος Naft. 3, Assur 3), wie se naam Beliar (βελιάρ) is (Ruben 2:4; Simeon 2:5). In die plek van die gebod van die Here het Beliar sy eie wil onder die mensdom ingevoer en so 'n skeuring tussen man en vrou, vrou en vrou teweeggebring (Haft. 2:3). Die bose geeste waarvan Beliar die aanvoerder is (Naft. 3), verwek slegte begeertes in die mens en neem uiteindelik die beheer van sy lewe oor - in só 'n mate dat die Gees van God uit sy lewe wyk (Dan. 4:5). Só iemand het die instrument van die duiwel geword (Haft. 8:6). Op dié wyse het Beliar die heidene verlei (Naft. 3:3). Op dieselfde wyse loods hy sy aanvalle op Israel om hulle tot 'n val te bring (Levi 5:6,7). Daarom moet Israel op hulle hoede wees vir Beliar en sy volgelinge wat begerig is om almal wat die Naam van die Here aanroep, te vernietig. Israel moet tot die Here en die „engel van vrede" nader, dié engel wat ter wille van Israel sal opstaan teen die vyand: „For he (the angel of peace) knoweth that upon the day on which Israel shall repent, the kingdom of the enemy shall be brought to an end" (Dan. 6:1-6).

Wanneer die voleinding van die tye aanbreek (τελείωσις χρόνων Rub. 6; συντέλεια τῶν αἰώνων Levi 10) sal God Self die stryd teen Beliar aanknoop en die gevange mense van sy mag bevry (Dan. 5:10-13; Seb. 9:1-8). Beliar self sal in die vuur gewerp word, sodat daar nooit weer 'n gees van verleiding sal wees nie (Juda 25:3). Dán sal die Messias kom: „And after these things shall a star arise to you from Jacob in peace, And a man shall arise (from my seed), like the son of righteousness, Walking with the sons of men in meekness and righteousness; And no sin shall be found in him. And the heavens shall be opened unto him, To pour out the spirit, (even) the blessing of the Holy Father; And He shall pour out the spirit of grace upon you; And ye shall be unto Him sons in truth, And ye shall walk in His commandments first and last (Juda 24:1-3).” Die vyande van Israel sal vernietig word, Jerusalem sal nooit weer verwoes word nie en alle oorloë sal van

die aarde verdwyn (Sim. 6, Dan. 5). Die verstrooides in Israel sal in Jerusalem byeenkom (Assur 7), terwyl ook die afgestorwe regverdiges deel sal hê aan die messiaanse heil (Juda 25:1,2). Dan sal die groot gerig plaasvind; eers oor Israel en dan oor die heidene (Ben. 10:8-10). Die goddelose gaan na die ewige vuur (Seb. 10), terwyl die messiaanse hoëpriester vir die regverdiges die poorte van die hemel sal oopsluit (Levi 18).

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die messiaanse ryk en die komende aiōn identies is; daar word nie 'n nuwe aiōn ná die tyd van die Messias verwag nie. Die koms van die Messias val ook saam met die vernuwing van die kosmos, wat onder die huidige aiōn die magsgebied van die satan is. Dit alles sal plaasvind by die voleinding van die eeue (συντέλεια τῶν αἰώνων Levi 10). Hoewel die woorde „huidige en komende aiōn” nie in die geskrif voorkom nie, is die saak self baie duidelik: Teenoor die huidige, sondige aiōn staan die toekomstige ryk van die Messias. Die plek (terrein) van die messiasryk is die aarde met Jerusalem as die middelpunt. Dáár sal God Self onder die regverdiges woon (Dan. 5:1)⁹¹.

Teen die begin van die eerste eeu n.C. is die mening gehuldig dat die verlossing nie hier op aarde nie, maar wel in die hemel verwerklik sal word. Die teenoorgestelde van die huidige aiōn is nie die messiaanse ryk hier op aarde nie, maar wel die komende aiōn waar die regverdiges slegs kan ingaan ná hulle dood. In dié aiōn bly die regverdiges vir altyd. Dáár word die eindoordeel voltrek wat beteken dat die komende aiōn in twee periodes

91) In 1 Hen. 37-70 word die messiasryk ook vereenselwig met die komende aiōn - met die verskil dat die Messias uit die hemel sal kom saam met 'n skaar van afgestorwe heiliges en die oordeel hier op aarde kom voltrek. Hemel en aarde word verenig en die hele toneel dra „eine durchaus supranationale Färbung” (Strack-Billerbeck, a.w., p. 805).

uiteenval, naamlik die periode van voorlopige saligheid wat duur tot die eindgerig en die periode van volkome saligheid wat volg op die eindgerig. Dié twee periodes vorm 'n eenheid en staan as komende aiōn teenoor die huidige aiōn. In die komende aiōn is die Messias die spil waarom alles draai (I Hen 71:14-17) en hy verlaat nooit die hemel om 'n aardse ryk te kom stig nie. Dié gedagtes wat veral te vind is in I Hen 71, II Hen en Ass. Mos. beteken 'n radikale breuk met die aards-nasionale toekomsverwagting van die testamente van die twaalf patriarge en verteenwoordig die tweede fase in die toekomsverwagting van die Joodse apokaliptiek.

'n Betreklik volledige beskrywing van die komende aiōn is te vind in II Hen. 65. Van 'n aardse messiasryk is hier geen sprake nie; intendeel, die uiteindelijke vernietiging van alle sigbare en onsigbare dinge wat die Here gemaak het, word in die vooruitsig gestel (II Hen. 65:6). Dan sal die groot oordeel plaasvind: tyd self sal ophou en daar sal geen maande of dae of ure meer getel word nie (II Hen. 65:7). „There will be one aeon, and all the righteous who shall escape the Lord's great judgement, shall be collected in the great aeon, for the righteous the great aeon will begin, and they will live eternally, and then too there will be amongst them neither labour, nor sickness, nor humiliation And they shall have a great indestructible wall, and a paradise bright and incorruptible, for all corruptible things shall pass away, and there will be eternal life" (II Hen. 65:8-10). Menog vestig dan ook nie die aandag van sy nakomelinge op 'n aards-nasionale messiasryk nie, maar op 'n godvresende lewenswandel hier op aarde, sodat hulle in die hemel (d.i. die een, groot aiōn) opgeneem kan word (ook II Hen. 61, 66, 67).

Die derde fase waarin 'n kompromie tussen die aards-nasionale en transendentale toekomsverwagting getref word, word gevind in die twee geskrifte, die Siriese „Barugapoklips" en 4 Esra. Die twee geskrifte stem in alle opsigte ooreen, behalwe dat die terrein van die komende aiōn in die Barugapokalips die hemel is,

terwyl dit in 4 Esra die nuwe aarde is. Die basiese gedagtegang in albei geskrifte is soos volg: Op 'n deur God bepaalde tydstop (4 Esra 13:52) sal die Messias op die aarde verskyn (syr Bar. 29:3; 39:7-40; 4 Esra 12:32). Nadat Hy in 'n hewige stryd met al die verskillende volkere, veral Rome, gewikkel was (syr Bar. 39:7-40; 4 Esra 13:25-38), keer Hy as oorwinnaar na Jerusalem terug. Daar stig Hy volgens syr Bar. 73:1 sy troon wat vir altyd sal duur, terwyl 4 Esra 'n onsigbare stad, die hemelse Jerusalem, uit die hemel sien neerdaal (4 Esra 7:26; 13:36).

Die regering van die Messias het nou 'n aanvang geneem. Hier= die regering het egter 'n relatiewe duur en sal volgens 4 Esra 7:28 slegs oor 400 jaar strek. Die rede is omdat die messias=ryk prinsipieel nog tot die huidige en verganklike aiōn behoort en daarom nie die draer van die volle heil kan wees nie. 4 Esra beskryf die oorgang van die mesiasryk na die komende aiōn soos volg: „And it shall be, after these years, that my Son the Messiah shall die, and all in whom there is human breath. Then shall the world be turned into the primeaval silence seven days, like as at the first beginnings, so that no man is left. And it shall be after seven days that the Age which is not yet awake shall be roused, and that which is corruptible shall perish. And the earth shall restore those that sleep in her, and the dust those that are at rest therein” (4 Esra 7:30-31).

Daar vind dus 'n oorgang van die messiaanse ryk na die komende aiōn plaas. In hierdie oorgang speel die opstanding van die dode 'n beslissende rol, sowel volgens 4 Esra 7:32 as volgens syr Bar. 11:6; 48:16; 52:2. Op die opstanding van die dode volg die eindgerig (syr. Bar. 50:4; 85:9; 4 Esra 7:33), waar= volgens die goddelose na Gehenna gaan (syr Bar. 85:13), terwyl die regverdiges die nuwe aiōn be-erwe (4 Esra 7:36-38). Oor die vraag waar die nuwe aiōn is, op aarde of in die hemel, bestaan daar verskil van mening. Uit syr Bar. 48:50 wil dit voorkom asof dit die hemel is, terwyl 4 Esra die komende aiōn

prinsipieel tot hierdie aiōn reken⁹²⁾.

Die aards-nasionale messiasryk is dus 'n tussenryk, wat prinsipieel tot die huidige aiōn behoort. Die koms van die Messias beteken vir die volk Israel 'n herstel in aards-nasionale sin, terwyl die radikale breuk met die huidige aiōn eers plaasvind met die koms van die nuwe aiōn.

Samevattend: Die komende aiōn word met die uitsondering van die testamente van die twaalf patriarge as 'n losstaande grootheid gesien. Die messiasryk behoort tot die huidige aiōn, terwyl die komende aiōn in drieërlei sin verstaan moet word: Dit is die hemelse sielewêreld waarheen die siele van die afgestorwenes gaan totdat die groot gerig aanbreek (I Hen. 71); verder is dit die aiōn van die absolute verlossing wat volg op die groot gerig en sy plek in die hemel het (I Hen, II Hen en syr Bar); uiteindelik is dit die aiōn van die volle verlossing wat ná die opstanding uit die dode en die groot gerig sy plek op die nuwe aarde het (4 Esra).

Daar is dus geen eenvormigheid in die toekomsverwagting van die Joodse apokaliptiek nie. Gevolglik moet die waarde van die apokaliptiek vir die korrekte verstaan van die Nuwe Testament en met name die leer van die twee bedelinge by Paulus, nie oorskat word nie⁹³⁾. Die stof tot hier behandel kon as voedingsbodem dien

92) Strack-Billerbeck kom tot dié gevolgtrekking op grond van die feit dat 4 Esra nie 'n aanhanger van die onsterflikheidsleer is nie: hy laat die siele in die tussen-toestand in hulle „kamers” in Sheol bly, met die gevolg dat hy nie die komende aiōn in die sin van 'n bo-aardse wêreld van siele ken nie (Strack-Billerbeck, a.w., p. 813, voetnoot 3).

93) Dit word gedoen in die werk van H.J. Schoeps; Paulus, pp. 85-110.

vir die Nuwe Testament, maar die bonte verskeidenheid van voorstellings is op sigself 'n genoegsame rede tot versigtigheid. Die grootste leemte in die apokaliptiek is die gebrek aan eenvormigheid ten opsigte van die persoon en werk van die Messias. Sy verhouding tot God is onseker, sy taak nie duidelik afgebaken nie en sy rol in die wisseling van die aiōne nie altyd duidelik nie. Oor die algemeen was die apokaliptiek die neerslag van 'n groot verskeidenheid denkrigtings onder die Jodedom en daarom is dit nodig om daarvan kennis te neem. Die waarde van die Joodse apokaliptiek vir hierdie studie sal in die volgende hoofstuk duidelik word.

2.2 Die rabbynse literatuur

Dieselfde gebrek aan eenvormigheid kenmerk die geskrifte van die rabbynse geleerdes. In die oudste rabbynse literatuur is slegs by hoë uitsondering sprake van die twee aiōne: $\aleph \text{ זמן } \text{דְּשִׁימָה}$ of $\aleph \text{ זמן } \text{דְּשִׁימָה}$. Die oudste getuienis waar albei aiōne met name genoem word, vind G. Dalman by Jochanan ben Zakkaj wat ongeveer in 80 n.C. geskryf het dat God aan Abraham die huidige aiōn ($\aleph \text{ זמן } \text{דְּשִׁימָה}$) openbaar het, maar nie die komende aiōn nie ($\aleph \text{ זמן } \text{דְּשִׁימָה}$)⁹⁴⁾. Sy gevolgtrekking is: „Das Vorhandensein der Ausdrücke 'dieser Aeon', 'der künftige Aeon' steht jedenfalls für das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts fest. Nur spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie damals mehr der Sprache der Schriftgelehrten als des Volkes eigentümlich waren“⁹⁵⁾. Strack-Billerbeck kom egter op grond van meerdere getuienis tot die gevolgtrekking dat albei terme gedurende die eerste helfte van die eerste eeu n.C. in die volksmond gelewe het.⁹⁶⁾ Met veiligheid kan dus aanvaar word dat die twee terme algemeen bekend was ten tyde van die ontstaan van die Nuwe Testament.

94) a.w., p. 122.

95) a.w., p. 122.

96) a.w., p. 815.

Die beskouinge van die rabbynse geleerdes is versamel en verwerk deur Strack-Billerbeck⁹⁷⁾. Daaruit blyk dat hulle beskouinge in hoofsaak ooreenstem met dié van 4 Esra. Die uitdrukking מִיָּסָד ?

מִיָּסָד (dae van die Messias) word gebruik vir die Messias-ryk en dit is duidelik dat laasgenoemde nie identies is met die komende aiōn nie. Die messiasryk verteenwoordig 'n voorlopige verlossing en word gevolg deur die komende aiōn, waarin die verlossing ten volle verwerklik sal word. Die groot teenstelling lui dus: Hierdie aiōn ($\text{הַיּוֹמָהַּ} \text{ } \text{מִיָּסָד}$) en die komende aiōn ($\text{בְּיָמָיו} \text{ } \text{מִיָּסָד}$), en nie die huidige aiōn en die messiaanse ryk nie.

Soos in die Joodse apokaliptiek het die rabbynse geleerdes die huidige aiōn ook gesien as 'n wêreld vol boosheid en sonde, vol leuens en valsheid. Dit is 'n wêreld waarin die goeie en die slegte, die heil en die onheil teenoor mekaar staan en mekaar beveg. Dit ontbreek die mensheid aan ware Godskennis en vroomheid, en nêrens op aarde is volkome vrede te vind nie, want agter alle vrede staan die dood en die verganklikheid van die wêreld. Die ergste van alles is die feit dat hierdie wêreld wat tog ter wille van Israel geskape is, in die hande van die wêreldvolke re beland het en Israel nou gebuk moet gaan onder vreemde oorheersing. Israel het 'n spot en veragting geword en verag van hierdie wêreld niks anders as nood en ellende nie⁹⁸⁾.

Dié toestand sal voortduur totdat die huidige, sondige aiōn vervang word met die komende aiōn. Van hierdie komende aiōn is die Messias slegs die wegbereider; die $\text{בְּיָמָיו} \text{ } \text{מִיָּסָד}$ breek eers deur met die opstanding uit die dode en die groot eindgerig. Dán word volkome verlossing die deel van alle regverdiges en wel in Gan 'Eden wat naby Jerusalem sal wees.

97) a.w., p. 16 e.v. Wat volg is 'n kort samevatting van die uiteensetting van Strack-Billerbeck.

98) Vgl. Strack-Billerbeck, a.w., p. 847 en die daargenoemde literatuur.

Die בְּזֵיט דִּשְׁיִי is dus die aiōn van volkome verlossing en sy plek is op die aarde. Die basiese skema in die toekomsverwagting van die rabbynse geleerdes tot ongeveer 200 n.C. was dus: teenswoordige aiōn, voorlopige messiaanse heilstyd en die komende aiōn.

Afwykende beskouings het egter ontwikkel rondom die betekenis van die זְמַן מְשִׁיחַ זִיכָּר ; ⁹⁹⁾. Reeds teen 135 n.C. het R. Aqiba 'n begrensde duur aan die messiaanse tyd toegeken en wel slegs 40 jaar. Dié veertig jaar sou 'n tyd van storm en drang wees, waartydens die vyandige wêreldvolkere neergewerp en die weg tot 'n volkome toekoms gebaan word. Die „dae van die Messias“ word dus 'n deel van die בְּזֵיט דִּשְׁיִי : „Der Terminus 'Olam ha-ba diene nicht mehr bloss zur Bezeichnung des Äons der absoluten Heilsvollendung nach der Auferstehung der Toten, sondern befasste jetzt zugleich einen grossen Teil jener Zeit unter sich, die man sonst zu den Tagen des Messias zu rechnen pflegte“¹⁰⁰⁾.

Die groot meerderheid van rabbynse geleerdes het egter anders geoordeel oor die „dae van die Messias“¹⁰¹⁾. Volgens hulle sou dit in skerpe teenstelling staan tot die huidige aiōn, en wel as vervulling van die Ou-Testamentiese beloftes aangaande God se heerskappy op aarde. Soos die Godsryk op aarde niks in gemeen het met die koninkryke van die huidige aiōn nie, so bestaan daar geen verband tussen die „dae van die Messias“ en זְמַן מְשִׁיחַ זִיכָּר nie. Die gevolg is dat die „dae van die Messias“ nie gereken word tot een van die twee aiōne nie, maar as selfstandige grootheid tussen die huidige en die komende aiōn beskou is. Die „dae van die Messias“ het die twee aiōne van mekaar geskei. Só het,

99) Strack-Billerbeck, a.w., p. 817 e.v.

100) Strack- Billerbeck, a.w., p. 817.

101) a.w., p. 818.

soos reeds genoem, die grondskema van die huidige aiōn, dae van die Messias en komende aiōn sy beslag in die rabbynse geskifte gekry.

Onder invloed van die hellenistiese onsterflikheidsleer het die begrip $\text{קְדוּשָׁתוֹ} \quad \text{מִן הַחַיִּים}$ later verder ontwikkel; dit het die oord geword waar die siele van die ontslape heiliges bewaar word tot die groot eindgerig¹⁰²⁾. Die $\text{קְדוּשָׁתוֹ} \quad \text{מִן הַחַיִּים}$ val dus in twee fases uiteen, naamlik die hemelse oord waar die siele van die afgestorwe heiliges in 'n staat van voorlopige saligheid verkeer en die tweede fase, wat 'n aanvang neem met die opstanding uit die dode, wanneer die volkome verlossing en saligheid op aarde geniet sal word. Albei fases vorm saam die een, groot $\text{קְדוּשָׁתוֹ} \quad \text{מִן הַחַיִּים}$.

Samevattend is dit duidelik dat die huidige aiōn vir die rabbynse geleerdes, soos in die Joodse apokaliptiek, 'n aiōn van sonde, smart en ellende is. Op die aiōn volg die messiaanse tyd wat 'n eie selfstandige karakter dra en die huidige van die komende aiōn skei. Die messiaanse tyd word egter veel minder aards-nasionaal gesien as in die Joodse apokaliptiek; dit is veel meer die vervulling van God se heerskappy op aarde in Ou-Testamentiese sin as die verlossing van die volk Israel van sy vyande. Op die messiaanse tyd volg die $\text{קְדוּשָׁתוֹ} \quad \text{מִן הַחַיִּים}$ wat in drieërlei sin gebruik word:

- a) As die aiōn van volkome verlossing, wat
- b) ook die messiaanse tyd kan insluit (soos by R. Aqiba) en
- c) as eerste fase die hemelse wêreld van siele en as tweede fase die volkome verlossing op aarde het. Benewens ander geringe wysigings is dit die basiese riglyne in die toekomsverwagting van die rabbynse geleerdes.

102) Die gedagte is reeds gevind in 1 Hen. 71:14 e.v., waar die komende aiōn beskou is as die hemelse oord waar die siele van die ontslape heiliges bewaar word om saam met die Messias terug te kom wanneer die dag van die eindoordeel aanbreek.

Dat van die verskillende gedagtestrominge in die Joodse apokalip= tiek en rabbynse geskrifte as voedingsbodem vir die Nuwe Testa= ment gediën het, val nie te betwyfel nie. Hoewel die beskouinge wyd uiteengaan, is dit duidelik dat ons begrip hier 'n verdere ontwikkeling deurgemaak het - 'n ontwikkeling wat dit bruikbaar gemaak het vir die Nuwe-Testamentiese leer van die twee bede= linge. Die verskeidenheid van beskouinge maak egter tot versig= tigheid en slegs 'n eksegetiese studie van die begrip in die Nuwe Testament sal kan aantoon watter gedagtes wel as voedings= bodem vir die Nuwe Testament gediën het.

$\text{A}^{\rho}\omega\nu$ IN DIE NUWE TESTAMENT

1. Inleiding

Die noodsaaklikheid vir die bestudering van die tydsbegrip in die Nuwe Testament, vind G. Delling in die nuwe religieuse wêreld wat die verskillende outeurs as werklikheid belewe het: „Es ist im Grunde nur eine Wirklichkeit; aber sie wird unter den verschiedensten Blickpunkten dargestellt und mit den verschiedensten Begriffen wiedergegeben. Ihr Inhalt wird als so reich empfunden, dass er die Formelhaftigkeit des menschlichen Wortes immer wieder zu sprengen sucht und daher auch nur in der Mannigfaltigkeit wiedergegeben werden kann“¹⁾ Volgens Delling is die tydsbegrip een van die belangrikste begrippe waarmee die nuwe religieuse wêreld weergegee en belig kan word, omdat dit die kern van die Nuwe-Testamentiese boodskap raak.

Gevolglik het nie net Delling nie maar verskeie Nuwe-Testamentiese geleerdes ná hom hulle besig gehou met 'n studie van die tydsbegrip in die Nuwe Testament. Soos reeds in die historiese oorsig aangetoon²⁾, kan twee gedagtestrominge in die verband onderskei word. Aan die een kant is daar diegene wat reken dat die Nuwe-Testamentiese tydsbegrip hoofsaaklik inhoudelik bepaald is³⁾. Aan die ander kant beklemtoon veral O. Cullmann in sy „Christus und die Zeit“ die temporele karakter van die Nuwe-

1) Das Zeitverständnis, p. 1.

2) Vgl. p. 5 e.v. hierbo.

3) 'n rigting waarvan o.m. Delling 'n voorstander is. Vgl. a.w., p. 64.

Testamentiese tydsvoorstelling⁴⁾. Die besondere van die Nuwe Testament bestaan vir Cullmann daarin „dass erst die neutestamentliche Schriften alle Offenbarung wesentlich in der Zeit verankern und dass die zeitliche Linie in ihrer zentralen Bedeutung für das Heil und den Glauben erst hier ganz konsequent durchgezogen ist“⁵⁾.

In een opsig stem die voorstanders van die twee denkrigtings saam; naamlik dat die Ou Testament en nie die Griekse filosofie nie, die agtergrond van die Nuwe-Testamentiese denke oor die tyd vorm. Dit is 'n standpunt wat nie meer betwis word nie en wat van groot belang is vir die korrekte verstaan van die tydsbegrip in die Nuwe Testament, veral omdat die tydsbegrip in die Nuwe Testament so lank moes ly onder Grieks-filosofiese invloed⁶⁾. In die eenstemmigheid is daar egter onderlinge verskille oor die vraag wat die tipiese van die Ou-Testamentiese tydsvoorstelling is (inhoudelik of temporeel) en oor die vraag of daar 'n breuk of 'n voortsetting bestaan tussen die Ou- en Nuwe-Testamentiese denke oor die tyd.

Delling handhaaf die inhoudelike karakter van die Ou-Testamentiese tydsvoorstelling en reken dat die Jodedom die tyd nie as probleem beskou het nie. Vir die Grieke was die tyd 'n geweldige en onoplosbare probleem, terwyl die Christendom hierdie probleem opgelos het deur die inbraak van die ewigheid in die tyd⁷⁾. Langs dié weg word die tyd dan van binne-uit oorwin en word die tyd beskou as 'n probleem wat oorwin moet word. Cullmann distansieer hom sterk van Delling en handhaaf konsekwent die temporele karakter van die Bybelse tydsvoorstelling. Hy wil nie weet van enige

4) Die ruimtelike of inhoudelike is vir hom ondergeskik aan die temporele: „Das Wesentliche ist nicht der räumliche Gegensatz, sondern die glaubensmässige Unterscheidung der Zeiten(a.w., p.49).

5) a.w., p. 49.

6) E.C. Rust. Time and Eternity, p. 327.

7) a.w., p. 74 e.v.

verskil tussen Ou- en Nuwe-Testamentiese denke oor die tyd nie en verwerp ook die gedagte van 'n radikale verskil tussen tyd en ewigheid as gevolg waarvan die tyd deur die ewigheid oorwin kan word⁸⁾. Die Nuwe-Testamentiese denke oor die tyd is vir Cullman slegs 'n voortsetting en voltooiing van die Ou-Testamentiese temporele tydsvoorstelling⁹⁾.

Êrens tussen hierdie twee standpunte moet die waarheid lê. Hoewel die Ou Testament as basis dien vir die verstaan van die Nuwe-Testamentiese tydsbegrip moet die moontlikheid van hellenistiese invloed nie buite rekening gelaat word nie: "... it is difficult to deny completely the part played by Hellenistic ideas in the consciousness of many New Testament writers, and it cannot be said, in particular, that the Greek ideas must be eliminated completely from the New Testament time-consciousness. Yet ultimately the New Testament is basically one with the Old"¹⁰⁾. Wanneer die moontlikheid van hellenistiese invloed ondersoek word, moet die stadia in die ontwikkeling van 'n bepaalde begrip in gedagte gehou word¹¹⁾.

Wat volg is 'n beskeie poging om lig te probeer werp op die tydsvoorstelling in die Nuwe Testament, en wel deur 'n studie van die begrip $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$. Die woord kom ongeveer 100 keer in die Nuwe Testament voor en word in 'n groot verskeidenheid betekenisgebruik. Drie hoofgebruike kan onderskei word:

a) Soos in die Septuagint word $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ dikwels met voorsetsels gebruik om 'n lang tydspanne aan te dui - 'n onbegrensde tydsduur. Die gebruik wat die meeste voorkom is $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha$ (27 maal) en $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha\varsigma$ (6 maal). Die sterker vorm

8) Christus und die Zeit, pp. 59-60, voetnoot 2.

9) a.w., pp. 49-50.

10) E.C. Rust, a.a., pp. 327-328.

11) Die noodsaaklikheid hiervan het reeds duidelik geword by die behandeling van die begrip in hoofstuk twee.

ἐῖς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων kom twee maal voor by Paulus (Gal. 1:5; Filip. 4:20), twee maal in die pastorale briewe (I Tim. 1:17; II Tim. 4:13) en elf maal in Openbaring (hoofsaaklik in doksologieë). Ander voorsetsels waarmee αἰών gebruik word is ἀπὸ (Luk. 1:70; Hand. 3:21; Hand. 15:18), ἐκ (Joh. 9:32) en κατὰ (Ef. 2:2). Die basiese gedagte is dié van 'n tydskuur wat na voor en agter onbegrens is.

b) In aansluiting by die Joodse apokaliptiek en rabbynse literatuur word αἰών ook gebruik om die hele wêreldverloop aan te dui (Matt. 12:32; Mark. 10:30; Luk. 16:8; 18:30; 20:34,35; Ef. 1:21). Die gebruik van αἰών in dié verband is volledig uitgewerk in die briewe van Paulus (Rom. 12:2; I Kor. 1:20; I Kor. 2:6; II Kor. 4:4; Gal. 1:4; I Tim. 6:17 ens.). Die leer van die twee bedelinge vind dus nie sy oorsprong by Paulus nie, maar het 'n bepaalde historiese agtergrond¹²⁾.

c) Αἰών word in die meervoud gebruik in doksologieë. Die meervoud word ook nie-doksologies gebruik, hoofsaaklik in die brief aan die Hebreërs (1:2; 9:26; 11:3; 13:8). Die oorsprong van hierdie gebruik is onseker.

Voordat bogenoemde kort statistiek ontleed word, enkele opmerkinge:

a) Die stof word verdeel volgens die gebruike van αἰών en nie volgens die outeurs van die verskillende boeke nie. Langs dié weg kom die eenheid van die Nuwe Testament tot sy reg. Die verskille en ooreenkomste van die outeurs word onder die verskillende hoofde behandel.

b) Hoewel die agtergrond en buite-Bybelse gebruike van αἰών steeds in gedagte gehou word, gaan dit in hierdie hoofstuk om die

12) Michaelis en Conzelmann loën hierdie historiese lyn. Hulle beskouinge word in hoofstuk vyf behandel.

gebruik van αἰών in die Nuwe Testament. Dit is belangrik omdat byna al die skrywers oor die tydspanne in die Nuwe Testament voortdurend verband soek met Griekse en Hebreeuse gedagtes, terwyl die werklike betekenis van αἰών in die Nuwe Testament nog nie tot sy reg gekom het nie. Die verband met die voorafgaande twee hoofstukke sal in hoofstuk vyf aangetoon word.

c) Dit gaan in dié hoofstuk om 'n begrip wat aan die Griekse taal ontleen is en daarom reeds met 'n bepaalde inhoud gevul is. Die moontlikheid bestaan dat dieselfde begrip onder invloed van die besondere openbaring, 'n gewysigde of 'n ander betekenis kan verkry. Om dit te bepaal sal telkens rekening gehou word met die hele verband waarin die woord gebruik word¹³⁾.

d) Ander woorde waarmee αἰών in verband staan, byvoorbeeld καίρος, χρόνος, κόσμος ensovoorts, sal aan die einde van die hoofstuk behandel word ten einde 'n volledige beeld van die gebruik en betekenis van αἰών te probeer verkry.

2. Αἰών as tydsduur

Die verband tussen die Ou-Testamentiese דָּשִׁי en die αἰών van die Nuwe Testament tree die duidelikste aan die lig in die gebruik van αἰών met 'n voorsetsel. Die betekenis is ook dieselfde, en die rigting van die tydsduur word deur die voorsetsels aangedui.

2.1 Εἰς τὸν αἰῶνα

Vir die sinoptici beteken dit eenvoudig „vir altyd” (positief) en „nooit, nimmer” (negatief). Laasgenoemde is die betekenis in Matt.

13) In sy „Biblical Words for Time”, 1962, beklemtoon J. Barr die noodsaaklikheid van die teksverband. Die reaksionêre karakter van sy werk is egter oop vir kritiek, vgl. Hoofstuk vyf.

21:19 en Mark. 11:14¹⁴⁾. Die vertaling van die negatief met „nie in ewigheid nie” kom onder andere voor by J. Schniewind¹⁵⁾ en in die Afrikaanse vertaling van Mark. 3:29: „Maar wie teen die Heilige Gees gelaster het, het geen vergifnis tot in ewigheid nie (οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα), maar is skuldig aan die ewige oordeel”. Die vraag is wanneer hierdie oordeel begin en hoe lank dit sal duur. Het dit betrekking op hierdie of die komende of albei bedelinge? Klostermann reken dit omvat albei bedelinge: „ εἰς τὸν αἰῶνα kann nicht auf die gegenwärtige Weltepoche gehn, sondern muss die künftige mitumfassen - οὐτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι Matt. 12:32”¹⁶⁾. Die verband waarin εἰς τὸν αἰῶνα in Mark. 3:29 en οὐτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι in Matt. 12:32 voorkom is presies dieselfde, naamlik die sonde teen die Heilige Gees; daarom is Klostermann reg in sy verklaring. Dit werp lig op die temporele karakter van die bedeling wat kom en toon dat sowel Mattheus as Markus geen verskil in tyd tussen hierdie en die komende bedeling geken het nie. Εἰς τὸν αἰῶνα beteken vir albei eenvoudig „vir al-tyd”.

Die temporele karakter van εἰς τὸν αἰῶνα word ook bevestig deur Luk. 1:33, waar die nageslag van Abraham beskryf word as εἰς τὸν αἰῶνα . A. Plummer bring laasgenoemde in verband met die wisselvorme εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (Hebr. 1:8) en εἰς αἰῶνα αἰῶνος en verklaar: „It means unto the age, i.e. the age κατ' ἐξοχήν, the age of the Messiah. The belief that whatever is allowed to see that age will continue to exist in that age, makes εἰς τὸν αἰῶνα

14) Vgl. F.W. Grosheide, p. 319.

15) in sy vertaling van Mark. 11:14: „Nie mehr in Ewigkeit wachse auf dir eine Frucht” (Das Evangelium nach Matthäus, (in: NTD). Göttingen, 1950, p. 214).

16) Das Markusevangelium (in: Handbuch zum NT), 1950, p. 38.

equivalent to 'for ever'¹⁷⁾.

Johannes gebruik εἰς τὸν αἰῶνα in verband met die water van die lewe, (Joh. 4:14); die ewige lewe (6:51; 58; 8:51,52; 10:28; 11:26), Christus se verblyf (8:35) en die verblyf van die Heilige Gees (14:16). Eers Joh. 4:14: ".... elkeen wat drink van die water wat Ek hom sal gee, sal εἰς τὸν αἰῶνα nooit dors kry nie". Die teenstelling hier is tussen die natuurlike water wat die dors net vir 'n tydjie les en die water van die lewe wat die dors vir altyd les. Hierdie teenstelling kan misleidend wees as sou eersgenoemde tydelik wees, terwyl laasgenoemde as gawe van Christus tydloos is. Die meeste eksegete beklemtoon egter dat die kwalitatiewe verskil in die water geleë is en nie in die tyd nie¹⁸⁾. Die kwalitatiewe verskil hef nie die tyds karakter van εἰς τὸν αἰῶνα op nie, maar berus juis daarop. Εἰς τὸν αἰῶνα beteken vir Johannes dieselfde as vir die vertalers van die Septuagint en die ander outeurs van die Nuwe Testament, naamlik "vir al-tyd"¹⁹⁾.

Die samestelling ζωὴ αἰώνιος word later behandel, maar die noue samehang met die tydsbepaling εἰς τὸν αἰῶνα noodsaak 'n kort vooruitskouing. Dié samehang word ook gevind in Joh. 10:28, en C. Bouma skryf in dié verband: "Eeuwig leven is

17) A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke (in: ICC), 1942, p. 34.

18) Vgl. A. Richardson: The Gospel According to Saint John, 1959, p. 82; A. Schlatter: Das Evangelium nach Johannes, 1947, p.67; H. Strathman: Das Evangelium nach Johannes (in: NTD), 1968, p.85; F. Büchsel: Das Evangelium nach Johannes (in: NTD), 1949, pp.63-64; R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium (in: Herders Theologischer Kommentar zum neuen Testament), 1967, p. 466 ens.

19) Vgl. J.H. Bernard: A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John (in: ICC), 1942, p.142.

in kwaliteit en duur van het aardse leven onderscheiden. Hy geeft ze het nu reeds 3:36, onophoudelyk Ps. 36:10, met een aanvang en voorsmaak van de daarmee wezenlyk verbonden vreugde, omdat alles wat de zonde in het leven verdorven heeft, er uit weggenomen is; eeuwig leven is leven in herscheppingsheerlikheid²⁰⁾. Die ewige lewe is 'n teenswoordige besit ($\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\omega$ $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$ - praesens - $\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\tau\iota\varsigma$ $\text{Ἰωάνν} \epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon\iota\omicron\nu$ Joh. 10:28) en dit is 'n lewe waaroor die dood geen mag het nie; dit is 'n lewe wat onlosmaaklik saamhang met die Christuswoord: „Ek is” (Joh. 11:25) en wat sonder die opstanding van Christus geen waarde het nie²¹⁾. Die teenstelling is egter duidelik: dit gaan om hierdie lewe teenoor die ewige lewe²²⁾. Die tydsaanduiding $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\tau\omicron\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon\iota$ is nie kwalitatief nie, maar slegs kwantitatief by die teenstelling betrokke; die aardse lewe, as 'n lewe van sonde, is van korter duur as die ewige lewe, d.i. die lewe in herscheppingsheerlikheid. Dieselfde gedagte lê ten grondslag van die instelling van die Heilige Nagmaal in Joh. 6:51,58, waar Jesus van Homself praat as „die lewende brood wat uit die hemel neergedaal het”, en verklaar dat „as iemand van hierdie brood eet, $\text{ἔσται εἰς τὸν εἰωυί}$ ”.

Negatief in die betekenis van „nie vir altyd” word die tydsbepaling gebruik in verband met die verblyf van die dienskneg in die huis²³⁾, en positief in verband met die verblyf van die seun - albei in Joh. 8:35. Strack-Billerbeck reken dat die woorde $\delta\acute{\epsilon}$ $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\tau\omicron\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon\iota$ in Joh. 8:35 slaan op die Messias en verwys na Henog 49:1 en 62:14, waar die ewige verblyf van die Messias ter sprake is²⁴⁾. Dié verblyf staan teenoor die verblyf

20) Het Evangelie naar Johannes, Deel I, in K.V.; 1964, pp.25-26.

21) Vgl. H. Strathmann, a.w., op Johannes, pp. 169-170.

22) Vgl. R. Schnackenburg, a.w., op Johannes, pp. 415-416.

23) Negatief ook in Joh. 13:8.

24) H.L.Strack-P.Billerbeck: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, 1924, p. 552.

van die dienskneg οὐ ... εἰς τὸν αἰῶνα. Vers 34 toon dat met „dienskneg” bedoel word ’n dienskneg van die sonde, en wanneer die vrymaking van vers 36 daarmee saam gelees word, word die hele gedagtegang duidelik: Die lewe in die sonde is van korte duur, terwyl die lewe sonder sonde ’n oneindige tydsduur het. Dit gaan steeds om die konkrete duur van die tyd, en εἰς τὸν αἰῶνα beteken vir Johannes dieselfde as vir die vertalers van die Septuagint, naamlik ’n onbegrensde tydsduur. „Erst die nachchristliche Zeit, die die Tage des Messias von der Vollendungszeit des Olam ha-ba streng unterscheidet, hat den ersteren eine begrenzte Dauer zuerkannt”²⁵⁾.

Nie net die Seun nie, maar ook die Heilige Gees bly εἰς τὸν αἰῶνα (Joh. 14:16). C. Bouma skryf in die verband: „Of met de uitdrukking in der eeuwigheid hier gedacht is aan de eeuwigheid in onze zin, eeuwigheid na en boven de tyd, is zeer twyfelachtig. De uitdrukking was in het Joodse gebruik reeds in het Nieuwe Testament zéér verzwakt en betekent vaak alleen; eindeloos lang, of: eeuwen lang, of nog anders, in negatieve, ontkennende uitdrukkingen, in de volksmond vooral; nooit, zie 13:8; Matth. 21:19 Hier is waarschéynlyk gedacht aan het blyven van de Geest in de gemeente gedurende al de eeuwen van haar nu volgend bestaan; de Pinksterkerk op aarde zal nooit alleen zyn, zonder dat de Geest Gods zaak by haar vertegenwoordigt”²⁶⁾. Die poging om met ’n sogenaamde „verswakte ewigheidsbegrip” te ontkom aan die Skriftuurlike opvatting omtrent die ewigheid, word meermale aangetref. Die feit is dat ’n ewigheid „na en boven de tyd” vreemd is aan die Skriftuurlike ewigheidsbeskouing, soos duidelik blyk uit Joh. 14:16: Die Heilige Gees sal God Self in die gemeente verteenwoordig εἰς τὸν αἰῶνα, d.i. vir altyd.

25) H.L. Strack-P.Billerbeck, a.w., p. 552.

26) Het Evangelie naar Johannes, Deel II (in KV), 1964, p. 90.

In die eerste en tweede sendbrief van Johannes word hierdie tyds-aanduiding twee maal aangetref, naamlik in I Joh. 2:17 en II Joh. vers 2. Die betekenis en die verband waarin dit gebruik word is dieselfde as in die Evangelie. I Joh. 2:17 lees: „En die wêreld gaan verby en sy begeerlikheid, maar hy wat die wil van God doen, bly vir altyd (εἰς τὸν αἰῶνα)". In II Joh. vers 2 gaan dit om die waarheid wat in die gelowiges sal wees εἰς τὸν αἰῶνα. Johannes ken nie die gebruik van die begrensde αἰῶν in inhoudelike sin nie, maar die saak is wel baie duidelik: εἰς τὸν αἰῶνα word deurgaans gebruik van God en Sy gawes, waarvan die verlossing van die sonde die belangrikste is. Die verskil bestaan tussen die sondige en die sondelose en nie tussen tyd en ewigheid nie. Εἰς τὸν αἰῶνα stempel die gawes van God tot ons altyd-durende besit, omdat dit heenwys na 'n toekoms wat geen einde het nie.

Die gebruik van die enkelvoud εἰς τὸν αἰῶνα is uitsonderlik by Paulus. Gewoonlik gebruik hy die meervoud εἰς τοὺς αἰῶνας met of sonder die byvoeging τῶν αἰώνων, en deurgaans in doksologieë (Gal. 1:5; Filip. 4:20; Rom. 1:25; 9:5). Die begrip αἰῶν het vir Paulus wat E. Smilde noem 'n relatiewe en 'n absolute element²⁷⁾. In I Kor. 8:13 word εἰς τὸν αἰῶνα relatief gebruik wanneer Paulus skryf: „Daarom, as voedsel my broeder laat struikel, sal ek nooit vleis eet nie (οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα)". Die dubbele ontkenning οὐ μὴ dien om die afwysing so sterk as moontlik te beklemtoon en die toevoeging εἰς τὸν αἰῶνα verskerp die negatief nog verder²⁸⁾. Die betekenis is eenvoudig net „nooit, nimmermeer", en

27) Leven in de Johanneïsche Geschriften; 1943, p. 32.

28) Vgl. F.W. Grosheide: De eerste brief aan de kerk te Korinthe (in: CNT), 1957, p. 232. Calvin verklaar εἰς τὸν αἰῶνα ten onregte met „During his whole life" (Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians: 1848, p. 284).

dit is saam met Matt. 21:19; Mark. 11:14 en Joh. 13:8 die enigste voorbeelde in die Nuwe Testament waar εἰς τὸν αἰῶνα nie van God Drieënig of sy genadegawes gebruik word nie. In al die gevalle word dit in 'n negatiewe sin gebruik om 'n baie sterk ontkenning aan te dui.

Paulus gebruik die tydsaanduiding nog een maal, en wel vir die persoon wat die wil van God doen. In II Kor. 9:9 skryf hy van die milde gewer: „Hy het uitgestrooi; hy het aan die armes gegee, sy geregtigheid bly εἰς τὸν αἰῶνα ". Weer ontstaan die vraag na die duur van εἰς τὸν αἰῶνα . Saam hiermee noem Plummer 'n tweede probleem: Moet die frase „sy geregtigheid bly tot in ewigheid" letterlik verstaan word of sien dit slegs op 'n herinnering deur God of die mense? Plummer gaan in op verskeie moontlikhede en kom tot die gevolgtrekking dat die sin beteken: „his goodness will always be remembered and rewarded by God both here and hereafter"²⁹⁾. Die interpretasie van Plummer word bevestig deur die gebruik van εἰς τὸν αἰῶνα in die ander boeke van die Nuwe Testament; dit sien op 'n onbegrensde, konkrete tydsduur wat nie tot hierdie lewe of hierdie bedeling beperk kan word nie.

In Hebreërs word ons tydsaanduiding hoofsaaklik gebruik vir Christus en sy priesterskap (5:6; 6:20; 7:17; 7:21; 24, 28). Die normale uitdrukking is εἰς τὸν αἰῶνα , maar in Hebr. 1:8 word van die troon van God gesê dat dit bestaan εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος . Dit is 'n bekende tydsaanduiding in die Septuagint en beteken presies dieselfde as die oorspronklike korter vorm³⁰⁾. In al die ander gevalle word die korter vorm gebruik. Wanneer dit in verband met Christus se priesterskap gebruik word bestaan die gevaar weer dat εἰς τὸν αἰῶνα sy konkreet-

29) A critical and exegetical Commentary on the second epistle of St. Paul to the Corinthians (in ICC), 1948, p. 262 .

30) Vgl. O. Michel: Der Brief an die Hebräer (in Meyers Kr-ex-Komm.), 1966, p. 118.

temporele karakter kan verloor. So skryf Grosheide in sy kommentaar op Hebr. 5:6: „ Εἰς τὸν αἰῶνα wýst niet alleen aan, dat aan het ambt geen einde komt, ook, dat het voór den tyd is ingesteld. Het herinnert aan σήμερον γεγενῆκε³¹⁾. Dat Εἰς τὸν αἰῶνα dui op die konkrete duur van die tyd, blyk duidelik uit Hebr. 6:20: „Hy wat volgens die orde van Melgisedek 'n hoëpriester geword het (γενομένου) vir ewig (Εἰς τὸν αἰῶνα)". En in sy kommentaar op Hebr. 7:24 beklemtoon A. Schlatter ook die konkrete tydsduur as hy verklaar: „Er wird für immer unser Priester bleiben, durch den uns Gottes Heiligtum offen steht. Zu allen Zeiten und auf allen Stufen unseres Lebens können wir auf ihn zählen. Er hilft uns jetzt, morgen, bis zum Tod, nach dem Tod.... ".

Petrus skryf van die Woord van die Here dat dit bly Εἰς τὸν αἰῶνα (I Pet. 1:25). Dit word gestel teenoor die lewe van die mens wat maar 'n beperkte duur het. Die doksologie in II Pet. 3:18 is problematies: „Aan Hom (d.i. Christus) kom die heerlijkheid toe, nou sowel as in die dag van die ewigheid (Εἰς ἡμέραν αἰῶνος)". Die uitdrukking kom slegs hier voor en verskillende verklarings is aan die hand gedoen. K.H. Schelke skryf: „Zu ἡμέρα wird κυρίου zu ergänzen und αἰῶνος dazu als genetivus epexegeticus zu verstehen sein. Die Bedeutung wäre dann also: der Tag Gottes, der die Ewigkeit ist"³³⁾. H. Windisch³⁴⁾ reken dat Εἰς ἡμέραν αἰῶνος slaan op die dag van die Here. Dit is die dag waarmee die ewigheid aanbreek, of die dag wat die ewigheid is omdat dit tot in ewigheid duur. C. Bigg verwys na Sirach 18:9

31) F.W. Grosheide: De Brief aan de Hebreëen en de brief aan Jacobus (in CNT), 1955, p. 128.

32) Die Briefe des Petrus, Judas, Jacobus, der Brief an die Hebräer, 1950, p. 339.

33) Die Petrusbriefe, Der Judasbrief (in Herders Theol. Komm.), 1964, p. 239.

34) Die Katholischen Briefe (in Handbuch zum NT), 1951, p. 105.

en 10, waar die verhouding tussen tyd en ewigheid só beskryf word: „As a drop of water from the sea, and as a pebble from the sand; so are a few years in the day of eternity”³⁵⁾. „Die dag van die ewigheid” is in Sirach identies met die ewigheid en dit is vir Bigg die verklaring van εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

H. Sasse verdeel die uitdrukking in twee: „.... εἰς ἡμέραν αἰῶνος 2 Pt 3:18 lässt sich in εἰς ἡμέραν (sc κυρίου) und εἰς τὸν αἰῶνα zerlegen”³⁶⁾. Met „tot die dag” sou dan bedoel word „tot die dag van die Here”, terwyl die toevoeging αἰῶνος identies is met εἰς τὸν αἰῶνα. Dit is in lyn met die verklaring van H. Windisch. Of Petrus aan enige van hierdie moontlikhede gedink het, is te betwyfel. Die verklaring van S. Grödanus lyk die aanneemlikste „Aan Hem ... de heerlykheid ... en nu, in deze tyd, deze aardse bedeling en tot de dag der eeuwigheid, d.i. nimmer eindigend, altoos door”³⁷⁾. Dit is waarskynlik al wat Petrus wou sê: Aan Hom die heerlikheid - nou en vir altyd.³⁸⁾

Die basiese betekenis van εἰς τὸν αἰῶνα word ook gehandhaaf in II Pet. 2:17 en Judas vers 13. Die afwesigheid van die lidwoord maak geen verskil aan die betekenis nie: εἰς τὸν αἰῶνα en εἰς αἰῶνα beteken albei „vir al-tyd”.

In die lig van die voorafgaande is die volgende stellings verantwoord:

a) Die enkelvoud εἰς τὸν αἰῶνα is waarskynlik die oudste vorm en sluit aan by die Septuagint³⁹⁾. Dit beteken eenvoudig

35) A critical and exegetical Commentary on the epistles of St. Peter and St. Jude (in ICC), 1946, p. 304).

36) TWNT I, p. 199.

37) De eerste brief van de Apostel Petrus (in: KV), 1960, p. 151.

38) So ook J.M. Spier: Tyd en eeuwigheid, 1953, p. 212.

39) Vgl. O. Michel: Der Brief an die Hebräer, p. 118.

net „vir altyd“. Die meervoude εἰς τοὺς αἰῶνας en εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ' is latere ontwikkelings.

b) Εἰς τὸν αἰῶνα sien op 'n tydsverloop wat op 'n bepaalde tydstip begin en in die toekoms onbegrens voortduur. Dit is in die tyd veranker en verskil nooit kwalitatief van die tyd nie.

c) Dit word hoofsaaklik van God en sy genadegawes gebruik. Dit geld nie van God as Persoon nie, maar word slegs gebruik wanneer Hy op een of ander wyse met sy skepping in verbinding tree. Nooit word die tyd in so 'n geval opgehef nie. Al wat gebeur is dat die gevolge van sy gawes of handeling vir 'n onbepaalde tyd voortduur: „Dit alles ziet op een tydsduur, die in de toekomst geen limiet heeft, een tydsduur, die hier al kan aanvangen, maar die in elk geval na de tyd van deze bedeling zonder einde wordt voortgezet“⁴⁰⁾. Die enkele gevalle waar εἰς τὸν αἰῶνα nie van die genadegawes van God gebruik word nie, word dit saam met 'n negatief gebruik om 'n baie sterk ontkenning uit te druk.

d) Die konkreet-temporele karakter van αἰών skep vir die voorstanders van die dualistiese tyd-ewigheids-beskouing groot probleme. Hulle probeer dit omseil deur te praat van 'n sogenaamde verswakte ewigheidsbegrip in die Nuwe Testament, of van 'n ineenvloeiing van die begrippe tyd en ewigheid: „Die Begriffe der Zeit und der Ewigkeit fliessen zusammen in den formelhaften Redewendungen, in welchen αἰών, mit einer Präposition verbunden, zur Bezeichnung der unbegrenzten Vergangenheit oder Zukunft gebraucht wird.... Nur aus dem Zusammenhang lässt sich jeweils die Frage beantworten, ob αἰών Ewigkeit im eigentlichen Sinne oder nur ferne, lange, ununterbrochene Zeit bedeutet“⁴¹⁾. Met „Ewigkeit im eigentliche Sinne“ bedoel Sasse waarskynlik tydloosheid, en vir die teorie van 'n tyd=

40) J.M. Spier, a.w., pp. 212-213.

41) TWNT I, pp. 198-199.

lose ewigheid bied die gebruike van εἰς τὸν αἰῶνα geen grond nie.

2.2 Ἀπὸ τοῦ αἰῶνος

Die uitdrukking ἄπ' αἰῶνος kom slegs drie maal in die Nuwe Testament voor - al drie keer in die geskrifte van Lukas: Luk. 1:70; Hand. 3:21 en Hand. 15:18. Dit sien op 'n tydspanne wat in die verlede teruggaan en sluit aan by die veelvuldige ἄπ' αἰῶνος in die Septuagint. Dit beteken eenvoudig „van altyd af, van ouds af,” hoewel die woordorde in Luk. 1:70 en Hand. 3:21 ook 'n gewysigde vertaling toelaat.

Verskeie variante lesings kom voor by Luk. 1:70 en Hand. 3:21. Hoewel die lesing τῶν ἁγίων ἄπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ deur Nestle en Aland c.s. aanvaar word, is die variante τῶν ἁγίων ἄπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν en τῶν ἁγίων τῶν ἄπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ ook sterk moontlikhede in Luk. 1:70⁴²⁾. Die enigste verskil is die posisie en gebruik van die lidwoord. In Hand. 3:21 is daar variante lesings wat ἄπ' αἰῶνος aan die begin of einde van die frase plaas en dit sou 'n verskil in betekenis teweegbring. Aland aanvaar egter die lesing διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἄπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν.

Die vraag is of ἄπ' αἰῶνος - in die lig van sy posisie in Luk. 1:70 en Hand. 3:21 - slegs temporeel verklaar moet word, en of 'n inhoudelike interpretasie deur die woordorde moontlik gemaak word. Die meeste skrifverklaarders het ἄπ' αἰῶνος suiwer-temporeel vertaal. A. Schlatter: „... wie er durch den Mund seiner heiligen Propheten von alters her geredet hat“⁴³⁾.

42) Vgl. die verwysings in Aland op p. 205.

43) Die Apostelgeschichte, 1948, p. 44.

W. Beyer: „wovon Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Urzeiten her“⁴⁴⁾. H. Sasse: „die heilige Propheten seit uralter Zeit“⁴⁵⁾. Saam met die Afrikaanse vertaling „deur die mond van sy heilige profete van ouds af“ (Luk. 1:70) en „wat Hy tevore verkondig het deur die mond van al sy profete“ (Hand. 3:21) vertaal hierdie geleerdes Ἰπ' αἰῶνος suiwer-temporeel.

Dit is nie altyd moontlik om die temporele en inhoudelike elemente in αἰῶν duidelik te onderskei nie, maar die voorsetsel Ἰπ'ό toon dat dit in Luk. 1:70 en Hand. 3:21 basies gaan om 'n tydskuur wat in die verlede teruggaan. Hierdie tydskuur is nie onbegrens nie, maar word nader kwalifiseer deur die woorde διὰ στόματος τῶν ἁγίων προφητῶν αὐτοῦ. Om Ἰπ' αἰῶνος sonder meer te vertaal met „von alters her“ (Schlatter), of „seit uralter Zeit“ (Sasse) of „van ouds af“ (Afrikaanse vertaling) is om hierdie kwalifikasie en die woordorde in die oorspronklike Grieks uit die oog te verloor. Διὰ στόματος τῶν ἁγίων προφητῶν αὐτοῦ kwalifiseer αἰῶν tot die bedeling van die profete. Hier kom die basiese betekenis van αἰῶν as bedeling reeds na vore. Lukas wil dus sê dit was die bedeling van die profete, die stadium, die fase van die profesie. En van dié bedeling af het God gespreek deur die mond van sy heilige profete.

Ongekwalifiseerd word Ἰπ' αἰῶνος aangetref in Hand. 15:18: γνωστὸν Ἰπ' αἰῶνος ἐστὶ τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Aland c.s.⁴⁶⁾ aanvaar die lesing in B, B, C, Ψ en sovoorts, wat lui: γνωστὸν Ἰπ' αἰῶνος. Die lesing van Nestle is minder betuig, maar sinvoller. Calvyn vertaal Ἰπ'

44) Die Apostelgeschichte (in: NTD), 1949, p. 31.

45) TWNT 1, p. 199.

46) a.w., p. 475.

ἀπὸ ἀρχῆς met: „From the beginning" (ab ultima aeternitate)⁴⁷⁾, terwyl H. Schlatter weer vertaal: „Bekannt ist von altersher dem Herrn sein Werk"⁴⁸⁾. Die betekenis „van ewigheid/altyd af" word gevind in die meeste kommentare⁴⁹⁾ en word bevestig deur die woordorde in die oorspronklike Grieks.

In aansluiting by die betekenis van ἀπὸ ἀρχῆς in die Septuagint en die interpretasie van εἰς τὸν αἰῶνα lyk die āannaamlikste vertaling eenvoudig net „van altyd af". Ἀπὸ ἀρχῆς word nie nader gekwalifiseer nie en dit is duidelik uit die teksverband dat dit gaan om 'n onbegrensde tydsduur tot in die verste verlede. Die vertaling „van ewigheid af" is misleidend omdat die begrip „ewigheid" onder Grieks-filosofiese invloed en vir God gebruik, maklik as „tydloosheid" verstaan kan word.

2.3 Ἐκ τοῦ ἀρχῆς

Die uitdrukking kom slegs een maal in die Nuwe Testament voor, naamlik in Joh. 9:32: „Van ouds af (Ἐκ τοῦ ἀρχῆς) is dit nie gehoor dat iemand die oë van 'n blindgebore mens geopen het nie". J. Bernard skryf: „We have here an instance of the interchangeability of Ἐκ and ἀπὸ which we have already observed in Jn (su. 1:44; 6:38)"⁵⁰⁾. Ἐκ τοῦ ἀρχῆς is verskillend vertaal. Jamieson vertaal: „Since the world began"⁵¹⁾. G. Delling: „seit Menschendenken"⁵²⁾. F. Büchsel: „Seit Ewigkeit hat man nie gehört"⁵³⁾.

47) Commentary upon the Acts of the Apostles, 1859, pp. 62-63.

48) Die Apostelgeschichte, p. 186.

49) H.W.Beyer: Die Apostelgeschichte, p.90; G.Stählin: Die Apostelgeschichte (in: NTD), 1968, p. 204. ens.

50) a.w., op Johannes (in: ICC), p. 336.

51) A commentary, critical, experimental and practical on the Old and New Testaments (Vol. 5), 1870, p. 409.

52) Das Zeitverständnis, p. 75.

53) Das Evangelium nach Johannes (in: NTD), 1949, p. 115.

Verskeie vertalings laat, soos die Afrikaanse vertaling, die werklike betekenis tot sy reg kom. A. Schlatter stel dit onder andere soos volg: „Nie wurde gehört“⁵⁴⁾. J. Schniewind: „Noch niemals hat man gehört“⁵⁵⁾. C. Bouma: „Nooit heeft men gehoord“⁵⁶⁾. In sy kommentaar op die teks skryf F. W. Grosheide: „Αἰών, eigenlĳk de wereld, gelĳk zÿ in den tÿd bestaat, hier zuiver weer=gave van ὡς, een tÿd zoolang, dat men er het begin niet van vinden kan. Ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐ is een kras nooit“⁵⁷⁾. Dit is ook die verklaring van H. Sasse vir die vir hom onverstaanbare gebruik van αἰών in Joh. 9:26: „noch niemals hat man gehört“⁵⁸⁾. Dit gee die betekenis van Ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐ korrek weer, naamlik dit is 'n sterk ontkenning met die betekenis van „nooit, nog nooit, nog nimmer“. In negatiewe verband beteken εἰς τὸν αἰῶνα en Ἐκ τοῦ αἰῶνος dus presies dieselfde.

2.4 Κατὰ τὸν αἰῶνα

Die gebruik van αἰών in Ef. 2:2 skep probleme. Die eerste twee verse lees: „En julle (het Hy lewend gemaak), wat dood was deur die misdade en die sondes waarin julle tevore gewandel het volgens die loop van hierdie wêreld (Κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου), volgens die owerste van die mag van die lug, van die gees wat nou in die kinders van die ongehoorsaamheid werk ...“. Die probleme sentreer rondom die kombinasie van αἰών met κόσμος. Die verskillende verklarings wat aan die hand gedoen is kan onder drie hoofpunte behandel word:

54) Das Evangelium nach Johannes, 1947, p. 161.

55) a.w., op Johannes, p. 150.

56) a.w., Deel II, p. 12.

57) Het heilig Evangelie volgens Johannes (in CNT), 1950, p.86.

58) TWNT, I, p. 199.

a) Αἰών kan persoonlik opgevat word in die sin van „die god van hierdie wêreld“. Dit is die mening van H. Sasse: „Die im hellenistischen Synkretismus so wichtige Vorstellung von einem personhaften Αἰών oder persönlich gedachten αἰῶνες ... ist dem NT fremd. Sie könnte nur Eph. 2:2: κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου gefunden werden (vgl. die Fortsetzung κατὰ τὸν ἔρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἔερος) Hier ... würde dann ein Eindringen einer mythologischen Vorstellung des Synkretismus in die christliche Gedankenwelt festzustellen sein, die später in der Gnosis eine so bedeutende Rolle gespielt hat“⁵⁹⁾. J. Gnilka reken ook dat dit hier gaan om 'n persoonlike αἰών: „Der Aion ist als personale Grösse aufzufassen, Sein Name lehnt sich an die Vorstellung vom Ewigkeitsgott Aion an. Der Name aber ist nicht entscheidend“⁶⁰⁾.

b) Αἰών word beskou as die innerlike, etiese beginsel wat die uiterlike κόσμος beheers: „The age (aion) - something internal and ethical - regulates the world (κόσμος) - something more external“⁶¹⁾. Hierdie etiese beginsel is die mag van die sonde waarin die wêreld bestaan: „Nu, in deze tyd, van de zondeval in het Paradys tot de oordeelsdag, heerst de zonde in deze wereld. Het is de eeuw der zonde. Daarin heeft de ongerechtigheid de overhand“⁶²⁾. A. Schlatter vertaal κατὰ τὸν αἰῶνα met: „... abhängig von der Zeit dieser Welt“. Die tyd van hierdie wêreld, d.i. die αἰών „hat ein einheitliches, sündliches Gepräge“⁶³⁾. Calvyn stel die standpunt van hierdie groep geleerdes die duidelikste: „The Greek word αἰών and likewise

59) TWNT. I, p. 208.

60) Der Epheserbrief (in Herders Theol. Komm.), 1971, p. 114.

61) Jamieson, a.w., (Vol. VI), p. 402.

62) S. Grejdanus: De brieven van de apostel Paulus aan de Efeziërs en de Filippenzen (in KV), 1962, p. 49. So ook J.A. Allan: The Epistle to the Ephesians, 1959, p. 71.

63) A. Schlatter: Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon, 1949, p. 174.

the Latin word Aevum, both signify the 'lip of man', and from thence, by an easy figure, the manner and custom of a persons living; and therefore it denotes here the corrupt principles and morals; and particularly the idolatrous practices of the Heathen world, with which the Ephesians were as truly chargeable as the rest of mankind, before their conversion to the faith of Chrst"⁶⁴⁾.

c) Αἰών behou sy temporele karakter en dit onderskei αἰών van κόσμος : „The two substantives are not synonymous; αἰών means a period of time; κόσμος, the world existing in that period"⁶⁵⁾. So ook F.W. Grosheide: „ Αἰών kan men het best omschryven als de wereld in beweging, byna het tydsverloop, terwyl κόσμος is de geordende wereld, de wereld in rust ... De Efeziërs gingen vroeger mee met de beweging van den tyd. De geest des tyds beheerste hun leven, zÿ leefden midden in de wereld (τοῦτον). Dat de wereld in feite een zondige wereld is, die haar invloed laat gelden, staat hier niet met zoveel woorden, doch volgt uit het verband"⁶⁶⁾.

Van bogenoemde drie moontlikhede lyk laasgenoemde die aanneemlikste. Dat κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου slaan op 'n persoonlike god αἰών, soos Sasse en Gniska vermoed, is nie aanvaarbaar nie. Dit sou neerkom op 'n heidense dualisme tussen die god van hierdie wêreld en die God van die Bybel, iets wat totaal vreemd is aan die Nuwe Testament⁶⁷⁾. Daar is wel sprake van botsende magte in Ef. 2:1-10 maar dit is nie twee aiōne wat van die begin af teenoor mekaar staan en vir altyd teenoor mekaar sal staan nie. Die sondeval het in die tyd plaas=

64) Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians, 1854, p. 220 - aanhaling van Chandle.

65) T.K.Abbott: A critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians (in ICC), 1897, p.40.

66) De brief van Paulus aan de Efeziërs, 1960, p. 36.

67) Vgl. H. Ridderbos: Paulus - ontwerp van zÿn theologie, 1966, p. 95.

gevind en daar kom 'n tyd wanneer die mag van die bose finaal vernietig sal word. Dit is die leer van die Nuwe Testament - 'n leer wat geen ruimte laat vir twee gode of twee beginsels van goed en kwaad wat altyd teenoor mekaar staan nie.

Die tweede moontlikheid waarvolgens $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ en $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ teenoor mekaar staan in die verhouding innerlik-outerlik is ook aanvegbaar. Hierdie wêreld waarin ons lewe lê wel in die mag van die sonde, maar dit is nie die betekenis van $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ in Ef. 2:2 nie. Só 'n interpretasie is slegs moontlik waar $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ inhoudelik gebruik word sonder enige voorsetsel in die betekenis van "wêreld". In só 'n geval gebruik Paulus uitdruklik of by implikasie die twee uitdrukings $\acute{o}\ \alpha\iota\omega\upsilon\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ en $\acute{o}\ \alpha\iota\omega\upsilon\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$. Die inhoudelike gebruik van $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ is nie hier aan die orde nie - $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ word gebruik vir die "wêreld". Daarom is die enigste moontlike verklaring vir $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\nu\ \alpha\iota\omega\upsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ "volgens die loop, die duur van hierdie wêreld". Dit is die wêreld wat in die mag van die sonde lê. Dat die tydsverloop $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\nu\ \alpha\iota\omega\upsilon\nu$ self sondig is, blyk slegs uit die verband van vers 2.

Die basies-temporele karakter van $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ bly dus gehandhaaf in Ef. 2:2 - soos in al die ander gevalle waar $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ met 'n voorsetsel gebruik word.

3. $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ as wêreldtyd, wêreld

O. Jager vestig die aandag op die noue samehang tussen tyd en ruimte in die Nuwe Testament: "Gods aanwezigheid betekent veilige omslotenheid. Dat betekent dat ruimte en tyd samenhangen zonder samen te vallen". Hy sien 'n noue verband tussen tyd en ruimte in Christus se sendingsbevel en die gepaardgaande belofte, en vervolg: "De Bijbel denkt niet statisch en substantieel, maar dynamisch en functioneel. Hij denkt niet in de westerse categorieën van ruimte én tyd. Voor hem is alles tyd-ruimtelijk"⁶⁸).

68) O.Jager: Het eeuwige leven, p.502 - met verwysing na H.M.Matter.

Dit geld ook vir die gebruike van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ in die Nuwe Testament. Waar $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ saam met voorsetsels gebruik word om onbegrensde tydsduur aan te dui, word dit sonder voorsetsels aangetref in die betekenis van "n begrensde tydspanne, 'n wêreldtyd" (Matt. 13:39, 40,49; Matt. 24:3 en 28:20). Die betekenis van "wêreldtyd" gaan vanself oor in dié van "wêreld", sodat $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ gebruik kan word as wisselvorm vir $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ (in Matt. 13:22 en Mark. 4:19). Hiermee is die weg gebaan vir die inhoudelike gebruik van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$.

Eerstens moet aandag gegee word aan die gebruik van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ in die uitdrukking $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$ (Matt. 13:39, 40,49; Matt. 24:3 en 28:20). Die uitdrukking het 'n bepaalde historiese agtergrond waarsonder die gebruik daarvan deur Jesus en die dissipels nie verstaan kan word nie. Dit kom veelvuldig voor in die Joodse apokaliptiek en sien op 'n wêreldtyd wat ten einde loop (4 Esra 4:33 en 35; 4 Esra 6:11; 4 Esra 6:7; 14:11 ens.). In die verklaring van die uitdrukking $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$ in die Mattheus-evangelie moet dus rekening gehou word met sy betekenis in die Joodse apokaliptiek - soos die mees- te eksegete ook doen⁶⁹⁾.

In die gelykenisse oor die koninkryk van die hemele en die verklaring daarvan, gebruik Christus drie maal die uitdrukking $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$ (Matt. 13:39,40,49). Die basiese gedagte soos dit ook in die apokaliptiek voorkom⁷⁰⁾, is dié van 'n $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ wat tans beweeg en sy einde nader. Aan die einde vind die groot gerig plaas en word die goeies en slegtes van mekaar geskei. Die regter is die Menseseun. Volgens J. Schniewind⁷¹⁾ het die dissipels verstaan dat Jesus die Menseseun is wat aan die einde van die wêreldverloop ($\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$)

69) Vgl. Strack-Billerbeck, IV, 2, p. 804 e.v.

70) In Test. Levi 10, Barapok 83:7, Ass.Mes. 1:18, 1 Hen. 16:1 ens.

71) Das Evangelium nach Matthäus (in NTD), 1950, p. 171.

sal kom om die koninkryk van God in al sy heerlikheid te kom vestig⁷²⁾. Die mag van die satan word finaal verbreek en die goddeloses vir ewig verdelg (Matt. 25:41). „Dan sal die regverdiges skyn soos die son in die koninkryk van hulle Vader" (Matt. 13:43).

Αἰών beteken dus die wêreldtyd wat besig is om 'n bepaalde ontwikkeling deur te maak⁷³⁾. Dié ontwikkeling loop uit op die koms van die Menseseun, wat 'n einde aan die huidige bedeling sal kom maak. Min of meer dieselfde agtergrond beheers die vraag van die dissipels in Matt. 24:3: „Vertel ons, wanneer sal hierdie dinge wees, en wat is die teken van u koms en die vol-einding van die wêreld? (καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; G.E.P. Cox verwys in sy kommentaar⁷⁴⁾ na die twee gangbare verwagtings onder die Jode ten opsigte van die dag van die Here; die eerste, gegrond op die profesie, was dat God midde-in die geskiedenis sou ingryp en sy koninkryk vestig (aards-nasionale verwagting), die tweede gegrond op die latere Joodse apokaliptiek, het God se ingryping verskuif na die einde van die geskiedenis self: „This final event, strange and terrible because really unknowable, and indescribable because unknowable, could only be expressed in terms which contradicted the present order This apocalyptic writings, unveiling as it did to the initiated the signs preceding the End, which because it is fervently anticipated is always felt to be near, thus became a powerfull literary instrument in pointing the urgency of the times and giving comfort to the pious and persecuted"⁷⁵⁾. Die vraag van die dissipels in Matt.

72) F.W.Grosheide lei hieruit af dat Dodd se „realized eschathology" geen reg van bestaan het nie. (Het heilig Evangelie volgens Matteus in CNT, 1954, p.222). So 'n afleiding is nie gegrond nie, vgl. Hoofstuk vyf.

73) F.W. Grosheide: Enkele korte opmerkingen, pp.20-21.

74) The Gospel according to Saint Matthew, 1952, p. 144.

75) G.E.P. Cox, a.w., p. 144.

24:3 moet waarskynlik teen laasgenoemde agtergrond verstaan word; hulle vra na nog tekens wat die voleinding van die wêreld sal voorafgaan, want „De wereld doorloopt een bepaalde tyd, zy komt tot een einde, dat afsluit, dan heeft zy haar doel bereikt. De apostelen ziet het dus zo, dat dit doel bereikt is als Jesus wederkomt. Dan is het oude achter den rug en komt er iets nieuws”⁷⁶⁾. Die wederkoms van Christus vorm dus die grens tussen die huidige en die komende bedeling.

Die betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ as wêreldtyd, wêreldperiode is ook duidelik in Matt. 28:20: „En kyk, Ek is met julle al die dae tot aan die voleinding van die wêreld ($\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma$)”. J. Schniewind vertaal dit „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Weltlaufs”, en vervolg „Diese Gegenwart Christi ist ein Warten auf die Vollendung der Weltzeit, da die Königsmacht Christi, ihm in der Auferstehung verliehen, alle Feinde überwindet (1 Kor. 15:25) und die Herrschaft Gottes vollendet erscheint. Die Vollendung des Weltlaufs war das Ziel aller Gerichts - und Gnadenworte Jesu (der Ausdruck: 13:39,40,49, 24:3). Er war schon auf Erden in seinen

76) F.W.Grosheide: Het heilig Evangelie volgens Mattheus (in CNT), 1954, p. 358. Interessant is die antwoord van Christus op die vraag in Matt. 24:3. Dit is opvallend dat Jesus nie dadelik die vraag na die tyd beantwoord nie. Al waarop Christus reageer is die tekens van die tye (Matt. 24:4-35). Die $\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma$ is dus nie 'n absolute tydsaanduiding nie, maar word voorafgegaan en gevolg deur 'n hele reeks gebeure. Dit is die kenmerkende van die tydsbegrip in en om die eskatologiese uitsprake van Christus: „Van belang is nie in welke jaar of maand iets gebeur nie, maar wat daaraan voorafgaan, wat daarop volg, en wat kontemporêr daarmee plaasvind. Daarom ook is dit nie noodsaaklik om te weet op welke dag en datum die voleinding sal intree nie; wel om te sorg dat die optrede só is soos dit sou gewees het - as hierdie dag en datum bekend was - in die periode wat onmiddellik daaraan voorafgaan” (T.v.d.Walt: Die Kon. van God-Naby, p. 202). Vgl. die vermaning tot waaksaamheid in die perikoop waarmee Hoofstuk 24 afsluit.

Worten und Taten der Menschensohn, der mit der Vollendung der Weltzeit vom Himmel kommen und alles neu machen wird"⁷⁷⁾. Die idee van voltooing is inherent aan die begrip $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\delta$ ⁷⁸⁾ en dit word bereik met die wederkoms van Christus.

Dit is dus duidelik dat die wêreldverloop na 'n bepaalde einddoel ontwikkel en dat hierdie ontwikkeling sy voltooiing vind in die wederkoms van Christus. Die persoon en werk van Christus beheers dus die voltooiing van die huidige en die koms van die komende bedeling. Dit is 'n bevinding wat later volledig uitgewerk word in die briewe van Paulus.

Die oorgang van $\alpha\iota\omega\upsilon$ as 'n begrensde tydspanne, begrens deur skepping en voleinding, na die betekenis van "wêreld" vind plaas in Matt. 13:22 en Mark. 4:19: $\eta\ \mu\acute{\epsilon}\rho\iota\mu\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ [τούτου] $\epsilon\tau\ \alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\rho\iota\mu\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$. Sowel A. Schlatter⁷⁹⁾ as J. Schniewind⁸⁰⁾ vertaal: ".... die Sorge dieser Zeit". In sy kommentaar op Matt. 13:22 skryf Schlatter: „Die Sorge dieser Zeit heisst sie Jesus, weil sie nur mit diesem Zeitlauf rechnet, nur das begehrt, was für diesen Zeitlauf nötig ist, da sie bloss die Welt mit ihren Gütern im Augen hat"⁸¹⁾. En Schniewind wys ook op die inhoudelike van $\alpha\iota\omega\upsilon$ in Mark. 4:19: „Die Wirkung des Wortes kann auch gehindert werden durch die Dinge, die das Leben dieses Zeitlaufs, dieses 'Äons' erfüllen: das Sorgen, der Besitz und alles was sonst Begehren heisst"⁸²⁾.

77) Das Evangelium nach Matthäus (in NTD), 1950, p. 282.

78) Vgl. P.J. du Plessis; $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$. The idea of perfection in the New Testament, 1959, p. 166.

79) a.w. op Matt., p. 215.

80) a.w. op Matt., p. 168.

81) a.w. op Matt., p. 215.

82) a.w. op Matt., p. 79.

Ἡ μέριμνα (αἱ μέριμναι) τοῦ αἰῶνος laat dus die nadruk val op die inhoud, die hoedanigheid van αἰών : dit is 'n αἰών gevul met sorg. Die temporele karakter van αἰών word nie opgehef nie, maar word nader bepaal deur ἡ μέριμνα.

Αἰών het dus temporele én inhoudelike betekenis. Die stelling van Jager dat in die Bybel gedink word in terme van tyd-ruimte word bevestig deur die gebruike van αἰών : „Waarskynlik lê die verklaring van die - vir ons gevoel - merkwaardige verskynsel dat αἰών ... sowel (primêr-) tydelike as ruimtelike betekenis kan hê, in die kenmerkende nadruk op die inhoud, op die 'vulling' van die 'vorm'" 83).

Die gebruik van αἰών in die enkelvoud, met en sonder voorsetsels, lei tot die volgende stellings:

a) Saam met voorsetsels gebruik, dui αἰών op 'n onbegrensde tydsduur wat positief weergegee kan word met „van altyd af (ἀπὸ, ἐκ), vir altyd (εἰς)" en negatief met: „nooit, nimmer". Die vertaling „van ewigheid af" of „tot in ewigheid" moet liefers vermy word, omdat die Grieks-filosofiese gedagte van tydloosheid so maklik daarin gelees word.

b) Word αἰών op een of ander wyse begrens, tree die basiese en oorspronklike betekenis van die Griekse begrip na vore,

83) T. van der Walt: Die Koninkryk van God - naby, p. 203. Oor die ruimtelike/inhoudelike gebruik van αἰών word later breedvoerig gehandel - veral in die briewe van Paulus (vgl. sy beskrywing van die huidige bedeling in Gal. 1:4: ὅπως ἐξέληται ἡμεῖς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ.... Van belang is die feit dat hierdie gebruik van αἰών nooit sy reël-temporele karakter ophef nie. Ook daár waar αἰών as wêreld inhoudelik kwalifiseer word, bly dit steeds „de wereld, gelĳk die in den tyd bestaan" (F.W.Grosheide, a.w. op Matt., p. 216. Ook T.van der Walt, a.w., p. 203). Dit is, juis die kenmerkende van αἰών in onderskeiding van κόσμος - soos later sal blyk.

naamlik temporeel én inhoudelik. Die inhoudelike van hierdie bedeling is deurgaans die sonde en dit wat daarmee saamhang. Die huidige bedeling word beëindig met die wederkoms van Christus.

c) Die Afrikaanse woord wat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$, sonder voorsetsels, die beste weergee, is „bedeling”, omdat sowel die inhoudelike as temporele elemente van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ daarin tot sy reg kom. Die vertaling „eeu” oorbeklemtoon die temporele ten koste van die inhoudelike, terwyl „wêreld” weer alle klem laat val op die inhoudelike ten koste van die temporele.

d) Die stelling van O. Cullmann word dus bevestig deur die ondersoek van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ met en sonder voorsetsels: „So stehen sich auf neutestamentlichem Boden nicht Zeit und Ewigkeit gegenüber, sondern begrenzte Zeit und grenzenlose, unendliche Zeit”⁸⁴). Word die tydsduur begrens, is die „vorm” gereed om met „inhoud” gevul te word, sonder dat die „vorm” in die „inhoud” opgaan of daarmee vereenselwig word.

Die vraag is of die verskil tussen „begrenzte Zeit und grenzenlose, unendliche Zeit” slegs kwantitatief van aard is. Is onbegrensde tyd nie ook kwalitatief verskillend van begrensde tyd nie?⁸⁵).

J.M. Spier wat skepping en tyd ten onregte vereenselwig, antwoord egter: „Toch is de gedachte van het aflopende, van wat een einde neemt, niet noodzakelyk met het tydsbegrip verbonden. Wel het hebben van een begin, omdat de tyd by het geschapene behoort en de schepping een begin heeft. Maar evenmin als Gods creatuur, door Zyn almachtige wil in stand gehouden, een einde heeft, evenmin houdt de tyd op. Tydelykheid wil zeggen: vanuit

84) Christus und die Zeit, p. 57.

85) T. van der Walt, a.w., p. 199, voetnoot 83.

een begin successief verder gaan, niet kunnen stilstaan, doch altyd op weg zyn"⁸⁶⁾. Indien onbegrensde tyd ook kwalitatief verskil van begrensde tyd, ontstaan die vraag waarin die kwalitatiewe verskil geleë is. Een feit is op hierdie stadium reeds duidelik: die kwalitatiewe verskil kan nie bestaan in die aard van die tyd as sou begrensde tyd temporeel en onbegrensde tyd a-temporeel wees nie.

4. Αἰών in die meervoud

In vertalings en kommentare word gewoonlik geen onderskeid gemaak tussen die enkelvoudige en meervoudige gebruik van Αἰών nie; albei word verklaar as "ewigheid". Daar is soms weinig verskil, soos blyk uit die gebruik in die Septuagint⁸⁷⁾. Tog moet daar volgens Grosheide 'n verskil bestaan tussen die enkelvoud en die meervoud, al is dit slegs 'n aksentverskil: "De Grieken schreven tenslotte geen onzin ... We kunnen uitgaan van de gedachte dat ieder leeft in den door God bepaalden aeon. Aan dien aeon is hy gebonden, hy komt er niet over heen. Spreekt hy nu van of uit de eeuw en tot de eeuw, dan denkt hy aan de grenzen van zyn eigen bestaan, aan de gehele periode, die hy zich kan voorstellen. Kiest hy het meervoud, dan komt daarin tot uitdrukking, dat hy weet, dat er meer aeonen zyn dan de zyne, en al kan hy zich dat niet voorstellen, hy rekent er mede. En komt het tot aeonen der aeonen, gelyk wy met name in Openbaring vinden, dan wordt het hoogste gekozen, wat er aan woorden te vinden is"⁸⁸⁾.

86) Tyd en ewigheid, p. 224.

87) waaruit die veelvuldige ewigheidsformules in die Nuwe Testament ontwikkel het: "Der pluralische Gebrauch von Αἰών in der Ewigkeitsformeln gehört ebenfalls der LXX an, wenn er auch selten vorkommt. Der Grundlage der Pluralbildung scheint der hebräische Plural דְּיָמִים zu sein wenn dieser auch nicht regelmässig mit Αἰώνες wiedergegeben wird"(H.Sasse in TWNT. I, p.200).

88) F.W. Grosheide: Enkele korte opmerkingen. pp. 22-23.

Daar het dus 'n verdere uitbouing en ontwikkeling van die meervoud plaasgevind en dit word bevestig deur 'n ondersoek van die meervoud in die Nuwe Testament. Uitdrukkings soos εἰς τοὺς αἰῶνας (Matt. 6:13; Rom. 1:25; Rom. 9:5; 11:36; 16:27; II Kor. 11:31) en εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. 1:5; II Tim. 4:18; Hebr. 13:21 en veral Openbaring) dui almal op 'n periode wat nie oorsien kan word nie. Opvallend is die veelvuldige gebruik van die meervoud in doksologieë op God en Christus, veral in Openbaring. Die meervoud kan dus weergegee word met ons woord „ewigheid” - veral in doksologieë - maar dan met dié verstandhouding dat dit nie tydloosheid is nie, maar 'n on-oorsienbaar-lange reeks van opeenvolgende bedelinge: „Um den eigentlichen Begriff der Ewigkeit besser zum Ausdruck zu bringen, bedient die gehobene religiöse Sprache sich gern des Plurals ... Der Plural setzt allerdings voraus dass man von einer Mehrzahl von αἰῶνες weiss, von Zeitaltern, Zeiträumen, deren unendliche Reihe der Ewigkeit konstituiert”⁸⁹⁾.

Soos in die geval van die enkelvoud word αἰῶνες ook gebruik met en sonder voorsetsels. As gevolg van die veelvuldige gebruik van die meervoud in doksologieë is 'n ander indeling hier wenslik.

4.1 Αἰῶνες in doksologieë

Hoofsaaklik drie verskillende formules word gebruik in die lofprysing van die Nuwe Testament: εἰς τοὺς αἰῶνας, τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων en εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

89) H. Sasse, TWNT. I, p.199, Met „den eigentlichen Begriff der Ewigkeit” bedoel Sasse 'n tydlose ewigheid. So is die uitdrukking χρόνοι αἰώνιοι in Rom.16:25 vir hom 'n ongerymdheid, „denn ewige Zeiten is eigentlich eine contradictio in adiecto”, (p. 199). Die feit is egter dat Sasse die meervoud αἰῶνες reg geïnterpreteer het as „ewigheid” - al het sy filosofiese vooroordele hom verhinder om dit as die Skriftuurlike opvatting omtrent die ewigheid te erken.

'n Interessante verskil met die enkelvoud val op, naamlik 'waar die enkelvoud hoofsaaklik gebruik is in die sinoptiese Evangelies, met enkele uitsonderinge in die briewe van Paulus en geen in die Openbaring volgens Johannes nie, word die meervoud hoofsaaklik gebruik in die briewe van Paulus en veral in Openbaring. Sou dit kon beteken dat die meervoud 'n latere ontwikkeling is?

Slegs een voorbeeld van 'n doksologie met $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\alpha\varsigma$ kom in die eerste vier Evangelies voor (Matt. 6:13). Dan is die outensiteit daarvan hoog onseker. As enige prys gestel moet word op eksterne getuienis, kan hierdie doksologie nie beskou word as deel van die oorspronklike teks nie. Dit ontbreek in al die oudste manuskripte⁹⁰⁾, asook in die Vulgaat. G.E.P. Cox reken dat dit deel was van 'n mondelinge tradisie wat bygevoeg is nadat die Evangelie geskryf was⁹¹⁾. Strack-Billerbeck motiveer die vermoede soos volg: „Alle, die die Lobsprüche im Tempel schlossen, sprachen: 'Von Ewigkeit'. Als aber die Freidenker entarteten u. sprachen: Es gibt nur eine Welt (die gegenwärtige, aber keine zukünftige) setzte man fest, dass man sprechen sollte (am Ende eines Lobspruches): 'Von Ewigkeit zu Ewigkeit' ('von einer Welt zur andren')"⁹²⁾. Indien die doksologie wel as deel van die teks behandel moet word, is die betekenis daarvan in elk geval duidelik, naamlik dat dit sien op al die bedelinge wat mag kom, hoe lank elkeen mag duur en hoeveel daar ook mag wees.

Dieselfde formule word gevind in Rom. 1:25 waar Paulus sy beredenering oor die algemene openbaring en die verdorwenheid van die heidende afsluit met die doksologie: „Hulle wat die waarheid

90) bv. $\mathfrak{B}$, B. D. K. Aland c.s. het dit gevolglik weggelaat (vgl. a.w., p. 18).

91) The Gospel according to Saint Matthew, London, 1952, p. 57.

92) Das Evangelium nach Matthäus, 1922, p. 424.

van God verruil het vir die leuen en die skepsel vereer en ge-
dien het bo die Skepper wat geprys moet word tot in ewigheid
(ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας)⁹³⁾.
'n Verklaring wat dikwels gegee word vir die doksologieë, is dat
εἰς τοὺς αἰῶνας in die Nuwe Testament, soos in die Ou
Testament en die Septuagint, as 'n intensiewe of majesteitspluralis
verstaan moet word. So verklaar H. Ridderbos: „Het meervoud
εἰς τοὺς αἰῶνας heeft intensive betekenis, vgl. het
Hebr. דָּבָר לְעוֹלָם dat in de LXX ook door de pluralis ver-
taald word"⁹⁴⁾. Is hierdie verklaring in stryd met dié van by-
voorbeeld Sasse, wat die meervoud sien as 'n opeenvolging van
bedelinge? Nie noodwendig nie. Indien die bedoeling van 'n inten-
siewe pluralis onder meer is om uitdrukking te gee aan die on-
voorstelbare van 'n Goddelike eienskap, is die verklaring van
Ridderbos geensins in stryd met die interpretasie van εἰς τοὺς
αἰῶνας as 'n reeks opeenvolgende bedelinge wat as geheel
nie deur die mens oorsien kan word nie. Dit is dieselfde saak
wat net vanuit twee gesigspunte beskou word, naamlik dat wat
deur God as geheel oorsien kan word, is vir die mens onvoor-
stelbaar.

Rom. 9:5 stel die ondersoeker voor twee probleme: Is die woor-
de ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς
αἰῶνας, ἀμήν 'n doksologie of nie en indien wel, op wie het dit
betrekking? Op Christus of op God? Jamieson gaan volledig in op
die vraag of ons hier met 'n doksologie te doen het en kom tot
die gevolgtrekking: „It remains then, that we have here no doxo-
logy at all, but a naked statement of fact - that while Christ is
'of the Israelitish nation, as concerning the flesh', He is in

93) Strack-Billerbeck verwys na 4 Esra 4:40, waar 'n soortgelyke
lofprijsing aan die einde van 'n beredenering gebruik word.

94) Aan die Romeinen (in CNT), 1959, p. 47.

another respect, 'God over all, blessed for ever'"⁹⁵⁾. Die meeste ander eksegete⁹⁶⁾ reken dat dit wel 'n doksologie is, en dit word bevestig deur die woord εὐλογητός én die gebruiklike ἄμην in doksologieë.

Die volgende vraag is op wie die doksologie betrekking het? Op Christus of op God? Dié vraag het Jamieson probeer omseil deur die doksologie te vervang met 'n blote stelling omtrent die Godheid en mensheid van Christus. A.M. Hunter reken dat die doksologie betrekking het op God. Hy verwys na die kerkvaders⁹⁷⁾ wat die doksologie betrek op Christus en vervolg: „But the most recent commentators, including the makers of the RSV, put a full-stop after 'The Flesh' and take the remaining words as a doxology addressed to God: 'God who is over all be blessed for ever'. They do so for two reasons:

- 1) the pattern of Paul's other doxologies - e.g. Rom. 1:25 and 11:36, and
- 2) the fact that elsewhere Paul seems to stop short of calling Christ God⁹⁸⁾.

Aland c.s. se lesing lui: ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα· ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἄμην. En P. Althaus verklaar: „.... aus Israel kommt der Messias seinem geschichtlichen Ursprung nach - der gleiche Christus, der die Gegenwart des überweltlichen, allmächtigen hochgelobten Gottes

95) a.w., Vgl. VI, p. 250.

96) Vgl. A.Schlatter: Der Brief an die Römer, 1948, p.174; O.Michel: Der Brief an die Römer (in Meyers Kr.-ex.Komm.), 1966, p.223; P.Althaus: Der Brief an die Römer (in NTD), 1949, p. 84 ens.

97) Selfs Socinus wat geen voorstander van die Godheid van Christus was nie, betrek dit op Christus.

98) The Epistle to the Romans, 1971, pp. 89-90.

selber ist"⁹⁹⁾. S6 het die Afrikaanse vertalers dit ook verstaan: „Hulle is Israeliete ... uit wie die Christus is na die vlees - Hy wat oor alles is, God, lofwaardig tot in ewigheid". Dat Paulus geen skeiding tussen God en Christus, veral in doksologieë, geken het nie, blyk ook uit Rom. 16:27: $\mu\acute{o}\nu\omega\ \sigma\omicron\phi\bar{\omega}\ \theta\epsilon\bar{\omega}\ \delta\iota\alpha\ \text{Ἰησοῦ Χριστοῦ} [\bar{\omega}] \ \eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha\varsigma.$ ἀμήν.

Die verband waarin die uitdrukking $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha\varsigma$ voorkom in Rom. 11:36, is belangrik. Dit vorm die slot van die lofsang in Rom. 11:33-36, wat op sy beurt die slot is van 'n hoofstuk wat handel oor die handeling van God in die geskiedenis: „Want uit Hom en deur Hom en tot Hom is alle dinge. Syne is die heerlikheid tot in ewigheid ($\alpha\epsilon\tau\bar{\omega}\ \eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha\varsigma$)". P. Althaus verklaar: „Wie Er allein der heilsgeschiede Ursprung, Walter und Ziel ist, so hat alles Sein und Geschehen in Ihm seinen Ursprung, seinen Herrn und sein Ziel. Ihm gebührt der ewige Lobpreis Es ist der geschichtsmächtige Gott des Zornes und der freien Gnade, dem die Anbetung des Apostels gilt"¹⁰⁰⁾. $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha\varsigma$ sien dus op die duur van God se heerlikheid - 'n Heerlikheid wat sal duur in al die bedelinge wat kom en voortvloei uit sy handeling in die geskiedenis.

Die formule $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha\varsigma$ kom nog een maal voor in die briewe van Paulus en wel in II Kor. 11:31. Dit is ook 'n doksologie en werp geen nuwe lig op die betekenis daarvan nie.

In die doksologie van Ef. 3:21 word die eenmalige uitdrukking $\tau\omicron\upsilon\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\omicron\varsigma\ \tau\bar{\omega}\nu\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\omega\upsilon$ gebruik. Dit is 'n lofprysing aan God „wat mag het om te doen ver bo alles wat ons bid

99) a.w. op Rom., p. 84.

100) a.w. op Rom., p. 103.

of dink, volgens die krag wat in ons werk - aan Hom die heer=likheid in die gemeente in Christus Jesus deur alle geslagte tot in ewigheid, Amen (αἰῶν ἡ δόξα ----- εἰς πᾶσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων)". Die betekenis van die uitdrukking in die teksverband word korrek weergegee deur Jamieson: „Eternity, as one grand 'age', is conceived as consisting of 'ages' (these again consisting of generations) endlessly succeeding one another"¹⁰¹). Dat dié αἰών, wat bestaan uit opeenvolgende αἰῶνες, nie eers begin by die wederkoms van Christus nie¹⁰²), blyk duidelik uit die sinsnede ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ . Die stelling dat die enkelvoud (αἰών) nooit van God en sy tyd (die ewigheid) gebruik word nie, word dus nie omvergewerp deur Ef. 3:21 nie. Die hele reeks bedelinge word net onder een αἰών tuisgebring, soos blyk uit die kwalifikasie τῶν αἰώνων. Nooit word die ewigheid van God gestel teenoor die tyd in dié sin dat dit tydloos is, of eers 'n aanvang neem wanneer die tyd nie meer bestaan nie. Die ewigheid van God bestaan in 'n reeks opeenvolgende bedelinge wat slegs deur Hom oorsien kan word. Sý lof moet verkondig word „in die gemeente in Christus Jesus deur alle geslagte". Meer kon= kreet kon dit nie gestel word nie.

Bogenoemde word treffend saamgevat deur J. Gnlika in sy verkla= ring van Ef. 3:21: „Die Macht Gottes in alle Ewigkeit ist in Bezug auf die zeitliche Bestimmung ziemlich eigenwillig gefasst. Primär gehört die zeitliche Bestimmung 'in alle Geschlechter des Äons der Äonen' zur Doxa. Weil aber diese Herrlichkeit auch mit der Kirche und mit Christus zu tun hat als den Stellen, wo diese Herrlichkeit widerscheint, sind in dem Äon der Äonen auch die Kirche und Jesus Christus geborgen. Es fällt auf, dass hier noch

101) a.w., Vol. VI, p. 409.

102) soos H.A.W. Meyer e.a. wil nie (Vgl. Meyer: The Epistle to the Ephesians and the Epistle to Philemon, 1880, p. 189.)

einmal die drei Grossen nebeneinander erscheinen, die bislang bestimmend waren: Gott, Christus und die Kirche. Der Äon, der in seine Zeiten und Geschlechterfolgen zerlegt wird, ist die nie endende Zeit Gottes. Gott will seine Zeit nicht mehr nur für sich selbst"¹⁰³⁾.

Die laaste formule in die doksologieë van die Nuwe Testament is die bekende εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων van Openbaring. Die formule kom ook sporadies in die ander boeke van die Nuwe Testament voor. In hulle kommentaar op Filip. 4:20 gee S. Greýdanus en J. Gnilka die betekenis daarvan korrek weer. Eersgenoemde verklaar die formule met: „tot in de elkander eindeloos opvolgende eeuwen der eeuwigheid"¹⁰⁴⁾, terwyl Gnilka skryf: „Die Äonenfolge, die durch Gottes Doxa bestimmt ist, durchbricht vollständig menschliches Fassungsvermögen und gibt unmissverständlich frei, dass der Mensch nichts beitragen, nur erkennen und preisen kann"¹⁰⁵⁾. Saam verklaar die twee aanhalings die betekenis van en die rede waarom die meervoud vir die ewigheid van God gebruik word.

1 Tim. 1:17 werp 'n besondere lig op die ewigheid van God. Dit leer dat God nie net die bedelinge oorsien nie, maar dat Hy hulle ook beheers: „Aan die Koning van die eeue, die onverderflike, onsienlike, alleen-wyse God, kom toe die eer en die heerlikheid tot in alle ewigheid. Amen (τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ---- τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ᾧ μὴν)“. Eers die aanhef τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων. Oor die betekenis van hierdie benaming bestaan daar 'n verskil

103) Der Epheserbrief (in Herders Theol. Komm. 1, 1971, p. 193.

104) De Brieven van de apostel Paulus aan de Efeziërs en de Filippenzen (in KV), 1962. p. 232.

105) Der Philipperbrief (in Herders Theol. Komm.), 1968, p.180.

van mening. H. Sasse reken dat dit oorspronklik beteken het "der ewige König" en beroep hom op die Hebreeuse Godsnaam: DŠİY TŠŠ in Jer. 10:10. Hy vind die uitdrukking in 'n gewysigde vorm in verskeie laat-Joodse geskrifte en kom tot die gevolgtrekking: „Ursprünglich wollen diese jüdisch-christlichen Formeln nur die göttliche Ewigkeit aussprechen, man hat aber natürlich später alle Bedeutungen, die Aĭwv besitzen kann, hineingelesen. So ist $\text{βασιλεὺς τῶν Aĭwvων}$ auch verstanden worden als König der Äonen, als der, welcher über die Aĭwves gebietet, wobei die Aĭwves bald als Zeiträume, bald als Welt=räume, vielleicht sogar als persönliche Wesen verstanden worden sind"¹⁰⁶. M. Dibelius¹⁰⁷ en W. Lock¹⁰⁸ verwys ook na talle voorbeelde uit die laat-Joodse literatuur en kom tot die gevolgtrekking dat $\text{βασιλεὺς τῶν Aĭwvων}$ 'n Joodse liturgiese formule is wat veelvuldig in Joodse gebede gebruik is¹⁰⁹.

Vir die verstaan van die benaming $\text{βασιλεὺς τῶν Aĭwvων}$, moet die hele verband van vers 17 in gedagte gehou word¹¹⁰.

Na die opskrif en die seëngroet gaan Paulus in vers 3 daartoe oor om die ware evangelie te stel teenoor die dwaalleer en vermaan hy Timotheus: „Soos ek jou versoek het toe ek na Macedonië op reis was, moet jy in Efese wag om sekere persone te beveel dat hulle geen ander leer moet leer nie, en hulle nie besig hou met fabels en eindelose geslagsregisters nie, wat net twisvrae bevorder meer as stigting van God wat in die geloof is" (verse 3 en 4). Teenoor hierdie sinlose spekulاسie oor die opeenvolging van tye en geslagte vestig Paulus nou die oog van Timotheus op dië God in wie se Hand die tye en geleenthede is;

106) TWNT. 1, p. 201.

107) Die Pastoralbriefe (in Handbuch zum NT), 1955, pp.25-26.

108) A critical and exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (in ICC), 1936, p.17.

109) Vgl. ook Strack-Billerbeck III, p. 643.

110) Vgl. H. Ridderbos: De pastorale brieven (in CNT), 1967, p. 63.

dié God wat alle tye laat uitloop het op Christus en Sy geseënde heilswerk. Die gevolg daarvan was dat hy (Paulus) op die deur-God-bestemde tyd in die bediening gestel is¹¹¹⁾. Sowel die koms van Christus na hierdie wêreld om sondaars te red, as die bekering van Paulus het geskied op die deur-God-bepaalde tyd. As afsluiting van hierdie beheersing van die tyd, noem Paulus God in vers 17 die βασιλεὺς τῶν αἰώνων.

Die vertaling „ewige Koning" laat dus nie die betekenis van die uitdrukking tot sy reg kom nie; beter is „Die Koning van die eeue of die bedelinge" - Koning in die sin van die Beheerser van die tyd. So stel J.A. Schutte¹¹²⁾ dit: „Koning van die eeue, d.i. Koning van die teenswoordige en toekomstige wêreldperiodes". Hoe τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ookal vertaal word, die betekenis van die oorspronklike is duidelik: „In beide gevallen zal deze doxologische titel hier echter gekozen zijn om op Gods al-omvattende bestuur in verleden, heden en toekomst nadruk te leggen"¹¹³⁾. A. Schlatter verklaar: „Gott waltet über dem Weltverlauf mit seinen Perioden und bestimmt ihren Weg und Ziel. In dieses grosse Regiment Gottes ist auch der Lebensverlauf des einzelnen Glaubenden einbefasst"¹¹⁴⁾ en C. Bouma: „God is de God, die heerst over alle vorige, voorbýgande en nog komende perioden en týden, tot de laatste toe"¹¹⁵⁾.

111) vgl. die πρότερον van vers 13.

112) In Bybel met verklarende aantekeninge, Deel III, p. 609.

113) H. Ridderbos, a.w. op Timotheus, p. 64.

114) Die Briefe an die Thessaloniker, Philipper, Timotheus und Titus, 1950, p. 125. So ook J. Jeremias: Die Briefe an Timotheus und Titus (in NTD), 1949, p. 12.

115) Die brieven van de apostel Paulus aan Timotheus en Titus, p. 95. Dit alles teenoor Lackeit wat αἰῶνες hier nie temporeel verstaan nie, maar - onder Gnostieke invloed - suiwer ruimtelik. Αἰῶνες is vir hom die „Welträume" (a.w., p. 46).

Hierdie lofprysing aan die Koning van die eeue of bedelinge sal duur εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ; letterlik tot die eeue van die eeue. Dit is 'n tydsduur wat slegs deur God oorsien en beheers kan word en dit is hierin dat sy ewigheid bestaan¹¹⁶⁾. Dit alles is die logiese konsekwensie van die insigte van H. Sasse; 'n konsekwensie wat hy nie wou trek nie omdat hy vasgesit het in 'n dualistiese tyds-ewigheidsbeskouing¹¹⁷⁾.

In Gal. 1:5 word αἰῶνες in dieselfde sin gebruik: ὡς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων . Dit werp geen nuwe lig op die betekenis van die formule nie en bevestig slegs dat God se ewigheid bestaan in die oorsiening en beheersing van die opeenvolgende bedelinge.

Dat die formule nie net op God betrekking het nie, maar ook op Christus, word bewys deur die gebruik daarvan in die doksologie van II Tim. 4:18; Hebr. 13:21; I Pet. 4:11; 5:11; Judas vers 25. Die bevinding van die doksologie in Rom. 9:5 en 16:27 word bevestig deur laasgenoemde tekste, naamlik wat van God geld, geld van Christus; wat van God se tyd waar is, is ook waar van Christus se tyd¹¹⁸⁾. Die eksegesi van die tekste open geen nuwe perspektiewe nie en bevestig slegs die stelling van Sasse: „Das Neue Testament hat die at.lich-jüdische Vorstellung von der göttlichen Ewigkeit mit den alten Formeln übernommen. Eine Weiterbildung hat insofern stattgefunden, als die Aussagen über die Ewigkeit Gottes auf Christus ausgedehnt werden“¹¹⁹⁾.

116) Vgl. O.Cullmann, Christus und die Zeit, pp.75-76: „Denn er allein kann die unendliche Linie denken, übersehen, beherrschen da sie in ihrer Unbegrenztheit nur seine eigene Linie ist. Nur ihm kommt Ewigkeit zu. Er ist der Herrscher über die Aionen (I Tim: 1:17)“.

117) TWNT. I, pp. 201-202.

118) Cullman praat van Christus as „der Träger der Gottesherrschaft über die Zeit“ (a.w., p. 76).

119) TWNT. I, p. 202.

Die beskrywing $\pi\rho\acute{o}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omega\nu\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ in Judas vers 25 is problematies. Dit vorm deel van 'n doksologie aan God, ons Verlosser, en bring Hom heerlikheid en majesteit, krag en mag toe „nou en tot in alle ewigheid”. (Afrikaanse vertaling). Geen variante lesing is gevind nie. Die uitdrukking moet as geheel gelees word en sien op al die bedelinge wat van die vroegste tye af¹²⁰⁾, tans en vir altyd bestaan: „Dar-auf, dass Gott Obmacht und Herrlichkeit durch alle Zeiten ge-bührt, lenkt er anbetend zuletzt den Blick”¹²¹⁾. Die enkelvoud $\pi\rho\acute{o}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omega\nu\varsigma$ moet waarskynlik kollektief-temporeel verstaan word en nie ruimtelik of inhoudelik nie.

Die formule $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ word veelvuldig gebruik in die doksologieë van Openbaring, hoofsaaklik doksologieë op Christus (1:6; 4:10; 5:13; 1:18; 4:9; 7:12; 10:6; 11:15; 15:37). Verder word die formule ook gebruik vir die duur van God se straf (4:11; 19:3; 20:10) en die duur van die nuwe skepping (22:5). Wat die oorsprong van die meervoud in Openb. betref skryf M. Rissi: „Ob bei diesem formelhaften Gebrauch der Plural $\delta\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ alttestamentlich als blosser Steigerungsplural zu verstehen ist, oder ob an eine Reihe von Aionen im Sinne von 'Zeitaltern' gedacht wird ist nicht mit Sicherheit auszumachen”¹²²⁾. Soos reeds aangetoon, kom beide opvattinge op dieselfde neer.

Die lofprijsing van Openb. 1:6; 5:13 en 7:12 is dieselfde as in die res van die Nuwe Testament in die sin dat dit hulde aan God bring „tot die bedelinge van die bedelinge”: „Für den Seher ist es der term. tech, für Ewigkeit, und ein Zeichen des Hochge-

120) Die voorsetsel $\pi\rho\acute{o}$ kan ook sien op die duur van die tyd, vgl. Liddel-Scott-Jones, 1953, p.1465. Blass-Debrunner: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 1931, p.125 en J.H.Moulton: A Grammar of N.T. Greek. 1908, pp. 100-102.

121) F. Hauck: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes (in NTD), 1949, p. 113.

122) Was ist und was geschehen soll danach, 1965, p. 36.

fühles, mit dem er aller Zeiten Zeiten zu überschauen sich berufen weiss"¹²³⁾. Die verband toon telkens of die lofprysing op God of op Christus betrekking het, maar dit is slegs 'n formele onderskeiding.

Die meervoud $\alpha\iota\omega\upsilon\epsilon\varsigma$ in Openb. open 'n besondere perspektief wanneer dit gebruik word vir die bestaanswyse van God en Christus (1:18; 4:9; 10:6; 11:15; 15:7)¹²⁴⁾. In sy indringende studie op die tyds- en geskiedsbeskouing in Openbaring, fundeer M. Rissi die Heerskappy van God/Christus oor die tyd in die verband waarin Openb. 1:6 en 18 voorkom¹²⁵⁾. Die temporele karakter van die bestaanswyse van God vind hy in die slotwoorde van 1:8: $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \eta\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \epsilon\acute{\rho}\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ en dit lei hom tot die konklusie: „Gott ist nicht nur der immer Seiende, der in einer zeitlichen oder überzeitlichen Ewigkeit lebt, sondern der in Identität mit seinen geschichtlichen Manifestationen in Vergangenheit und Gegenwart 'kommt'“¹²⁶⁾. Hierdie koms sien nie slegs op die wederkoms van Christus nie, maar veel meer op sy teenswoordige koms „zum Heil oder zum Gericht“ (3:20; 2:15, 16).

Dit alles betrek Rissi dan op die uitspraak van die opgestane Christus in 1:17, 18: $\text{Μὴ φοβοῦ· ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ῥῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ῥῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων}$. Dit beteken dat die heerskappy van God oor die tyd in wese niks anders is as die heerskappy van die opgestane Christus nie, „der der Herr über die ganze Schöpfungszeit, der Herr der Geschichte ist und zwar als ihr Begründer

123) E. Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes (in Handbuch zum NT), 1953, p. 12.

124) Dié gebruik van die meervoud word hier behandel vanweë die noue verband met die doksologieë.

125) Was ist und was geschehen soll danach, pp.56-59.

126) a.w., p. 57.

(ὁ πρῶτος), ihr Erlöser, der in der Mitte der Zeit für die Schöpfung gestorben ist und als Auferstandener lebt (ὁ ζῶν καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) und als ihr Vollender wiederkommt (ὁ ἔσχατος)¹²⁷⁾. As Heerser oor die tyd bepaal Christus die tye en bedelinge.

Van besondere belang is die konsekwensies wat Rissi trek vir die lewe van die mens, Omdat Christus oor die tyd heers en die tye bepaal, kan Hy die mens laat deel in sy historiese en eenmalige verlossingsdaad, dit maak nie saak in watter tydvak die mens lewe nie. Die gelowiges kry dus in 'n sekere sin deel aan Christus se heerskappy oor die tyd: Christus het hulle gewas in Sy bloed van al hulle sondes en Hy het hulle gemaak konings en priesters vir sy God en Vader (Openb. 1:5,6). In Christus kry die mens dus deel aan die verlede en die toekoms wat buite sy eie leeftyd lê. Dit beteken egter nie dat die tyd self vervlugtig word of dat die besondere betekenis van die mens se leeftyd verlore gaan nie. Nog minder word die gelowige uit die samehang van die geskiedenis opgehef tot 'n lewensfeer waarin verlede, hede en toekoms geen rol speel nie: „Nein, Gottes Herrschaft über die Zeit ist so verstanden, dass er selbst, der durch seine Erlösungstat in der Vergangenheit Ausgezeichnete, dem Glaubenden gleichzeitig wird und an ihm die Frucht seines Erlösungshandelns wirksam werden lässt, vorerst nur als Vorwegnahme der Vollendung und nur in teilweiser Verwirklichung durch seinen Geist“¹²⁸⁾. Die mens word dus nooit opgehef uit die tyd nie; dit is God wat die mens se tyd binnegaan en die mens deel gee aan Sy tyd, sonder dat die tyd self opgehef word. Dit wil voorkom asof dit die Nuwe

127) Rissi, a.w., p.57. Die formule εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων word ook van God gebruik in 4:9; 18:6; 15:7. Daar is dus geen verskil tussen God en Christus t.o.v. die gebruik van die formule nie.

128) Rissi, a.w., p. 59. Vgl. ook O. Cullmann oor die rol van die Heilige Gees as ἀπ' ἀρχῆς en ἀρρ' ἀβ' ὧν (Christus und die Zeit, pp. 78-84.)

Testament se siening is op die verhouding tussen tyd en ewigheid; die ewigheid is nie tydloosheid nie, maar dit bestaan in die oorsiening en beheersing van die tyd, 'n vermoë wat die gelowige nie self besit nie, maar waarin God hom in 'n sekere sin laat deel kragtens sy lewensverbondenheid aan Jesus Christus.

Dat die gelowiges in Christus deel kry aan die beheersing van die tyd blyk ook uit Openb. 22:5: *καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. As teendeel hiervan moet die straf van God in Openb. 14:11; 19:3 en 20:10 verstaan word. Dit is 'n oordeel onder die straf van God en duur vir altyd. Die vryspraak of oordeel van God is die beslissende moment en nie die tyd as sodanig nie: „Der Begriff eines ausserzeitlichen Seins ist der Apk (wie dem AT. Juden-und Urchristentum) völlig fremd. Wenn also eine Exegese der Apk Ausdrücke wie 'Ausser-Überzeitlichkeit, Zeitlosigkeit' gebraucht, muss sie sich bewusst sein, dass sie damit etwas den fundamentalen Zeitaussagen der Apk Widersprechendes sagt" ¹²⁹⁾.

4.2 Αἰῶνες nie-doksologies gebruik

Die nie-doksologiese gebruike van die meervoud kan onder twee hoofde behandel word, naamlik die gebruik saam met voorsetsels waar die temporele karakter van *αἰών* oorheers en die gebruik sonder voorsetsels waar *αἰών* as „wêreld" hoofsaaklik inhoudelik gekwalifiseer word. *Αἰῶνες* word gebruik saam met die voorsetsels *εἰς* (Luk. 1:33; Hebr. 13:8); *πρό* (1 Kor. 2:7);

129) Rissi, a.w., p. 37. Die woorde *ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται* in Openb. 10:6 moet nie só verstaan word as sou daar geen tyd meer wees nie. *Χρόνος* beteken hier: geleentheid, tyd vir bekering (Vgl. H. Berkhof: Gegronde verwachting, p. 33).

ἀπό (Ef. 3:9; Kol. 1:26); κατὰ (Ef. 3:11) en ἐν (Ef. 2:7). Die ruimtelike gebruik van αἰῶνες word slegs in Hebreërs aangetref (1:2; 9:26 en 11:3).

4.2.1 Αἰῶνες saam met voorsetsels gebruik

Die basiese betekenis is ook, soos in die geval van die enkelvoud, dié van onbegrensde tydsduur. Die meervoud word egter uitsluitlik gebruik vir God of Christus of aangeleenthede waarby hulle betrokke is, byvoorbeeld die koningskap van Christus, die Raad van God ensovoorts.

In Luk. 1:33 voorspel die engel aangaande die Christus wat gebore sou word: καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας. H. Schürmann¹³⁰⁾ bring hierdie uitspraak omtrent die koningskap van Christus in verband met II Sam. 7:16, waar van Dawid geskryf staan: „En jou huis en jou koningskap sal bevestig wees tot in ewigheid voor jou; jou troon sal vas staan tot in ewigheid“. Die gedagte van die ewige koningskap van die Messias word ook gevind in Ps. 89:30; Jes. 9:6 ensovoorts. Hoe Lukas die aankondiging van die engel verstaan het, is moeilik om vas te stel. Volgens Schürmann het Lukas slegs gereken met 'n koninkryk wat sal kom met die wederkoms van Christus en dán sal duur εἰς τοὺς αἰῶνας¹³¹⁾. Dat dít nie die enigste bedoeling van die engel was nie, blyk vir Schürmann uit die res van die Nuwe Testament: „Das NT lehrt, dass diese realistische Zukunftsschau des Königtums Christi nicht alles sagt, was da zu sagen wäre; Ergänzend wäre zu bemerken, dass auch schon die Herrschaft des erhöhten Herrn in der Zeit

130) Das Lukasevangelium, Erster Teil (in Herders Theol. Komm.), 1969, pp. 48-49.

131) a.w., p. 49.

der Kirche irgendwie eine Verwirklichung des Königtums Christi ist"¹³²⁾. In Nuwe-Testamentiese sin is dit die openbaring van die koningskap binne die kerk wat sal duur εἰς τοὺς αἰῶνας¹³³⁾.

Hebr. 13:8 stel die ondersoeker ook voor ernstige probleme, met name wat die konstruksie van die sin betref. Dit lees: Ἰησοῦς Χριστὸς ἔχθες καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Die posisie van ὁ αὐτός in die sin laat die vermoede ontstaan dat ἔχθες καὶ σήμερον ἐν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας nie saam gelees moet word nie, maar dat ὁ αὐτός die subjek van εἰς τοὺς αἰῶνας is. Só gesien slaan ἔχθες op die pre-eksistensie van Christus, terwyl die slot εἰς τοὺς αἰῶνας saam met ὁ αὐτός 'n woord meesprek oor sy Godheid. O. Michel wys op 'n ander moontlikheid waarvolgens die sin soos volg gekonstrueer kan word: Ἰησοῦς Χριστὸς ἔχθες καὶ σήμερον ὁ αὐτός — καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (sc. ὁ αὐτὸς ἔσται)¹³⁴⁾.

Verskillende oplossings is aan die hand gedoen. Michel gaan in op die moontlikheid dat ὁ αὐτός as uitdrukking van die eintlike Godsgeheim vanuit Ex. 3:14 verstaan moet word en verwys na Strack-Billerbeck, H. Windisch en K. Bornhäuser wat αὐτός wil gebruik om die Godheid van Christus te beklemtoon. Hy kom tot die gevolgtrekking: „Der Vers will nicht die Gottheit Jesu proklamieren, sondern seine Ewigkeit und die Gleichheit der Offenbarung. Um diese Gleichheit geht es bei der Erklärung von ὁ αὐτός ; dass αὐτός oft genug zum Hinweis auf Gott werden kann, sollte hier nicht zur Frage stehen“¹³⁵⁾.

132) a.w., p. 49.

133) Vgl. A. Schlatter: Die Evangelien nach Markus und Lukas, 1947, p. 165.

134) Der Brief an die Hebräer (in Meyers Kr.-ex Komm.), 1966, p.491.

135) a.w., pp. 491-492.

F.W. Grosheide sien die drie dele *ἐχθὲς καὶ σήμερον καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* as 'n eenheid met slegs een onderwerp: *Ἰησοῦς Χριστός*¹³⁶⁾. *ἐχθὲς* slaan dan nie op die pre-eksistensie van die Seun nie, en *ὁ αὐτός* is 'n verdere verklaring van die onderwerp: „Het lidwoord voor *αὐτός* valt evenzeer op, Jezus en geen ander is de Onveranderlyke”¹³⁷⁾. Wat *εἰς τοὺς αἰῶνας* betref, skryf Grosheide: „Komt er nu *καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* by, dan zegt dat iets, dat nog niet waargenomen is; het is een profetie voor de toekomst, maar die berust op het-geen tot dusver bleek, want het gaat hier om de blyvende deugd”¹³⁸⁾. Die verklaring van Grosheide word bevestig deur die verband waarin vers 8 voorkom. Saam met vers 7 gelees, beteken dit „teenoor die kortstondigheid van die mens se lewe, staan die blywende duur van Christus se tyd.” Gelees saam met vers 9, staan die bestendigheid van Christus teenoor die onbestendigheid van die vreemde leringe. Dit gaan dus om die duur en die onveranderlikheid van Christus se middelaarswerk (vgl. 10:12) en „de bedoeling van het woord is den Eéne, Die waarlyk is, ondanks de wisseling der tyden en geslachten aan te duiden als de levende continuïteit, Die de gemeente als levend organisme in Zichselven bewaart”¹³⁹⁾.

Vir die voorstanders van 'n dualistiese tyds-ewigheidsbeskouing bied die uitdrukking *πρὸ τῶν αἰώνων* in 1 Kor. 2:7 oënskynlik sterk grond. Paulus skryf daar (vers 6): „Tog spreek ons wysheid onder die volwassenes, maar 'n wysheid nie van hierdie wêreld, of van hierdie wêreld se heers wat vergaan nie (*σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν κατεργαζομένων*), maar

136) De brief aan de Hebreëen en de Brief van Jakobus (in CNT), 1955, pp. 310-311.

137) a.w., pp. 310-311.

138) a.w., p. 311.

139) a.w., p. 310, voetnoot 10 - in aansluiting by Van Oyen.

ons spreek die wysheid van God ,wat bestaan in verborgenheid wat bedek was en wat God van ewigheid af ($\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$) voorbeskik het tot ons heerlikheid, wat niemand van die heersers van hierdie wêreld geken het nie ($\tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$), want as hulle dit geken het sou hulle die Here van die heerlikheid nie gekruisig het nie ...".

J.M. Spier merk op dat dit in $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$ gaan om „zuivere ewigheid" en hy onderskei tussen die ewigheid wat vóór die skepping lê en die ewigheid wat volg op die skepping. Dit is nie twee gedeeltes van dieselfde ewigheid nie; eersgenoemde is tydloos, terwyl laasgenoemde dui op 'n tyd wat sonder einde die toekoms ingaan: „Noemen we de toekomende tÿdsorde vanwege haar anderszÿn als de tegenwoordige tÿdsorde - wat bv. uitkomt in het ontbreken van een einde - ewigheid, dan moeten we niet vergeten, dat dit toch in elk geval een ewigheid met tÿdssuccessie is. Maar de ewigheid, die vóór de schepping ligt, is zuivere, goddelÿke ewigheid, die boven alle tÿdsorde en tÿdsduur verheven is"¹⁴⁰). Jamieson en Grosheide interpreteer $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$ op dieselfde wyse. Jamieson vertaal: „Before the world: Greek, before the ages (of time) i.e. from eternity" en voer die wysheid van God terug na die ewigheid vóór die bestaan van die skepping en die tyd¹⁴¹). So ook F.W. Grosheide, wat $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$ interpreteer as: „voordat elke wereld=periode begon te lopen". Dit beteken: „De wÿsheid, welke verbor=gen was (in feite het werk van Christus), lag van de zÿde Gods, vóór de tÿd begon, vast"¹⁴²).

Vir die korrekte interpretasie van $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$ moet die verband weereens 'n woord meespreek. Nie minder as drie maal

140) Tÿd en ewigheid, pp. 214-215.

141) a.w., Vol. VI, p. 288.

142) De eerste brief aan de kerk te Korinthe (in CNT), 1957, p.80.

word die uitdrukking τοῦ διώοντος τούτου in die betrokke perikoop (I Kor. 2:6-8) gebruik nie. Dit stel die wysheid van hierdie wêreld of van hierdie wêreld se heersers teenoor die wysheid van God, ἢν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν διώοντων. Hierdie wysheid van God bestaan in sy voorneme om Jesus Christus na hierdie wêreld te stuur tot heil van die mensdom. Tereg wys Cullmann op die sentrale betekenis van die werkwoord προώρισεν: „Das Heil, zu dem der Gläubige berufen ist und das sich für ihn erst in der Mitte des göttlichen Geschehens entscheiden und am Ende erfüllen wird, ist bereits von Anfang an in Gottes Vorherbestimmung vorhanden, aber eben als Vorherbestimmung; es würde dem Sinne, der in diesem Wort beschlossen liegt, zuwiderlaufen, wenn man von hier aus auf eine Zeitlosigkeit der Verwirklichung unseres Heils schliessen wollte. Nicht die Erlangung unseres Heils ist über der Zeit erhaben, diese ist im Gegenteil ganz und gar an die Zeitetappen gebunden: göttliche Vorherbestimmung - Christi Sühnetod - die Endverherrlichung. Wohl aber ist Gott erhaben über die Zeit, herrscht er über die Zeit. Er verfügt von Anfang an über diese Etappen“¹⁴³⁾.

Die onderskeiding wat Cullmann hier maak, is van groot belang en word bevestig deur die uitdrukking κατὰ πρόθεσιν τῶν διώοντων in Ef. 3:11. Die verband (Ef. 3:8-11) slaan duidelik op die vasgestelde raadsplan van God wat deur al die bedelinge heengaan. Dit sien op die hele verloop van die heilsgeskiedenis, die wyse waarop God die heil deur die geskiedenis heen verwerklik het¹⁴⁴⁾. Hierdie heil is nie tydloos nie; dit het begin by die voorneme van God van die vroegste tye af (πρὸ τῶν διώοντων) en volgens hierdie voorneme (κατὰ πρόθεσιν τῶν διώοντων) het Hy die gang van die geskiedenis be-

143) Christus und die Zeit, p. 76. Vgl. ook die ἦν van Joh. 1:1.

144) Vgl. A. Schlatter: Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon, 1949, p. 192.

paal. Die $\pi\rho\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omega\nu$, wat T.K. Abbot vertaal met „the purpose that runs through the ages“¹⁴⁵⁾ is die verbor= genheid wat van alle tye af ($\alpha\pi\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omega\nu$) verborge was en nou ($\nu\acute{\upsilon}\nu$) aan die gemeente geopenbaar is (vers 9 en 10). Die verband waarin $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omega\nu$ voorkom, beklemtoon dus die temporele bedding waarin die heil in Christus ingeklee is: van die voorneme van God deur die heils= geskiedenis van die Ou Testament heen tot by die verwerklikings van die heil in Christus¹⁴⁶⁾. Daarom is die heil self nie tydloos nie. Wat wel waar is, is dat God oor die tyd heers en die voorneme deur die loop van die bedelinge heen verwerklik.

Hieruit kan die standpunte van Spier, Jamieson en Grosheide beter beoordeel word. Soos in die geval van die enkelvoud word die meervoud $\alpha\iota\omega\acute{\nu}\epsilon\varsigma$ saam met voorsetsels gebruik om tydsduur aan te dui. Die ruimtelike gebruik van die meervoud word in die Nuwe Testament slegs gevind in die brief aan die Hebreërs. So gebruik Paulus in I Kor. 2:6-8 nie minder as drie maal die enkelvoud sonder 'n voorsetsel om die wêreld (ruimtelik) aan te dui en kwalifiseer hy dit telkens met $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon\colon\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Die gebruik van die enkelvoud sonder 'n voorsetsel, onderskei hy baie duidelik van die temporele uitdrukking $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omega\nu$. Laasgenoemde beteken dus nie (ruimtelik) voor die skepping of vóór die ontstaan van die tyd nie. Die meervoud dui op die ewigheid van God en die uitdrukkings $\pi\rho\acute{\omega}\rho\iota\sigma\epsilon\nu\ldots\ \pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omega\nu$ en $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omega\nu$ beklemtoon drie waarhede:

145) a.w., op Efesiërs (in ICC), p. 90.

146) Vgl. J. Gnika: a.w. op Efesiërs, p. 177. Dit teenoor C. Lackeit, wat reken dat die $\alpha\iota\omega\acute{\nu}\epsilon\varsigma$ van Ef. 3:11 ook ruimtelik verstaan moet word in die sin van „Welträumen“. - onder gnostieke invloed (Aion, p. 46).

a) Daar is duur, tydsduur in die ewigheid van God, 'n tydsduur wat aangedui word deur die meervoud *Διῶνες* saam met 'n voorsetsel.

b) Die begin, voortsetting en voltooiing van die heil moet binne die kader van hierdie tydsduur verstaan word.

c) Nie die voorneme of verwerklikings van die heil self nie, maar die God van die heil is b6 die tyd verhewe in di6 sin dat Hy die bedelinge oorsien en beheers, dat Hy deur die loop van die bedelinge heen sy aanvanklike voorneme verwerklik.

Op die standpunt van die sogenaamde „kreatuurlike ewigheid" van Jager, Popma, Spij e.a. word ingegaan in Hoofstuk vyf. Hier 'n kort evaluering daarvan. Di6 geleerdes tref 'n onderskeid tussen God se ewigheid—wat bo alle tyd verhewe is en dus neerkom op tydloosheid—en kreatuurlike ewigheid wat wesenlik tydsgebonde is en in geen opsig verskil van die bestaande tydsorde nie. V66r die skeppingsverhaal van Gen. 1 was daar geen tyd nie, slegs die sogenaamde „zuivere ewigheid"¹⁴⁷⁾. Op die nuwe hemel en aarde sal die bestaande tydsorde feitlik onveranderd voortgesit word - die sogenaamde „creatuurl6ke ewigheid". Hoewel laasgenoemde insig 'n waardevolle wins is, is dit te betwyfel of die Nuwe Testament enige grond bied vir die onderskeiding tussen „suiwer" en „kreatuurlike" ewigheid. Is die tyd volgens die getuigenis van die Nuwe Testament iets kreatuurliks in die sin dat dit slegs aan die skepping gebonde is, of moet die tyd in 'n bre6r raamwerk gesien word: die raadsplan van God wat meer insluit as die skepping alleen? Dit wil voorkom asof 1 Kor. 2:7 en Ef. 3:11 in laasgenoemde rigting dui. Die tyd is die middel waarvan God Hom bedien in die uitvoering van Sy raadsplan. Daarom staan God in verhouding tot sy raadsplan en die skepping

147) J.M. Spier, a.w., p. 214.

nooit los van die tyd nie. Hierin bestaan God se ewigheid; nie in dié sin dat Hy Self tydelik is of aan die tyd onderworpe is nie, maar presies die teenoorgestelde, naamlik: God alleen oorsien en beheers alle bedelinge. Dit is die verskil tussen die mens se tyd en God se tyd; die mens lewe slegs in een bedeling, en hy is daaraan gebonde. God oorsien alle bedelinge en Hy beheers hulle só dat hulle aan Sy voorneme $\pi\rho\acute{o}\tau\omega\nu\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ beantwoord. Met enkele uitsonderinge is dié die onderskeiding wat ten grondslag lê aan die gebruik van die enkelvoud ($\lambda\acute{\iota}\omega\nu$) en die meervoud ($\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$) in die Nuwe Testament.

Bogenoemde word bevestig deur die gebruik van die meervoud saam met die voorsetsel $\lambda\acute{\iota}\pi\acute{o}$ in Ef. 3:9 en Kol. 1:26. Soos in I Kor. 2:7 en Ef. 3:11 word die meervoud gebruik om die tydsduur binne die raad van God aan te dui. Ook hier (in Ef. 3:9 en Kol 1:26) gaan dit om „die verborgenheid, wat van alle tye (eeue) af verborge was" ($\lambda\acute{\iota}\pi\acute{o}\tau\omega\nu\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$), maar „nou" ($\nu\acute{\upsilon}\nu$) geopenbaar is. Laasgenoemde teenstelling beklemtoon die temporele karakter van $\lambda\acute{\iota}\pi\acute{o}\tau\omega\nu\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$.

Wat Ef. 3:9 betref reken T.K. Abbot dat $\lambda\acute{\iota}\pi\acute{o}\tau\omega\nu\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ slaan op die begin van die wêreld¹⁴⁸). J. Gniska - wat die moontlikheid van persoonlike $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ in Ef. 2:2 aanvaar—verwerp dié moontlikheid in Ef. 3:9 en reken dat die meervoud teruggevoer moet word na die apokaliptiek waar dit gebruik word vir die tydperke waarbinne die geskiedenis sig voltrek: „Wenn es also bei den Äonen um eine temporale Aussage geht, die auf den Beginn der Zeitigkeit und des Geschichtsverlauf abzielt und die Aufeinanderfolge dieser Äonen umfasst, kommt als wichtiges Moment Gott als jene Stelle hinzu, an der das Geheimnis sich verbarg und verborgen war"¹⁴⁹).

148) a.w. op Efesiërs (in ICC), p. 87.

149) a.w. op Efesiërs, p. 172.

Die vertaling van H.W. Beyer en P. Althaus laat die betekenis van ἡ ἀποκρυψαντες beter tot sy reg kom: "... das verborgen war von Urzeiten in dem Gott, der ..." ¹⁵⁰⁾. Die meervoud sowel as die verband dui daarop dat ἡ ἀποκρυψαντες breër geïnterpreteer moet word as net die begin van die wêreld. Dit sien immers nie in die eerste plek op die tydsduur van die skepping nie, maar dit word betrek op die verborgenheid wat in God verborge was lank vóór die skepping bestaan het. Die voorsetsel ἡ ἀποκρυψαντες beklemtoon dat ons hier met tydsduur te doen het, terwyl die meervoud aandui dat dit gaan om Góð se tyd. Die temporele karakter van ἡ ἀποκρυψαντες word bo alle twyfel bevestig deur die teenstellende οὐκ in vers 10.

In Kol. 1:26 word weer melding gemaak van "die verborgenheid, wat van alle eeue en geslagte af verborge was, maar nou geopenbaar is aan sy heiliges (ἡ ἀποκρυψαντες καὶ ἡ ἀποκρυψαντες γενεῶν — οὐκ ἐστίν)". Die kwessie van persoonlike ἀποκρυψαντες tree weer na vore. Dibelius-Greeven sê: "Die ἀποκρυψαντες und γενεαί sind dann die ἀρχοντες τοῦ ἀποκρυψαντος τούτου aus 1 Cor. 2:7., deren Geltung in Kolossae gerade umstritten wird" ¹⁵¹⁾. E. Lohmeyer interpreteer ἡ ἀποκρυψαντες egter temporeel: "Nun handelt es sich um ein Geheimnis, das seit Äonen und Generationen verborgen ist. Dieser Gedanke einer unendlichen Zeit greift also über die Grenze dieses Äons, d.h. dieser Welt zurück, in die ungemessenen Zeiträume vor aller Schöpfung; in dieser ungeheuren Weite ist die Welt und ihre Geschichte nur eine Episode und sind die 'Geschlechter', die von dem Vater aller Menschen ausgehen, eine verrinnende Welle, nur deshalb wichtig, weil sie die Menschen in die Folge der Äonen einordnet. So war dieses 'Geheim-

150) Op Ef. p. 68.

151) An die Kolosser, Epheser. An Philemon (in Handbuch zum NT), 1953, p. 24. H. Ridderbos: De brief van Paulus aan de Kolossenzen (in CNT), 1960, p.160 interpreteer die ἀποκρυψαντες ook ruimtelik.

nis' ehe die Welt war"¹⁵²⁾. Op die vraag wat die sin van die verborgenheid is, antwoord Lohmeyer dat dit verborge was vir die Geister- und Engelmächten" van I Kor. 2:7 en betrekking gehad het op die eksistensie van hierdie wêreld. Die bevinding dat die tyd nie gegee is met die skepping van Gen. 1 nie, word dus bevestig deur die eksegeese van Lohmeyer.

Die verborgenheid wat van alle eeue af verborge was, het betrekking gehad op die skepping van Gen. 1 en met name op die koms en sterwe van Jesus Christus. Die ondersoek van al vier tekste (I Kor. 2:7; Ef. 3:9; Ef. 3:11 en Kol. 1:26) lei tot die volgende twee gevolgtrekkings:

- a) Die tydsduur in die ewigheid van God bestaan uit bedelinge wat vóór die skepping teruggaan. Wat van hierdie bedelinge onbekend is, is nie die einde nie maar die begin.
- b) Die einde van die bedelinge is, soos E. Lohmeyer aantoon het, die bestaan van die huidige wêreld. Die verband waarin al vier bogenoemde tekste voorkom, kwalifiseer die einde van die verborgenheid en daarom ook van die $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ nog nader: dit is die koms en sterwe van Jesus Christus. In Hom word die verborgenheid wat $\pi\rho\acute{o}, \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omega\nu \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$ verborge was, nou ($\nu\upsilon\nu$) geopenbaar. Die optrede van Jesus Christus vorm dus die grens tussen die $\pi\rho\acute{o}, \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omega\nu \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$ en die $\nu\upsilon\nu$ van die huidige bedeling. Dat die voltooiing of wisseling van die $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ bepaal word deur die persoon en optrede van Jesus Christus, is reeds vroeër vasgestel¹⁵³⁾ en word bevestig deur die eksegeese van I Kor. 2:7; Ef. 3:9; Ef. 3:11; en Kol. 1:26.

152) Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon (in Meyers Kr.-ex Komm.), 1964, pp. 81-82. A. Schlatter (a.w. op Kol. p. 266) en T.K. Abbott (a.w. op Col. in lcc, p. 234) erken albei die temporele karakter, maar interpreteer dit nie so ruim soos Lohmeyer nie.

153) vgl. eksegeese van $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\theta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ in Mattheus.-evangelie, hierbo p. 166 e.v.

Nog een maal word die meervoud $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ saam met 'n voorset= sel gebruik en wel in Ef. 2:7 ".... sodat Hy in die bedelinge (eeue) wat kom ($\epsilon\acute{\nu}\tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$) kan betoon die uitnemende rykdom van sy genade in goedertierenheid oor ons in Christus Jesus". Die vraag is wanneer hierdie $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ begin? Gaan dit begin met die hemelvaart of die wederkoms van Christus? S. Greÿdanus reken dat dit eers begin met die wederkoms: „Hÿ kan nu niet bedoelen de eeuwen tussen's Heren hemelvaart en Zÿn wederkomst. Want dan zou met dit vers uitgesproken zÿn, dat die wederkomst des Heren toen nog eeuwen toeven zou. En op die wÿze spreekt de H. Schrift elders niet"¹⁵⁴⁾. Die meeste ander Skrifverklaarders¹⁵⁵⁾ reken egter dat die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ begin met die opstanding en hemelvaart van Christus. So verwerp J. Gnilka die moontlikheid van persoonlike $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ wat „wie lechzende Hunde an alles herankommen" en verklaar: „Wir haben es allein mit Zeiten und Zeiträumen zu tun, die aus der Zukunft herankommen"¹⁵⁶⁾. Die verklaring word bevestig deur die verband waarin die teks voorkom. Dit gaan vir Paulus in die hele perikoop om die verlossing wat vir die Efesiërs in daardie stadium 'n werklikheid was, soos blyk uit die aoristi $\sigma\upsilon\nu\epsilon\lambda\omega\sigma\iota\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu$ (vers 5), $\sigma\upsilon\nu\eta\gamma\epsilon\iota\rho\epsilon\nu$ en $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\lambda\theta\iota\sigma\epsilon\nu$ (vers 6). Wat die toekomst betref sal God in die eeue wat kom die uitnemende rykdom van sy goedertierenheid oor die gemeente betoon in Christus Jesus.

154) a.w. op Efesiërs, p. 53. So ook T.K.Abbott in ICC. Volgens Abbott beteken die meervoud slegs dat die apostel die komende bedeling ($\delta\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$) gesien het as insluitende verskillende stadiums van ontwikkeling, waarin die rykdom van God se genade betoon sal word: „These $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ may be regarded as constituting a whole in contrast to the present life, and so be named in the singular $\delta\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ " (ICC. p.50).

155) Soos o.a. A. Schlatter, a.w. op Efesiërs, p. 178.

156) a.w. op Efesiërs, p. 121.

Die perikoop Ef. 2:1-9 handel dus oor die verlossing in Jesus Christus, 'n verlossing wat teenswoordige werklikheid is en in die toekoms ($\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$) ten volle gerealiseer sal word. Hierdie toekoms behoort aan die gemeente van die Nuwe Testament: die volle rykdom van God sal hulle deel word in die bedelinge wat kom. Dié interpretasie van $\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ werp ook lig op die tydskarakter van alle bedelinge wat mag kom, insluitende die bedelinge ná die wederkoms van Christus. Die bevinding van Spier e.a. dat die tyd nie ophou by die voleinding nie, sowel as die beheersing van die bedelinge deur God word dus bevestig deur Ef. 2:7. God gebruik die bedelinge om "die uitnemende rykdom van sy goedertierenheid oor ons in Christus Jesus" te betoon.

Hoewel dit moeilik bly om die ruimtelike en inhoudelike elemente in $\lambda\acute{\iota}\omega\upsilon$ te onderskei, is dit duidelik dat die gebruik van $\lambda\acute{\iota}\omega\upsilon$ saam met voorsetsels hoofsaaklik, indien nie uitsluitlik nie, die temporele element beklemtoon¹⁵⁷). Indien die inhoudelike element wel teenwoordig is, word dit só op die agtergrond gedring dat dit vir alle doeleindes buite rekening gelaat kan word. Konkrete tydsduur is die hoofsaak; ook daar waar dit gaan om die ewigheid van God. Die Nuwe Testament ken nie die teenstelling tussen tyd en tydlose ewigheid nie en gebruik die meervoud ($\lambda\acute{\iota}\omega\upsilon\epsilon\varsigma$) om uitdrukking te gee aan die ewigheid van God - 'n ewigheid wat bestaan in die oorsiening en beheersing van die bedelinge. Wat die heerskappy van God oor die tyd presies behels, verduidelik Cullmann soos volg: „Die Herrschaft Gottes über die Zeit, wie sie einerseits in Prädestination und Präexistenz, anderseits im Christusgeschehen selber offenbar wird, bedeutet nichts anderes, als dass er, der Ewige, über die ganze Zeitlinie in ihrer unendlichen Ausdehnung verfügt,

157) Soos in die Septuagint (vgl. Hfst. 3).

dass daher im Handeln Christi jeweils die ganze Linie in entscheidener Weise beeinflusst wird, und dass im zentralen Christusgeschehen des Inkarnierten, das die Mitte jener Linie darstellt, nicht nur alles Vorangehende erfüllt, sondern auch alles Zukünftige entschieden wird"¹⁵⁸⁾.

4.2.2 Αἰῶνες ruimtelik gebruik

Soos die enkelvoud, kan die meervoud ook gebruik word sonder voorsetsels, en wel in die ruimtelike betekenis van "wêreld". Dit is opvallend dat die meervoud slegs ruimtelik gebruik word in die brief aan die Hebreërs (1:2; 11:3). Volgens H. Sasse¹⁵⁹⁾, Blass-Debrunner¹⁶⁰⁾, G. Dalman¹⁶¹⁾ en Strack-Billerbeck¹⁶²⁾ is die gebruik terug te voer tot die Hebreëuse דְּשִׁיט . Sasse wys daarop dat die ruimtelike gebruik van דְּשִׁיט 'n latere ontwikkeling was: In Pred. 3:11 het דְּשִׁיט slegs temporele betekenis, maar in 4 Esra. het die woord sowel temporele as ruimtelike betekenis gekry. By die latere rabbyne het רְשִׁיט hoofsaaklik ruimtelike betekenis en word dit feitlik deurgaans gebruik in die betekenis van "wêreld"¹⁶³⁾. Strack-Billerbeck¹⁶⁴⁾ verklaar dat die meervoud דְּשִׁיט by die rabbyne nooit sy krag verloor het nie. Telkens word דְּשִׁיט gepraat van 'n veelheid van wêrelde. So ook in Tob. 13:18 b: $\text{ὅς ὁψωσεν πάντας τοὺς αἰῶνας}$. Die oorsprong van die meervoud αἰῶνες in sy ruimtelike betekenis is dus die beste te verklaar uit die laat-Joodse literatuur¹⁶⁵⁾.

158) Christus und die Zeit, pp. 77-78.

159) TWNT. I, p. 204.

160) a.w., p. 464.

161) Die Worte Jesu I, p. 132

162) III, p. 671.

163) TWNT. I, p. 204.

164) III, p. 671.

165) So ook Lackeit, a.w., p. 44.

Tyd-ruimtelik word die meervoud aangetref in Hebr. 1:2; 11:3. Die verband waarin albei tekste voorkom is presies dieselfde: dit gaan naamlik om die skepping van die wêreld. Hebr. 1:1 en 2 lees: „Nadat God baie keer en op baie maniere in die ou tyd gespreek het tot die vaders deur die profete het Hy in hierdie laaste dae (Ἐπ' ἔσχατου τῶν ἡμερῶν τούτων) tot ons gespreek deur die Seun wat Hy as erfgenaam van alles aangestel het, deur wie Hy ook die wêreld gemaak het (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνες)". In aansluiting by die rabbyne verklaar Jamieson τοὺς αἰῶνες so wyd as moontlik: „aionas, ages: with all things and persons belonging to them: the universe, including all space and ages, and all material and spiritual existances"¹⁶⁶). A. Schlatter vertaal τοὺς αἰῶνες met die enkelvoud („die Welt") en verklaar: „Die Stelle redet vom Weltlauf mit seinen wechselnden Zeiten und Perioden ..."¹⁶⁷). O. Michel reken dat die betekenis van die meervoud gehandhaaf moet word in aansluiting by die oorspronklike Hebreeuse ד' ב' ש' י' wat „wêrelde" (inhoudelik) beteken¹⁶⁸). So ook H. Windisch: „Αἰῶνες sind hier nicht die in ewiger Folge einander ablösenden Zeitperioden I Cor. 10:11, sondern die Welträume mit ihrem Inhalt = τὰ πάντα, vgl. das rabbinische ד' ב' ש' י' "¹⁶⁹). F.W. Grosheide betrek die meervoud op „de aarde zelf en de geschiedenis, die ze doormaakt en doormaken zal, al de eeuwen door"¹⁷⁰). Τοὺς αἰῶνες dui dus op die wêreld en sy geskiedenis, d.i. al die bedelinge wat dit deurloop het en nog moet deurloop. Dit word bevestig deur die verband met vers 1.

166) a.w. op Hebreërs, Vol. VI, p. 26.

167) a.w. op Hebreërs, p. 228.

168) a.w. op Hebreërs, p. 96.

169) Der Hebräerbrief (in Handbuch zum NT), 1931, pp.10-11.

170) a.w. op Hebreërs, p. 62.

O. Cullmann wys daarop dat δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας nie beteken dat God die tyd geskape het nie, maar dat αἰῶνες hier ruimtelik gebruik word in 'n betekenis wat grens aan die woord κόσμος¹⁷¹⁾. Calvin reken dat Hebr. 1:2 'n bewys is van die pre-eksistensie van Christus („for he must have existed before the world was created by Him”) Wat betref die tyd van Christus, vervolg Calvin: „If then, the duration of his time be inquired of, it will be found that it has no beginning”¹⁷²⁾. Die konklusie waar- toe die eksegeese van I Kor. 2:7; Ef. 3:9,11 en Kol. 1:26 lei word dus bevestig deur Hebr. 1:2, naamlik dat die tyd nie slegs aan die skepping gebonde is nie, maar deur God gebruik word in die uitvoering van sy raadsplan (Hebr. 1:1). Dit het bestaan vóór die skepping, is deur die skepping met 'n bepaalde inhoud gevul en sal voortbestaan totdat God sy raadsplan voltooi het.

Die noue verband tussen Christus en die αἰῶνες word bevestig deur Hebr. 11:3: „Deur die geloof verstaan ons dat die wêreld (τοὺς αἰῶνας) deur die woord van God toeberei is”. In 1:2 word geleer dat God die αἰῶνες geskape het deur Sy Seun; in 11:3 word geleer dat Hy die αἰῶνες toeberei het deur die Woord. Die betekenis is presies dieselfde¹⁷³⁾: Jesus Christus was Skeppingsmiddelaar, deur wie God die wêreld soos dit deur die loop van die verskillende bedelinge bestaan het en nog bestaan, geskape het. Die bedelinge word dus nie slegs deur God in Christus beheers nie, maar dit word ook deur Hom toeberei, geskape.

Die uitdrukking ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων in Hebreërs 9:26 word ook in verband gebring met die persoon en werk

171) a.w., p. 71. Dit beteken waarskynlik nie dat Cullmann die tempo-
rele karakter van die αἰῶνες loën nie.

172) Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews,
1853, p. 34.

173) Vgl. F.W.Grosheide, a.w. op Hebreërs, p.259 en F.F. Bruce;
Commentary on the Epistle to the Hebrews, 1964, p. 280.

van Christus: „Maar nou het Hy een maal in die voleinding van die eeue verskyn om die sonde deur sy offer weg te neem". Die uitdrukking $\epsilon\pi\iota\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\delta\ \tau\omega\nu\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ herinner aan die $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\delta\ (\tau\omicron\upsilon)\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma$ van die Mattheus-evangelie en laat ons die eeue sien as tydperke „wat volgens die raad van God vol word en hulle einddoel bereik"¹⁷⁴⁾. Dit beteken nie dat Christus gekom het toe die tyd „vol" was nie. Die teendeel is waar, naamlik dat Sy koms die tyd „vol" gemaak het¹⁷⁵⁾.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ in die Hebreërbrief 'n sterk inhoudelike element bevat. Die verband waarin die woord in Hebr. 9:26 gebruik word, toon egter dat dit nie sy temporele karakter op enige wyse ingeboet het nie. Van vers 24 af stel die skrywer die Ou-Testamentiese hoëpriester teenoor die hoëpriesterskap van Christus en wel met betrekking tot die bring van die offer. Eersgenoemde moes elke jaar ($\kappa\alpha\tau'\ \epsilon\nu\iota\delta\upsilon\tau\omicron\nu$) in die heiligdom ingaan om te offer met „bloed wat nie sy eie was nie" (vers 25). Hierdie voortdurende offerande van die hoëpriester onder die ou bedeling geld nie van die Hoëpriester van die nuwe bedeling nie, „want dan moes Hy dikwels gely het van die grondlegging van die wêreld af, maar nou ($\nu\upsilon\nu\iota\ \delta\acute{\epsilon}$) het Hy een maal ($\acute{\epsilon}\pi\iota\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$) in die voleinding van die eeue ($\epsilon\pi\iota\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\delta\ \tau\omega\nu\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$) verskyn om die sonde deur sy offer weg te neem" (vers 26). Die eenmaligheid en onvervangbaarheid van Christus se offerande aan die kruis word in 'n konkreet-temporele bedding ingeklee: deur die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ heen is telkens geoffer; by die $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\delta\ \tau\omega\nu\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ slegs een maal¹⁷⁶⁾.

174) P.J.S. de Klerk: Die brief aan die Hebreërs, 1951, p. 163.

175) Vgl. F.F. Bruce; a.w. op Hebreërs, pp. 221-222.

176) Vgl. H. Strathman: a.w. op Hebreërs, p. 122 en O. Michel: a.w. op Hebreërs, p. 325.

Daar is dus geen verskil tussen die enkelvoud en die meervoud ten opsigte van die gebruik sonder voorsetsels nie, want albei sien op 'n $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ of $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ wat besig is om te ontwikkel of ontwikkel het tot 'n bepaalde einddoel¹⁷⁷⁾: „Er zyn $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ die, omdat het over den tyd gaat, na elkaar of naast elkaar lopen en nu wordt van den laatsten gezegddat de taak van de $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ is volbracht. Het einde kan of is gekomen“¹⁷⁸⁾. In Hebr. 9:26 word geleer dat die einddoel bereik is: „Er wordt gesproken over het éne offer van Christus, dat valt by de $\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$, het keerpunt in die gesiedenis, dat nu alles bepaalt en het vorige tot een einde heeft gebracht. Op dat éne tydstip is over alles beslist“¹⁷⁹⁾. Aan die een kant is daar 'n $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ aan die loop waarvan die einde nog nie bereik is nie; aan die ander kant hét die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ reeds hulle voltooiing gevind in die offer van Christus aan die kruis.

Voordat laasgenoemde bevinding verder ontleed word aan die hand van die leer van die twee bedelinge, is dit nodig dat die resultate van die ondersoek tot hier kortliks saamgevat word:

a) Die tyd is nie gegee met en gebonde aan die skepping nie, maar is 'n medium waarvan God Hom bedien in die uitvoering van sy raadsplan. Die temporele karakter van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ tree na vore in die gebruik van die enkelvoud en die meervoud saam met voorsetsels, en wel in só 'n mate dat die inhoudelike feitlik of heeltemal van die toneel verdwyn. 'n Studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in die Nuwe Testament toon verder dat Cullmann reg is wanneer hy suiwer temporeel die hele tydsverloop in drie groot bedelinge of tydperke

177) Die verskil tussen die enkelvoud en die meervoud is slegs 'n aksentsverskil: die wêreld word gesien as een groot bedeling, of as 'n eenheid wat bestaan uit verskillende opeenvolgende bedelinge. Albei - enkelvoud en meervoud - is inhoudelik en temporeel gekwalifiseer.

178) F.W. Grosheide: Enkele korte opmerkingen, p.20

179) a.a., p. 21.

indeel: die bedeling vóór die skepping wat onbegrens is ten opsigte van sy beginpunt, maar begrens ten opsigte van sy eindpunt; die huidige bedeling wat begrens is ten opsigte van sowel sy begin- as eindpunt (skepping en voleinding) en die bedeling wat volg op die voleinding en begrens is ten opsigte van sy beginpunt, maar onbegrens ten opsigte van sy eindpunt¹⁸⁰⁾. Basies word al die bedelinge tot hierdie drie groot bedelinge saamgroepeer.

b) Temporeel, d.i. saam met voorsetsels gebruik, is daar 'n verskil tussen die enkelvoud en die meervoud. Die meervoud word uit- sluitlik vir God se tyd, d.i. die ewigheid, gebruik, en laasgenoem- de bestaan in God of Christus se oorsiening en beheersing van die bedelinge.

c) Wanneer *χρῶν* sonder voorsetsels gebruik word, tree die oorspronklike klassieke betekenis van die woord na vore, naamlik die temporele en ruimtelike betekenis. Wanneer die tydsduur be- grens word, is die „vorm” gereed om met „inhoud” gevul te word, sonder dat die een in die ander opgaan. In die begrensing van die bedelinge speel die persoon en werk van Christus 'n sentrale rol, nie slegs ten opsigte van die temporele nie, maar veral ten opsigte van die inhoudelike.

5. Die leer van die twee bedelinge

Teenoor die sporadiese verwysings na die bedeling vóór die skep- ping, staan die veelvuldige verwysings na die ander twee bedelinge: die huidige en die komende. Geleerdes is dit eens dat die Nuwe- Testamentiese leer van die twee bedelinge sy spore het in die

180) Christus und die Zeit, pp. 58-59.

Joodse apokaliptiek en laat-Joodse geskrifte¹⁸¹⁾. Die vroegste spore van die verdeling van die wêreldgeskiedenis in verskillende tydperke word gevind in die boek Daniël en in I Henog¹⁸²⁾. 'n Enigsins volledige beskrywing van die twee bedelinge - hierdie en die komende - word egter nie gevind voór die eerste eeu n.C. nie. In die Slawiese Henogboek¹⁸³⁾ kom die uitdrukking $\acute{\omicron} \acute{\iota}\tau\tau\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\lambda}\acute{\iota}\omega\nu$ voor, en dit word gestel teenoor die huidige bedeling van smarte (Hen. 66:6). Uitdrukkings soos hierdie $\acute{\lambda}\acute{\iota}\omega\nu$ (66:7); daardie $\acute{\lambda}\acute{\iota}\omega\nu$ (43:3); die een $\acute{\lambda}\acute{\iota}\omega\nu$ (65:8) en die groot $\acute{\lambda}\acute{\iota}\omega\nu$ (61:2) word in die geskrif gevind en volgens Sasse sien die bedelinge wat só tipeer word op die wêreldtyd tussen skepping en voleinding, asook op die daaropvolgende tydlose ewigheid - voor=stellings waarin die temporele en inhoudelike in mekaar oorgaan¹⁸⁴⁾.

In die rabbynse geskrifte word die uitdrukking vir die eerste maal outentiek gevind by Yokhanan ben Zakkai in $\pm$ 80 n.C.¹⁸⁵⁾. Hy onderskei tussen hierdie en die komende bedeling, maar die grens tussen die twee bedelinge is nie duidelik nie. Die bedeling wat kom is waarskynlik die lewe ná die dood. Sy ondersoek na die datering van die leer van die twee bedelinge in die Joodse literatuur lei Dalman tot die gevolgtrekking: „Das Vorhandensein der Ausdrücke 'dieser Aeon', 'der künftige Aeon' steht jedenfalls für das Ende der ersten nachchristlichen Jahrhunderts fest"¹⁸⁶⁾. Wat

181) Vgl. o.a. G.Dalman: a.w., p.121 en H.Sasse, a.a., pp.206-207. C.Lackeit ontken die Joodse oorsprong van die leer van die twee bedelinge, en wil op gedwonge wyse die twee bedelinge aflei uit die gnosties-ruimtelike beskouinge van $\acute{\lambda}\acute{\iota}\omega\nu$ (a.w., pp.49-50).

182) Vgl. W.Bousset: Die Religion des Judentums, 1926, p. 278.

183) deur Charles dateer 1-50 n.C. (a.w., Vol. II, p. 429).

184) TWNT. I, p. 206.

185) Vgl. G. Dalman: a.w., p. 122.

186) a.w., p.123. Strack-Billerbeck stel dit gedurende die loop van die eerste eeu n.C. (a.w., Vol. II, p. 429).

betref die strydvraag of $\text{ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου}$ die messiaanse tyd insluit of nie, konkludeer hy: „In Wirklichkeit besagt der Ausdruck allenthalben mit Bestimmtheit nur, dass die Heilsepoche als eine scharf abgebränzte der Gegenwart gegenüber gestellt wird“¹⁸⁷⁾.

In die Nuwe Testament word die huidige en komende bedeling aangetref in die sinoptiese Evangelies, by Paulus en in die brief aan die Hebreërs. Volgens Mark. 3:29 duur die straf op die sonde teen die Heilige Gees $\epsilonἰς τὸν αἰῶνα$, terwyl Matt. 12:32 die duur van die straf kwalifiseer aan die hand van die twee bedelinge: $\text{οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι}$. In Mark. 10:30 word $\text{νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ}$ gestel teenoor $\text{καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ}$, terwyl ewe interessante teenstelling voorkom in Luk. 16:8; 18:30 en 20:34,35. Die twee bedelinge kom nie voor in die vierde Evangelie en in Handeling nie. In Hebr. 6:5 word van die gelowige beweer dat hulle reeds „die kragte van die komende bedeling“ ($\text{δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος}$) gesmaak het.

Die veelvuldige gebruik van die twee bedelinge by Paulus het daartoe gelei dat H.J. Schoeps hom as 'n „aone-teoloog“ bestempel het¹⁸⁸⁾. Sewe maal gebruik Paulus die uitdrukking ὁ αἰὼν οὗτος (Rom. 12:2; I Kor. 1:20; I Kor. 2:6 (twee maal); I Kor. 8:3,18; II Kor. 4:4). Kenmerkend van die wyse waarop Paulus van die teenwoordige bedeling spreek as 'n bedeling van die sonde is die veelseggende $\text{ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστὼς πονηρὸς}$ van Gal. 1:4. In I Tim. 6:17; II Tim. 4:10 en Titus 2:12 praat Paulus van ὁ νῦν αἰὼν . Opvallend is die feit dat Paulus slegs in sy brief aan die Efesiërs met name praat van die komende be-

186) a.w., p.123. Strack-Billerbeck stel dit gedurende die loop van die eerste eeu n.C. (a.w., Vol. II, p. 429).

187) Dalman: a.w., p. 123.

188) Paulus. Die Theologie des Apostels im lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959, p. 97.

deling, en wel in die uitdrukking *οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*. Dit beteken egter nie dat Paulus die komende bedeling as minder-belangrik beskou het nie; die eksegeese sal aantoon dat die komende bedeling telkens veronderstel word en as sodanig sy rol speel.

Uit die voorafgaande is dit reeds duidelik dat die leer van die twee bedelinge nie sy oorsprong vind in die briewe van Paulus nie, maar dat Paulus wel dié Nuwe-Testamentiese outeur is wat die meeste van hierdie uitdrukkinge gebruik maak. By Paulus word die leer van die twee bedelinge volledig uitgewerk. Voordat die stelling van nader bestudeer word, is dit nodig dat die begrip *αἰών* by Paulus eers in verband geplaas moet word met die hele ontwerp van sy teologie. In sy werk oor Paulus, gaan H. Ridderbos in op die vraag waarin die hart, die kern van Paulus se prediking bestaan en kom tot die gevolgtrekking: „De grondstructuur van Paulus' prediking is dan ook alleen van zyn Christologie uit te benaderen”¹⁸⁹). Dié kernwaarheid kan uitgewerk word aan die hand van drie konsentriese sirkels. Die kern van Paulus se prediking is in die eerste plek God. Hy is teoloog en nie ’n antropoloog soos Bultmann van hom wil maak nie¹⁹⁰). Die tweede konsentriese sirkel is dan Christus as Middelaar: „Ek het my voorgeneem om niks anders onder julle te weet nie as Jesus Christus, en Hom as gekruisigde (I Kor. 2:2).” Die middelste konsentriese sirkel is die wending, die oorgang van kruis en opstanding. Soms is by Paulus die kruis prominent, maar impliseer hy ook die opstanding (vgl. die perf. part. *ἐστὶν ὑρωμένον* in I Kor. 2:2). Soms is die opstanding meer op die voorgrond, maar word die kruis veronderstel, byvoorbeeld in Rom. 1:3,4¹⁹¹).

189) Paulus - ontwerp van zyn theologie, 1966, p. 46.

190) a.w., p. 47.

191) a.w., pp. 52-53.

In hoofstuk twee van sy werk oor Paulus behandel Ridderbos bepaalde begrippe wat op treffende wyse die kernwending wat ingetree het met die kruis en opstanding van Christus, na vore bring. Een daarvan is „die volheid van die tyd” (Gal. 4:4; Ef. 1:10 en veral II Kor. 6:2 en II Kor. 5:17)¹⁹²⁾. Die uitdrukking sien op die groot heilstyd „als een zaak, die reeds is ingegaan en dus principieel haar beslag heeft gekregen”¹⁹³⁾. „n Volgende uitdrukking is „die openbaring van die geheimnis” (Rom. 16:25,26; Kol.1:26; Ef. 1:9,10; Ef. 3:4,5; I Kor. 2:7; II Tim. 1:9,10). Die geheimnis moet verstaan word as die verborge raad van God met betrekking tot sy heilswerk in die geskiedenis. Hierdie geheimnis wat $\tilde{\alpha}\tilde{\nu}\tilde{\tau}\tilde{\iota}\tilde{\sigma}\tilde{\tau}\tilde{\iota}\tilde{\varsigma} \mid \pi\rho\tilde{\theta} \tau\tilde{\omega}\tilde{\nu} \alpha\tilde{\iota}\tilde{\omega}\tilde{\nu}\tilde{\omega}\tilde{\nu}$ verborge was, is nou ($\nu\tilde{\upsilon}\tilde{\nu}$) geopenbaar in Jesus Christus (I Kor. 2:7; Kol 1:26), en as sodanig, naamlik as gerealiseerde heilsplan van God is dit ook die onderwerp van Paulus se prediking¹⁹⁴⁾. Beide hierdie uitdrukkinge is reeds aan die orde gestel in die eksegeese van Hebr. 9:26 en I Kor. 27, Kol. 1:26 en word deur Ridderbos ten nouste aan mekaar verbind om die kernwending in die prediking van Paulus te illustreer: „Immers heeft dit geheimenis betrekking op Gods voornemen met het oog op de volheid der tyden, Eph. 1:9, 10. Tegenover het 'eeuwenlang verzwegen', 'eeuwen en geslachten lang verborgen' etc. staat telkens het 'nu' van de openbaring, het einde van de wachtende eeuwen, het uiteindelyk ingrypen Gods naar zyn raad en belofte. Wat hier dus in verschillende nuanceringen de openbaring van het geheimenis genoemd wordt, is niet anders dan wat de volheid des tyds te zien geeft; het is de vervulling van de eschatologische heilsbelofte in de daarvoor bestemde, eigen tyden, die op deze wyze wordt aangeduidt”¹⁹⁵⁾.

192) a.w., pp. 40-42.

193) a.w., p. 41. Vgl. eksegeese van Hebr. 9:26.

194) a.w., p. 43.

195) a.w., pp. 430-44.

Om die kernwending wat ingetree het met die dood en opstanding van Christus nog verder te illustreer, maak Paulus ook gebruik van die leer van die twee bedelinge. Die sentrale betekenis van die opstanding van Christus bestaan dáárin dat Hy as $\tilde{\iota}\pi\alpha\rho\chi\tilde{\eta}$ die deurbraak gemaak het: „Bedoeld is nl. niet slechts, dat Christus de Eerste was of in tÿdsorde een begin heeft gevormd; Hy was veeleer de Baanbreker, de Inaugurator, die de weg opende. Met Hem werd de gróte Opstanding werkelykheid"¹⁹⁶⁾. Binne hierdie eskatologiese of heilshistoriese raamwerk moet die aanwending van die leer van die twee bedelinge by Paulus bestudeer word.

Die twee bedelinge word verskillend gebruik in die Nuwe Testament. Soms word net die een bedeling genoem, maar word dit duidelik gekwalifiseer om dit van die ander veronderstelde bedeling te onderskei, hoofsaaklik by Paulus (in Rom. 12:2; I Kor. 1:20; 2:6; 2:8; 3:18; II Kor. 4:4; Gal. 1:4; Ef. 6:12; I Tim. 6:17; 4:10; Titus 2:12; Hebr. 6:5.) Soms word die twee bedelinge albei genoem, maar nie noodwendig in kontras met mekaar nie (Matt. 12:32; Ef. 1:21). Dan word die twee bedelinge ook uitdruklik teenoor mekaar gestel, veral by die sinoptici (in Mark. 10:30; Luk. 16:8; 18:30; 20:34; 35; Ef. 2:2,7.) Die merkwaardige uitdrukking $\tau\tilde{\alpha}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\eta\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \alpha\tilde{\iota}\omega\tilde{\nu}\omega\nu$ in I Kor. 10:11 sal afsonderlik behandel word.

5.1 Die twee bedelinge neweskikkend gebruik

Op die uitspraak van Christus in Matt. 12:32 is reeds voorheen gewys: „En elkeen wat 'n woord spreek teen die Seun van die mens, dit sal hom vergewe word; maar elkeen wat spreek teen die Heilige Gees, dit sal hom nie vergewe word nie, nie in hierdie bedeling nie, en ook nie in die toekomstige nie ($\text{o\ddot{u}\tau\epsilon\ \tilde{\epsilon}\nu$

¹⁹⁶⁾ a.w., p. 54.

ΤΟΟΥΤΩ Τῷ ΔΙΩΝΙ ΟΥΤΕ ΕΝ Τῷ ΜΕΛΛΟΝΤΙ". H. Ridderbos vertaal: „Noch in deze wereld noch in de toekomstige" en vervolg: „Men dient er onder te verstaan de tyd vóór en na het wereldgericht en de opstanding der doden"¹⁹⁷⁾. F.W. Grosheide voer die uitdrukking terug na die onderskeiding tussen $\Omega\varsigma\iota\gamma$ $\text{B } \underline{\tau} \text{ } \underline{\eta}$ en $\eta\tau\eta \text{ } \Omega\varsigma\iota\gamma$ - waarin die koms van die Messias 'n beslissende rol speel en konkludeer: „De woorden worden niet altýd op volkomen dezelfde wýze gebruik, hier schýnt er niet anders mee bedoeld te zýn dan in dit leven en na dit leven"¹⁹⁸⁾.

Matt. 12:32 hou verband met Mark 3:29. In albei tekste gaan dit om die laster teen die Heilige Gees; die duur van die straf is dieselfde, maar word net in verskillende terme weergegee. Omdat $\text{ΟΥΤΕ ΕΝ Τῷ ΔΙΩΝΙ ΟΥΤΕ ΕΝ Τῷ ΜΕΛΛΟΝΤΙ}$ as wisselvorm vir ΕΙΣ Τὸν ΔΙΩΝΑ gebruik word, is daar geen kontras tussen die twee bedelinge in Matt. 12:32 nie. Christus sê slegs daar is nou 'n tyd en daar kom 'n ander tyd, met ander woorde vir al-tyd is daar geen vergifnis nie. Dit is presies ook die betekenis van ΕΙΣ Τὸν ΔΙΩΝΑ in Mark. 3:29.

Die gedagte van 'n toestand waarin daar geen tydsduur meer sal wees nie, is dus vreemd aan die tydsvoorstelling van die Nuwe Testament. Wie onbevooroordeeld luister na die taal van die Heilige Skrif moet erken dat die Bybel van die toestand ná die huidige bedeling spreek in terme van eindelose duur.

Ef. 1:21 het eksegete in die verlede voor twee probleme gestel:

197) Het Evangelie naar Mattheus (in KV.), 1965, p. 241. So ook A. Schlatter: Das Evangelium nach Matthäus, 1947, p. 200.

198) Het heilig Evangelie volgens Mattheus (in CNT), 1954, p. 201.

a) Is οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι primêr-ruimtelik of primêr-temporeel te verstaan? J.A. Allan¹⁹⁹⁾, H.W. Beyer en P. Althaus²⁰⁰⁾ verstaan αἰῶν primêr-ruimtelik, terwyl J. Calvin²⁰¹⁾, J. Gniska²⁰²⁾ en A. Schlatter²⁰³⁾ dit primêr-ruimtelik verstaan. Dit is nie 'n ernstige probleem nie, omdat αἰῶν sowel ruimtelik as temporele betekenis het, 'n feit wat tot sy reg kom in die vertaling van αἰῶν met "bedeling". Dié verklaring word gerugsteun deur die verband waarin Ef. 1:21 voorkom; van 1:10 af handel Paulus oor die "volheid van die tye" : "Es wird erneut deutlich, dass die Universalität von Christi überragender Herrschaft der ausschlaggebende Gedanke ist"²⁰⁴⁾.

b) Die vraag ontstaan wanneer en hoe die een bedeling in die ander oorgaan. F.W. Grosheide gaan in op hierdie vraag en konstateer slegs twee feite as antwoord: Hierdie αἰῶν lê in die mag van die sonde (Rom. 12:2 en Ef. 2:2) en die wisseling van die bedelinge word bepaal deur die werk van Jesus Christus (Matt. 24:3). Sy gevolgtrekking lui: "Het is waarskynlik niet nodig hier een beslissing te nemen. De wisseling der aeonen ligt in Gods hand Ef. 3:9,11; I Tim 1:17, en is door mensen niet te verstaan"²⁰⁵⁾.

In sy kommentaar op Efesiërs beantwoord Grosheide die vraag na die tyd en wyse van oorgang van die een bedeling na die ander

199) The Epistle to the Ephesians, 1959, p. 67.

200) a.w. op Efesiërs, p. 116.

201) a.w. op Efesiërs, p. 216.

202) a.w. op Efesiërs, p. 96.

203) a.w. op Efesiërs, p. 169.

204) a.w. op Efesiërs, p. 96.

205) Enkele korte opmerkingen, p. 22.

soos volg: „Het is het beste hier geen absolute scheiding aan te nemen, omdat die als zodanig den $\alpha\iota\omega\upsilon\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ in den $\alpha\iota\omega\upsilon\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ trekt en by den $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ niet naar menselýke týd moet worden gerekend. We kunnen volstaan met te zeggen, dat de $\alpha\iota\omega\upsilon\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ de týd is, waarin de Messias komt en werkt, de belofte vervult en het grote einde doet komen“²⁰⁶⁾. Dat die wisseling van die bedeling bepaal word deur die werk van Jesus Christus, is 'n waardevolle insig: met Christus se koms het die komende bedeling 'n huidige werklikheid geword. Dit beteken egter níe dat die tyd van die huidige bedeling irreëel word nie, 'n feit wat nie duidelik is uit die beskouing van Grosheide nie. Dit wil voorkom asof Grosheide 'n verskil tussen die tyd van die huidige en komende bedelinge erken en vir só 'n verskil bied nóg Matt. 12:32, nóg Ef. 1:21 enige grond.

Die vraag tot watter bedeling die werk van Jesus Christus behoort, is egter nog nie beantwoord nie. Om dit te beantwoord moet onderskei word tussen die dood en opstanding van Christus. Hoewel Ridderbos, soos reeds aangetoon, die noue verband tussen die dood en opstanding handhaaf²⁰⁷⁾, reken hy tog dat die komende $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ „in de eigenlýke, heilshistorische zin van het woord“ deurgebreek het met die opstanding van Christus. In sy diepsinnige werk „Christus, de zin der geschiedenis“, skryf H. Berkhof: „Het kruis staat midden in onze geschiedenis, in onze oude, huidige wereld, die zich aan de oprichting vandat kruis uitleeft. Jezus lýden en sterven worden dan ook in de evangeliën uitvoerig verteld, met veel details, concreet en plastisch. Anders is het met zýn opstanding. Daarin breekt Gods nieuwe wereld door, die zo geheel verschillend is van onze oude“²⁰⁸⁾. Hy beroep hom op verskeie tekste in Paulus se briewe (o.a. Rom. 6:5,8; Rom. 8:17;

206) De Brief van Paulus aan de Efeziërs, p. 31.

207) Paulus, p. 52.

208) a.w., p. 116.

II Kor. 4:7 e.v.; II Kor. 1:5) en kom tot die gevolgtrekking „dat volgens het Nieuwe Testament de doorwerking der opstanding niet alleen toekomst is, maar dat een 'klein begin' (Heid. Cat. antw. 114) daarvan ook in dit leven en in deze oude wereld zichtbaar word"²⁰⁹⁾.

Van belang is die volgende feite:

- a) Die dood en opstanding van Jesus Christus bepaal die wisseling van die bedelinge. God reël die tye en in die reëling daarvan vorm die dood en opstanding van Christus die wending, die keerpunt.
- b) Hoewel die mens in sy bepaalde bedeling lewe en daaraan gebonde bly, kry hy reeds in die huidige bedeling deel aan die bedeling wat kom, en wel kragtens sy geloof in Jesus Christus. Dit beteken geensins dat die tyd self vervlugtig of opgehef word nie, maar dit beteken dat die mens in die tyd in 'n bepaalde spanning gewerp word, naamlik die spanning van die „reeds" en die „nog nie".
- c) Al bogenoemde vloei slegs voort uit die neweskikkende gebruik van die twee bedelinge in Matt. 12:32 en Ef. 1:21; die vraag na die hoe en die wanneer van die oorgang van die een bedeling in die ander is immers nie direk ter sprake in die twee tekste nie. Die neweskikkende gebruik van die twee bedelinge wil slegs heel konkreet sê: Daar is nou 'n bedeling aan die loop, en daar kom 'n ander bedeling, met ander woorde daar is vir altyd geen vergifnis nie (Matt. 12:32), of Christus is verhewe bo alle owerheid en mag vir altyd (Ef. 1:21).

²⁰⁹⁾ a.w., p. 117.

Could verklaar: „The reference is to the future life, in which the world, as well as the time, is new, but there is no reason why the meaning of $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ should be changed, any more than that of $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$, time, in the corresponding clause”²¹¹). Die verband bevestig dié stelling, hoewel die ruimtelike element in $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ nie daardeur ontken word nie²¹²). Die teenstelling tussen die twee bedelinge blyk uit die hele verband, waar die verlies aan dinge in hierdie bedeling 'n tweërlei wins beteken: 'n groter wins aan die dinge van hierdie bedeling en die ewige lewe in die bedeling wat kom. E. Lohmeyer vind in hierdie tweërlei wins die verbinding van twee verskillende gedagtestrominge omtrent die loon van die toekoms: „Einmal der Gedanke, den schon das AT ausspricht und Jesus bejaht (Mt. 5:5), dass die Frommen 'das Land ererben werden' und Jeder seinen eigenen Besitz habe, und der Andere, dass aller 'Lohn' in dem ewigen Leben der kommenden Weltzeit ruhe, unsagbar und unworstellbar”²¹³).

Belangriker as die voorafgaande is die teenstelling in Luk. 16:8: „Want die kinders van hierdie wêreld/bedeling ($\text{o}\acute{\iota} \text{ υ}\acute{\iota}\text{o}\iota \text{ το}\acute{\upsilon} \alpha\iota\omega\acute{\nu}\text{o}\varsigma \text{ το}\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon$) is verstandiger teenoor bulle geslag as die kinders van die lig ($\text{το}\acute{\upsilon}\varsigma \text{ υ}\acute{\iota}\text{o}\acute{\upsilon}\varsigma \text{ το}\acute{\upsilon} \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$)”. Strack-Billerbeck wys daarop dat die uitdrukking $\text{υ}\acute{\iota}\text{o}\iota \text{ το}\acute{\upsilon} \alpha\iota\omega\acute{\nu}\text{o}\varsigma \text{ το}\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon$ („Sohn der zuk Welt”) dikwels in die rabbynse geskifte voorkom, terwyl die uitdrukking $\text{υ}\acute{\iota}\text{o}\iota \text{ το}\acute{\upsilon} \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ („Sohn dieser Welt”) nie een maal voorkom nie²¹⁴). Volgens Luk. 16:8 word die mensheid in twee groepe verdeel: $\text{o}\acute{\iota} \text{ υ}\acute{\iota}\text{o}\iota \text{ το}\acute{\upsilon} \alpha\iota\omega\acute{\nu}\text{o}\varsigma \text{ το}\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon$ en $\text{o}\acute{\iota} \text{ υ}\acute{\iota}\text{o}\iota \text{ το}\acute{\upsilon} \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$. Die verdelingsbeginsel is die gehegtheid aan aardse goedere, die vraag of die hart van die mens by die skatte van die aarde of by die skatte

211) A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark (in ICC), 1948, p. 196.

212) Vgl. A. Schlatter: a.w. op Markus, p. 108.

213) Das Evangelium des Markus (in Meyers Kr.-ex. Komm), p.217.

214) Deel 1, p. 219.

van die hemel is. Υἱοὶ τοῦ Διῶνος τούτου is diegene, „die nichts haben und suchen, als was in dieser Zeit enthalten ist. Was die Natur und das Menschenleben uns bringt, gibt ihrem Leben den Grund, den Inhalt und das Ziel ... Söhne der künftige Zeit sind sie, deren Sinn und Wille auf Gottes Offenbarung gerichtet ist, die, was Gottes ist, erkannt und erlangt haben und vor ihm ihr Leben führen und für ihn. Weil Gottes Art und Gabe Licht ist, heisst sie Jesus die Söhne des Lichts“²¹⁵⁾. In een opsig oortref die kinders van hierdie bedeling die kinders van die lig, naamlik dat hulle meer oortuig van hulle standpunt is en hulle ideale met groter ambisie nastreef.

Van besondere belang is die nadruk wat val op die inhoud, die hoedanigheid van Διών: οἱ υἱοὶ τοῦ Διῶνος τούτου teenoor τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός. Die verklaring vir die verskynsel dat Διών sowel temporele as ruimtelike betekenis kan hê, vind T. van der Walt in die nadruk op die inhoud van die Διών, op die „vulling“ van die „worm“²¹⁶⁾. Die inhoud van die Διών, naamlik οἱ υἱοί, kwalifiseer en grens dit af van τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός, en daarom moet dit inhoudelik geïnterpreteer word, sonder dat die reël-temporele karakter daarvan vervlugtig of opgehef word.

’n Soortgelyke inhoudelik-gekwalfiseerde gebruik van Διών word gevind in Luk. 20:34,35. In dié gedeelte gaan dit oor die vraag van die Sadduseers na die opstanding en die huwelik. Jesus se antwoord lui: „Die kinders van hierdie eeu/bedeling (οἱ υἱοὶ τοῦ Διῶνος τούτου) trou en word in die huwelik uitgegee; maar dié wat waardig geag word om daardie eeu/bedeling en die opstanding uit die dode te verkry (οἱ δὲ κατὰ ξιωθέντες τοῦ Διῶνος ἐκείνου) trou nie en word nie in die huwelik uitgegee nie“. Die uitdrukking ὁ Διών ἐκεῖνος

215) A. Schlatter: a.w. op Luk., p. 325.

216) Die Koninkryk van God - naby, p. 203.

kom slegs hier in die Nuwe Testament voor en dui op die bedeling ná die dood as een van heerlijkheid en majesteit. Op sigself veronderstel dit reeds die opstanding, maar omdat dit in die hele be= toog gaan om die opstanding, word die woord $\zeta\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\iota$ weer met name genoem. Die teenstelling is duidelik: „Von denen, deren Lebenslauf nichts in sich hat, als was dieser Zeit angehört, scheiden sich die als ein anderes Geschlecht ab, die aus dem Sterben heraus ins Leben kommen und der ewigen Menschheit zuge= teilt sind“²¹⁷⁾.

In die leer van die twee bedelinge tree die ruimtelike (resp. in= houdelike) gebruik van $\zeta\upsilon\acute{\nu}$ dus sterk op die voorgrond en dien dit om die twee bedelinge van mekaar te onderskei. Dié ruimtelike gebruik van $\zeta\upsilon\acute{\nu}$ word bepaal deur die dood en opstanding van Christus. Die noue verband tussen die inhoudelike van die bedelinge en die dood en opstanding van Christus wat die wisseling van die bedelinge bepaal, blyk duidelik uit Ef. 2:1-10. Op die basies-tem= porele karakter van dié perikoop is reeds gewys in die eksegeese van Ef. 2:2 en Ef. 2:7. Die verband waarin die uitdrukkinge $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{\omicron}\nu \zeta\upsilon\acute{\nu}$ (Ef. 2:2) en $\epsilon\acute{\nu} \tau\omicron\iota\varsigma \zeta\upsilon\acute{\omega}\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\varsigma \epsilon\pi\epsilon\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ (Ef. 2:7) voorkom, werp 'n interessante lig op die inhoud van die huidige en komende bedelinge. Soos reeds aangetoon, gaan dit in die perikoop om die werklikheid van die teenwoordige verlossing. Al die lewensverbande buite Christus om, asook die wyse waarop die mens daarin lewe, word samevattend aangedui met die terme $\delta\acute{\omicron} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ en $\delta\acute{\omicron} \zeta\upsilon\acute{\omega}\nu \sigma\acute{\upsilon}\tau\omicron\varsigma$. Dit sien op die deur-sonde-beheersde totaliteit van die onverloste lewe buite Christus²¹⁸⁾. In Ef. 2:2 word met gebruikmaking van albei terme die vroeëre lewenswandel van die Efesiërs beskryf as 'n wandel $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{\omicron}\nu \zeta\upsilon\acute{\omega}\nu \tau\omicron\upsilon \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Daarmee word die huidige bedeling gekwalifiseer as deur die sonde beheers;

217) A. Schlatter: a.w. op Lukas, p. 364.

218) Vgl. H. Ridderbos: Paulus, pp. 94-96.

die vorm (die huidige wêreldloop) is gevul met inhoud (die sonde). Wat Paulus hieronder verstaan het, blyk uit die verdere uiteensetting (verse 2 en 3): ".... volgens die owerste van die mag van die lug, van die gees wat nou in die kinders van die ongehoorsaamheid werk, onder wie ons almal ook vroeër ($\pi\omicron\tau\epsilon$) gewandel het in die begeerlikhede van ons vlees, toe ons die wil van die vlees en van die sinne gedoen het; en ons was van nature kinders van die toorn net soos ook die ander". Die huidige bedeling is dus in sy eenheid en totaliteit die gebied van die demoniese magte.

Uit hierdie deur-sonde-gekwalfiseerde bedeling het God die gelowiges "lewend gemaak saam met Christus ... en saam opgewek en saam laat sit in die hemele in Christus Jesus, sodat Hy in die eeue wat kom ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\chi\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$) kan betoon die uitnemende rykdom van sy genade in goedertierenheid oor ons in Christus Jesus" (verse 4-6). Dit stel die huidige staat van die gelowiges in Efese teenoor hulle vroeëre lewenswandel. Hierdie staat is hulle deel kragtens hulle geloof in Jesus Christus. Christus bepaal dus die wisseling, die oorgang uit die bedeling van die sonde na die bedeling van die verlossing. Laasgenoemde bedeling hét reeds vir die Efesiërs begin en sal in die eeue wat kom ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\chi\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$) steeds meer gerealiseer word.

5.3 Die veronderstelde tweede bedeling of die gekwalfiseerde bedeling

Dit is reeds duidelik dat die inhoudelike element in $\lambda\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$ vir Paulus groot gewig dra, sonder dat die temporele element vervlugtig of opgehef word. Dié bevinding sal verder bewys word deur die tekste wat nou behandel gaan word. Die inhoudelike van die huidige bedeling bestaan in die sonde wat dit beheers en die verband toon telkens dat hierdie sondige bedeling as teenpool die bedeling van die verlossing het. Die opvallende is, en dit het al die volgende tekste in gemeen, dat die twee bedelinge nie met name

genoem word nie. Slegs een van die twee, feitlik deurgaans die huidige, sondige bedeling, word genoem, maar dan word dit duidelik gekwalifiseer om dit van die ander (veronderstelde) bedeling te onderskei. Paulus kwalifiseer die *αἰών* soos volg: *ὁ αἰὼν*

οὗτος (Rom. 12:2; I Kor. 1:20; I Kor. 2:6,8; I Kor. 3:18; Ef. 6:12); *ὁ νῦν αἰὼν* (I Tim. 6:17; II Tim. 4:10; Titus 2:12); *ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς πονηρός* (Gal. 1:4).

In Hebr. 6:5 word die komende bedeling nader gekwalifiseer met die veronderstelling van die huidige bedeling. Die verband waarin die genoemde tekste voorkom, toon telkens dat die twee bedelinge teenoor mekaar gestel word.

Die eerste paar hoofstukke van Romeine handel oor die verhouding tussen ellende, verlossing en dankbaarheid. In Hoofstukke 9-11 behandel Paulus vervolgens die vraag: Hoe klop dit nou met Israel?

In hoofstuk 12:1 sê hy: „Ek vermaan julle dan broeders, by die ontferminge van God, dat julle jul liggame stel as 'n lewende,

heilige en aan God welgevallige offer - dit is julle ware, egte godsdiens (*λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*)". In

vers 2 volg die appél op grond daarvan: wat beteken dit nou, wat hou dit in? Twee dinge. Negatief: *καὶ μὴ συσχηματίσθε*

θε τῷ αἰῶνι τούτῳ. Positief: *ἀλλὰ μεταμορφούσθε τῇ ἐνδκινώσει τοῦ νοός*. Die implikasie

van die ander bedeling is baie duidelik. Paulus noem dit nie by name nie, maar sonder die veronderstelling van die ander bedeling is sy appél sinloos. Hy waarsku die Romeine dat hulle „skema"

(*σχηματίσθε*) nie dié moet wees van die huidige bedeling nie, maar dat hulle 'n „metamorfose" (*μεταμορφούσθε*

θε) moet ondergaan. En dié „metamorfose" bestaan daárin dat hulle die „skema" van die ander bedeling moet aanneem.

Al lewe die Romeine dus in die huidige, sondige bedeling moet hulle hul lewens inrig volgens die „skema" van die komende bedeling. A. Schlatter stel dit so: „Wir richten uns nicht mehr nach diesen, sondern nach kommenden Welt. Wer Gottes Willen tut, lebt nicht mehr für die Gegenwart. Ihn regiert nicht mehr

das Beispiel der Menschen, der Erfolg des Augenblicks, der Genuss der irdischen Luft. Damit deutet Paulus auf den Ernst unseres Opfers hin. Denn diese Zeit und Welt ist noch nicht durchleuchtet zur Übereinstimmung mit Gottes Art und Willen. Um uns her wird Gott vergessen und der Leib der Sünde anheimgegeben. Erst die zukünftige Welt ist Gott untertan. Daher treten wir, indem wir für Gott leben und uns seinem Willen untergeben ...²¹⁹⁾.

Binne die hele verband van die Romeinebrief beteken 12:2 slegs dat die Romeine verlos is, nie deur die wet nie, maar deur die soenverdienste van Jesus Christus. Die verlossing beteken ondermeer dat hulle nie die „skema“ van die huidige bedeling sal aanneem nie, maar dat hulle 'n Godegehoorsame lewe sal voer. Iets van die spanning tussen hierdie en die komende bedeling breek hier deur: hulle leef nog in die huidige bedeling, maar in die huidige bedeling moet hulle lewe volgens die „skema“ van die bedeling wat kom. Dit is die spanning waarin hulle ware, egte godsdiens (λογικὴν λατρείαν) hulle werp²²⁰⁾.

Die huidige bedeling as 'n bedeling van sonde word verder uitgewerk in Paulus se briewe aan die Korinthiërs. In 1 Kor. 1:20 skryf hy: „Waar bly die wyse? Waar bly die skrifgeleerde? Waar die redetwister van hierdie eeu/bedeling? (τοῦ συζητητῆς τοῦ διῶνος τούτου;)“. Geleerdes is dit eens dat τοῦ διῶνος τούτου nie net gereken moet word tot συζητητῆς nie maar ook tot σοφός en γραμματεὺς²²¹⁾.

219) Der Brief aan die Römer, 1949, pp.206-207. Die opmerking van Ridderbos dat ὁ διὼν μέλλων nie by P. voorkom nie is nie korrek nie (vgl. Ef. 1:21).

220) Vgl. P.Althaus: Der Brief an die Römer (in NTD), 1949, p.107 en veral H. Ridderbos, wat die terminologie van die teks betrek op die verwagtings- en vervullingsaspek in Paulus se eskatologie (Paulus, p. 49).

221) Vgl. a.w. H. Conzelmann: Der erste Brief an die Korinther (in Meyers Kr.-ex.Komm.), 1969, pp.57-58; A.Plummer: a.w.op 1 Kor. (in ICC), p.20 en F.Godet: Commentary on St. Paul's First Epistle to the Corinthians, 1889, pp.93-94.

Dié drie begrippe dui op sowel die Joodse as die Griekse verteenwoordigers van die wysheid. Al drie hierdie groepe het dít in gemeen dat hulle met hulle wysheid by die kruis van Christus verbygaan; ook die skrifgeleerdes. Die gevolg is dat hulle met al hulle wysheid tot skande sal word: „Denn diese Weisheit gehört wesensmässig zur alten Weltzeit, während im Kreuze auf einem Wege wider alle Vernunft die neue, kommende Gotteswelt hindurchbricht. Das Kreuz ist ja wunderbarer Machterweis Gottes; das Gegenteil dessen, als was es zunächst erscheint; den für den Menschen der es ohne Glauben ansieht, ist es ja nur 'Schwachheit' (II Kor. 13:4), Niederlage und Untergang“²²²).

Daarom die woord van Paulus in I Kor. 3:18: „Laat niemand homself mislei nie; as iemand meen dat hy wys is onder julle in hierdie wêreld (*ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ*), laat hom dwaas word sodat hy wys kan word“. Daar is heelwat geskrywe oor die vraag of *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* gelees moet word met die voorsin of met die nasin. Beteken dit „As iemand meen dat hy wys is onder julle in hierdie wêreld“ of „laat hom dwaas word in hierdie wêreld“? A. Plummer beveel aan dat 'n komma geplaas word

222) H. Wendland: Die Briefe an die Korinther, 1948, p.14. Dit is 'n verklaring wat bevestig word deur die hele verband waarin vers 20 voorkom - derhalwe is die opmerking van Grosheide onverstaanbaar: „Men moet op deze plaats niet denken aan de tegenstelling *ὁ αἰὼν οὗτος* en *ὁ αἰὼν μέλλων*. Dat gaat uit van de verkeerde gedachte, dat overal, waar *αἰὼν οὗτος* staat, dadelijk en alleen aan die tegenstelling moet worden gedacht. Maar van die tegenstelling is hier geen sprake (a.w. op Korinthe, p.60, voetnota 58). Hiermee probeer Grosheide die vraag tot watter bedeling Paulus homself en die kerk reken, omseil. Uit Rom. 12:2 en die eksegeese wat volg is dit duidelik dat die kerk en die gelowige in albei bedelinge tegelyk lewe, en dat dit juis die spanningsvolle in die lewe van die kerk is (Vgl. F. Godet: Commentary on St. Paul's Epistle to the Corinthians, pp. 93-94.

νά ἐν ὑμῖν, sodat die sin lees: εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν, ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μωρὸς γενέσθαι.²²³⁾ K. Aland cs. verkies egter die komma ná ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ. Dit wil voorkom asof die voorstel van A. Plummer meer reg laat geskied aan die bedoeling van Paulus. Daar was blykbaar in Korinthe gewoontes wat gereken het dat hulle 'n wysheid bereik het wat sowel die kerk as die wêreld tevrede sou stel. Paulus skryf dat dit 'n onmoontlikheid is. Daar is 'n skerp teenstelling tussen ἐν ὑμῖν en ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ en dié teenstelling kom tot sy reg wanneer die komma ná ἐν ὑμῖν geplaas word²²⁴⁾.

In 1 Kor. 2:6,8 gaan Paulus verder in op die wysheid van hierdie wêreld deur dit te betrek op die heersers van hierdie wêreld: „Tog spreek ons wysheid onder die volwassenes, maar 'n wysheid nie van hierdie wêreld (σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου) of van die heersers van hierdie wêreld (οὐδὲ τῶν ἰσχυόντων τοῦ αἰῶνος τούτου) wat vergaan nie. Maar ons spreek die wysheid van God wat niemand van die heersers van hierdie wêreld geken het nie (ἣν οὐδεὶς τῶν ἰσχυόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν)“. Die vraag is wie met die ἰσχυόντες τοῦ αἰῶνος τούτου bedoel word: demone of politieke maghebbers? A. Schlatter²²⁵⁾ reken dat dit slaan op die invloed van die demone, terwyl Grosheide daaronder verstaan: „de vorsten in het rijk van den geest, de mannen van kunst en wetenschap“²²⁶⁾. F. Godet reken dat die ἰσχυόντες nie slaan op die Griekse filosowe nie, maar op diegene wat die leiding

223) A. Plummer a.w. op 1 Korintheërs (in ICC), p. 70.

224) F.W. Grosheide reken dat met dié teenstelling die bedoeling van die teks tot sy reg kom: die wysheid van hierdie wêreld staan teenoor die wysheid van God (op 1 Kor.p.112). Anders gestel: „Die wysheid van hierdie wêreld is dwaasheid by God“(vers 19). Die verskil word bepaal deur die siening op die kruis van Christus.

225) a.w. op 1 Kor., pp. 25-26.

226) a.w. op 1 Kor., p. 79.

geneem het in Israel, naamlik die Joodse Sanhedrin sowel as die Joodse en heidense verteenwoordigers van die politieke mag in Israel, soos Herodes en Pilatus²²⁷⁾.

H. Wendland betrek die $\epsilon\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ op demone: „Unter den Herrschern dieser Welt, zu deren Weisheit die göttliche Weisheit in Gegensatz steht, sind nicht menschliche Herrscher, sondern überirdische, widergöttliche Gewalten, Engelmächte, denen die alte Welt untersteht, zu begreifen“²²⁸⁾. Die grond vir hierdie verklaring vind hy in die verband van die twee tekste (6 en 8), waar in vers 7 gepraat word van „die wysheid van God, wat bestaan in die verborgenheid wat bedek was en wat God voorbeskik het tot ons heerlikheid $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ “. Dit is ook die standpunt van H. Conzelmann: „Der mythische Kontext führt zur Deutung auf Dämonen, ebenso die wichtige Prädikation $\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$. Es sind die Trabanten des 'Gottes dieses Äons' (II Kor. 4:4)“²²⁹⁾. Dit is dus duidelik, ook in die lig van die eksegeese van I Kor. 2:7, dat dit hier gaan om demone, wie se wysheid staan teenoor die wysheid van God²³⁰⁾.

Die interpretasie van I Kor. 2:6-8 word bevestig deur Ef. 6:12: „Want ons worstelstryd is nie teen vlees en bloed nie, maar teen die owerhede, teen die magte, teen die wêreldheersers van die

227) a.w. op I Kor., p.136. Sy verklaring berus waarskynlik op die slot van vers 8: „want as hulle dit geken het, sou hulle die Here van die heerlikheid nie gekruisig het nie“.

228) a.w. op I Kor., p. 19.

229) a.w. op I Kor., p. 79.

230) Dit steun die gevolgtrekking dat die tyd nie gegee is met die skepping nie, maar dat dit voor die skepping bestaan het. Die sin van die verborgenheid $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ bestaan juis daarin dat dit verborge was vir die $\epsilon\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ voor die skepping van hemel en aarde. Die huidige bedeling staan onder heerskappy van en is gevul deur bese magte. Die verborgenheid $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ was betrek op die vernietiging van hierdie bese magte.

duisternis van hierdie eeu/bedeling (πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου) teen die bese geeste in die lug"²³¹). Dibelius-Greven: "... gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen das böse Geisterreich (über uns) im Himmel"²³²). Die ruimtelike interpretasie van αἰὼν word ook sterk beklemtoon deur J. Gnika²³³ en die ruimte word met inhoud gevul, naamlik duisternis, 'n duisternis wat beheers word deur die κοσμοκράτορες. Die gedagte van die sonde wat die huidige bedeling vul en sy oorsprong vind in bo-natuurlike bese magte is dus eie aan die briewe van Paulus²³⁴).

Die voorafgaande uiteensetting vind sy hoogtepunt in II Kor. 4:4, waar Paulus praat van "die ongelowiges, in wie die god van hier= die wêreld die sinne verblind het (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου)". Die uitdrukking kom slegs hier voor en staan in verband met τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἴρος (Ef. 2:2). In Joh. 12:31, 14:30 en 16:11 word van die satan gepraat as ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, terwyl Christus se vyande Hom beskuldig dat Hy die duiwels uitgedryf het ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων. In al hierdie aanhalings gaan dit om die satan wat beskou word as die heerser oor die hele kosmos (I Joh. 5:19). In II Kor. 4:4 word uitdruklik verklaar dat hierdie bedeling die satan as sy god het. Sy bese magte vul hierdie bedeling en hy beheers die gedagtes en handeling van die mensdom met alle moontlike middele tot sy beskikking.

231) Verskeie belangrike manuskripte het nie τοῦ αἰῶνος nie (B, A, B, Δ, G ens.). Gevolglik het Aland c.s. dit ook weggelaat (a.w., p. 679).

232) a.w. op Efesiërs, pp. 97-98.

233) a.w. op Efesiërs, p. 307.

234) Vgl. H. Wendland, wat die feit herlei na Paulus se Joodse agtergrond (a.w. op I Kor., p. 19).

Die vraag is of II Kor. 4:4 staan onder invloed van die Persies-gnostiese dualisme van twee strydende magte: die mag van die goeie en die mag van die bose. A. Plummer antwoord: „This does not mean that God abdicates or surrenders any portion of his dominion to Satan, but that those to whom He has granted free will place themselves under die power of darkness”²³⁵⁾. H. Windisch reken dat Paulus die satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* noem, „womit der im korrekten Judentum degradierte Gott des persischen Ditheismus in seine eigentliche Stellung restituiert wurde”²³⁶⁾. F.W. Gosheide verklaar dat die satan slegs *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* genoem kan word onder toelating van God. Die grond hiervoor vind hy in die duiweluitwerpinge van Joh. 12:32; 14:30; 16:11 en ook Matt. 8:31 en 12:24²³⁷⁾.

Die verklaring van A. Schlatter werp 'n besondere lig op die probleem. Hy gaan uit van die teks self - met name die gebruik van *τούτου* saam met *αἰῶνος*: „Er ist 'der Gott dieser Zeit'; nur der gegenwärtigen, während ihm mit dem Anbruch der neuen Zeit die Macht entnommen wird, die Menschen von sich abhängig zu machen und ihren inwendigen Zustand zu bestimmen”²³⁸⁾. Paulus ken dus nie aan die satan absolute mag toe nie. Sy mag is slegs beperk tot die huidige bedeling. Gevolglik bestaan daar geen absolute dualisme tussen God en die satan nie. In sy mag oor hierdie bedeling is hy onderworpe en oorwonne; hy is die dienaar van God. Sy mag is nie vernietig nie, maar begrens tot die huidige bedeling en die ongelowiges. Hulle kan hy verblind „sodat die verligting van die evangelie van die heerlijkheid van Christus, wat die beeld van God is, op hulle nie sou skyn nie” (II Kor. 4:4).

235) a.w. op II Kor. in ICC, p. 114.

236) a.w. op II Kor., p. 135.

237) a.w. op II Kor., pp. 118-119.

238) a.w. op II Kor., p. 258.

Een van die belangrikste tekste in die Nuwe Testament vir die verstaan van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$, 'n teks waarin al die feite soos in een brandpunt saamgetrek word, is Gal. 1:4. Dit vorm nog deel van die opskrif en die seëngroet: „Genade vir julle en vrede van God die Vader en onse Here Jesus Christus, wat Homself gegee het vir ons sondes, sodat Hy ons kan uitred uit die teenwoordige bese wêreld ($\acute{\omicron}\pi\omega\varsigma \epsilon\acute{\xi}\epsilon\lambda\eta\tau\alpha\iota \eta\mu\acute{\iota}\varsigma \epsilon\kappa \tau\omicron\upsilon \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \epsilon\nu\epsilon\sigma\tau\omega\tau\omicron\varsigma \pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\upsilon$) volgens die wil van onse God en Vader". J.B. Lightfoot²³⁹⁾ en W. Hendriksen²⁴⁰⁾ vestig die aandag op die posisie van die byvoeglike naamwoord $\pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\upsilon$. Dit beklemtoon die inhoudelike karakter van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ en Hendriksen vertaal: „this present world, dominated by evil". Die temporele karakter van $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ geniet die aandag van H. Schlier: „ $\acute{\omicron} \alpha\iota\omega\acute{\nu}$ ist ein Wechselbegriff für $\acute{\omicron} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$... Nur ist in $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$, wie auch im zugrunde liegenden $\pi\acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon$ das Moment der Zeitlichkeit dieser Welt betont"²⁴¹⁾. Ook W. Hendriksen wys op die betekenisverskil tussen $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ en $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$: „It (aeon) denotes the world in motion in contrast with cosmos which, though used in a variety of senses, indicates the world at rest. The aeon then, refers to the world viewed from the standpoint of time and change"²⁴²⁾.

Die woord $\epsilon\nu\epsilon\sigma\tau\omega\varsigma$ is ook nie sonder betekenis nie. E. de Witt-Burton wy 'n hele onderafdeling aan die betekenis van dié enkele woord: „ $\epsilon\nu\epsilon\sigma\tau\omega\varsigma$ is the perf. part. of $\epsilon\nu\acute{\iota}\sigma\tau\eta\mu\iota$, which in the pres. mid. means 'to impend', 'to threaten', 'to begin', in the aor, act. 'impended, threatened, begun', but in the perf. with the proper force of a perfect of existing state 'to have begun, to be present'. Examples of this use of the perf. appear

239) The Epistle of Paul to the Galatians, 1865, p.73.

240) Galatians, 1968, p. 34.

241) Der Brief an die Galater (in Meyers Kr.-ex.Komm.), 1949, p.9.

242) a.w. op Galasiërs, pp. 34-35.

especially in the participles $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ and $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\eta\kappa\acute{\omega}\varsigma$ "243). In die Nuwe Testament het die woord slegs een betekenis, naamlik „teenwoordig", byvoorbeeld in Rom. 8:38 en I Kor. 3:22 waar dit gekontrasteer word met $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha$. De Witt-Burton kom dus tot die gevolgtrekking dat $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ identies is met $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$: „For the 'present' is the only clearly established sense of the word $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$, and the apostle's twice-repeated antithesis between $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha$ and $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha$ (Rom. 8:38; I Cor. 3:22), together with the use of the word $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ in connection with $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ to designate the future age ... makes it especially difficult to give to $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ in connection with $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ any other sense than its usual one, 'present' "244).

Uit hierdie wêreld wat in die mag van die bose lê, het Christus ons kom verlos. Die huidige bedeling is 'n bedeling van die sonde omdat dit deur satan beheers word. Die uitdrukking $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\upsilon$ is dieselfde as dié in Ef. 5:16 ($\acute{\omicron}\tau\iota\ \acute{\alpha}\iota\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota\ \pi\omicron\nu\eta\rho\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\iota\sigma\iota\nu$) en sluit aan by die reedsbehandelde I Kor. 2:6-8 en II Kor. 4:4. Om die mens uit hierdie sondige bedeling te verlos, het Christus Homself gegee. Dit was die enigste manier waarop ons van die bande van hierdie bedeling verlos kon word. Die verhouding tussen ons sonde en die teenwoordige sondige bedeling is dus duidelik: „In 'unseren Sünden' bindet uns die böse in unser Dasein hereinstehende Welt an sich. Denn 'unsere Sünden' sind nichts anderes als die verschiedenen Formen unserer Hingabe und freiwillig - unfreiwilligen Bindung an die uns übermächtig bedrohende und verlockende Welt-gegenwart" 245). Toe Christus Homself gegee het vir ons sondes, het Hy ons daarmee saam gered uit hierdie sondige bedeling.

243) A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians (in ICC), 1948, p. 432.

244) a.w. op Galasiërs, p. 433.

245) H. Schlier: a.w. op Galasiërs, p. 10.

Dat die Messias wat sou kom sy volk uit hierdie sondige bedeling sou verlos, is 'n tipies-Joodse gedagte. In die laat-Joodse opakaliptiek word geleer dat die koms van die Messias die einde van die ou en die aanbreek van die nuwe bedeling sou beteken. Dán sou die volk van die Here bevry wees van die mag wat hierdie bedeling beheers. Hierdie leer van die twee bedelinge met sy wendingpunt in die koms van die Messias het Paulus oorgeneem én gewysig in dié sin dat die Messias reeds gekom en die verlossing reeds plaasgevind het: „Dass wir aus dem verderblichen Zusammenhang mit dieser argen Welt herausgenommen und in die zukünftige Welt eingebürgert werden, das ist die Hilfe, der wir bedürfen, und Jesu Ziel in seinem Tod. Durch sein Sterben hat er das Band beseitigt, das uns an diese arge Welt gebunden hält, so dass sie uns bei ihrem Fall mitbegräbt, und uns in die neue und zukünftige Welt eingepflanzt, in die er selbst durch seinen Tod emporgestiegen ist“²⁴⁶). Die gevolg van Christus se kruisdood is dat die mag van die huidige bedeling verbreek is en die gelowige nou reeds in die krag van die komende bedeling kan lewe.

Die implikasie van die verlossing *ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώ-
τος πονηροῦ* is duidelik: In Christus skuif die twee bedelinge oor mekaar. Die *αἰὼν μέλλων* breek nie eers aan by die voleinding soos die Joodse apokaliptiek dit wil nie, maar dit hét reeds deurbreek met die koms, kruisdood en opstanding van Jesus Christus. Die huidige bedeling van sonde word nie hierdeur vernietig nie, maar sy houvas op die gelowige word in beginsel verbreek. Dit beteken nie dat die verlossing in Christus en die deurbreek van die komende bedeling nie werklikheid is nie; dit beteken slegs dat die komende bedeling nog nie ten volle gerealiseer is nie.

246) A. Schlatter: a.w. op Galasiërs, pp.6-7. Vgl. ook H.Sasse TWNT I, p. 207 en H.W. Beyer/P.Althaus: Der Brief an die Galater (in NTD), 1949, p. 5.

Die koms van Jesus Christus breek dus alle menslike skemas uiteen. As Messias bring Hy die nuwe bedeling, sonder dat die ou bedeling beëindig word. Dít is die struikelblok vir die Jood, naamlik dat die koms van die Messias nie die ou bedeling totaal vernietig het nie. Dit is die moeilike in die Nuwe-Testamentiese leer van die twee bedelinge; moeilik vir die Jood omdat dit nie inpas in sy skema nie en moeilik vir die gelowige omdat dit hom werp in die spanning van die „reeds” en die „nog nie”. Dat die Messias reeds gekom het en dat die komende bedeling nie slegs toekomsmusiek is nie, is tegelyk ook die heerlike in die leer van die twee bedelinge. Die komende bedeling breek nou reeds deur in die lewe van die gelowige en die sterkste bewys vir die reeds-ingegane heilstyd is die teenwoordigheid en werking van die Heilige Gees.

Die uitredding uit die teenwoordige bedeling van sonde beteken nie ’n beëindiging van die tyd nie; dit beteken slegs dat die „vorm” besig is om met ’n ander „inhoud” gevul te word. Dit word bevestig deur die gebruik van die werkwoord $\epsilon\{\epsilon'\lambda\eta\tau\alpha\iota$.

E. de Witt-Burton wys daarop dat die woord slegs hier by Paulus voorkom. Die gebruik van die woord in Hand. 7:10, 34; Hand. 12:11; 23:27 en 26:17 werp egter lig op die betekenis daarvan. In al hierdie tekste gaan dit om die bevryding uit die mag van iets of iemand, sonder dat dit ’n bevryding van die tyd meebring:

„ $\epsilon\{\epsilon'\lambda\eta\tau\alpha\iota$ denotes not a removal from but a rescue from the power of”²⁴⁷⁾. Om twee redes moet volgens De Witt-Burton die uitredding ook nie suiwer eskatologies verstaan word nie, naamlik

a) die gebruik van die woord $\epsilon\{\epsilon'\lambda\eta\tau\alpha\iota$. Die huidige bedeling loop ten einde met die koms van Christus en die verlossing wat dit meebring behels nie ’n uitredding uit hierdie wêreldtyd nie,

247) a.w.op Galasiërs, p. 13.

maar 'n bevryding van die toorn van God. As Paulus suiwer-eskatologies gedink het - soos in Rom. 5:10,11 - sou hy waarskynlik geskryf het: $\acute{\omicron}\pi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\lambda\eta\tau\alpha\iota \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\iota}\pi\omicron \tau\eta\varsigma \acute{\omicron}\rho\gamma\eta\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon.$

b) Die algemene grondtoon van die brief is nie eskatologies nie, maar dit gaan om 'n teenwoordige verlossing met juridiese en etiese implikasies; juridies in dié sin dat ons geregverdig word deur Christus se offerande aan die kruis en eties in dié sin dat ons bevry word van die morele invloed van die huidige bedeling²⁴⁸. Dit is op hierdie bevryding dat die uitredding $\acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\upsilon$ dui.

Dit alles „volgens die wil van onse God en Vader“. Dit is nie duidelik of hierdie woorde betrekking het op $\delta\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ of op $\acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\lambda\eta\tau\alpha\iota$ of op albei nie. Waarskynlik het dit betrekking op die hele frase $\tau\omicron\upsilon \delta\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho \tau\acute{\omega}\nu \acute{\lambda}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\omega}\nu \eta\mu\acute{\omega}\nu \acute{\omicron}\pi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\lambda\eta\tau\alpha\iota \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon \lambda\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\upsilon$. Die noue verband tussen Christus en God die Vader blyk duidelik uit verse 1 en 3, terwyl die hele gedagte eie is aan Paulus se briewe, naamlik dat die wyse sowel as die tydstip van die openbaring van die geheimnis in Jesus Christus, van altyd af in die raad van God beslote is (Vgl. 1 Kor. 2:6-8, Kol. 1:26).

Teen die agtergrond van Gal. 1:4 is die uitsprake van Paulus in 1 Tim. 6:17; 11 Tim. 4:10 en Titus 2:12 volkome duidelik. In al drie die tekste praat Paulus van $\acute{\omicron} \nu\acute{\upsilon}\nu \lambda\acute{\iota}\omega\nu$ en word die ander $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ telkens veronderstel. In 1 Tim. 6:17 sê hy: „Beveel die rykes in die teenwoordige bedeling ($\acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \nu\acute{\upsilon}\nu \lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota$) om nie hoogmoedig te wees nie en nie hulle hoop te stel op die onsekerheid van die rykdom nie, maar op die lewende God wat ons

248) Vgl. E. de Witt-Burton: a.w. op Galasiërs, pp. 14-15.

alles ryklik verleen om te geniet". Strack-Billerbeck vind die teenstelling dikwels in die Joodse geskrifte: Wie arm is in hierdie wêreld, sal ryk wees in die komende wêreld; wie ryk is in hierdie wêreld sal arm wees in die wêreld wat kom²⁴⁹⁾. Word die verband waarin I Tim. 6:17 voorkom ook in berekening gebring, lei dit geen twyfel dat dit hier gaan om 'n baie duidelike teenstelling tussen $\delta \lambda \iota \omega \nu \sigma \upsilon \tau \omicron \varsigma$ en $\delta \lambda \iota \omega \nu \mu \acute{\epsilon} \lambda \lambda \omega \nu$ ²⁵⁰⁾.

Die inhoudelike van $\delta \nu \upsilon \nu \lambda \iota \omega \nu$ as 'n bedeling van sonde blyk ook duidelik uit II Tim. 4:10: „Want Demas het my verlaat en die teenwoordige wêreld/bedeling liefgekry ($\lambda \gamma \lambda \tau \acute{\iota} \sigma \tau \varsigma \tau \omicron \nu \nu \upsilon \nu \lambda \iota \omega \nu$)". Hoewel die teenstelling tussen $\delta \nu \upsilon \nu \lambda \iota \omega \nu$ en die ander bedeling hier duideliker aan die lig tree geld dieselfde beginsel ook vir Titus 2:12 e.v.: „Want die reddende genade van God het aan alle mense verskyn en leer ons om die goddeloosheid en wêreldse begeerlikhede te verloën, ingetoë en regverdig en vroom in die teenwoordige wêreld ($\acute{\epsilon} \nu \tau \omega \nu \upsilon \nu \lambda \iota \omega \nu$) te lewe, terwyl ons die salige hoop en die verskyning van die heerlijkheid verwag van die grote God en ons Verlosser, Jesus Christus, wat Homself vir ons gegee het om ons te verlos van alle ongeregtigheid en vir Homself 'n volk as sy eien-dom te reinig, ywerig in goeie werke" (Tit. 2:11-14). Dié peri-koop vat die hoofmomente in die hele ondersoek van die veronderstelde tweede bedeling treffend saam: Dit is die kenmerk van die onverloste lewe buite Christus dat dit opgaan in en beheers word deur die sonde wat hierdie bedeling vul. In só 'n wêreld het die reddende genade van God in Jesus Christus verskyn en die taak van die verlose in Christus is om nie negatief teenoor die wêreld te staan nie, maar midde in die wêreld „ingetoë en regverdig en vroom te lewe". Die gelowige moet dus bewys lewer dat die nuwe

249) Vol. III, p. 657.

250) Vgl. H. Ridderbos; De pastorale brieven (in CNT), 1967, p. 167.

lewe in Christus reeds aangebreek het. Dit beteken nie dat die opstanding al plaasgevind het nie, maar dit beteken dat die nuwe lewe wat bestaan in die bevryding van die oorheersing deur die satan en in gehoorsaamheid aan God in hierdie huidige bedeling ingebreek het en hoe langer hoe meer in die lewe van die gelowige gerealiseer moet word. Die „nog" van die ou bedeling en die „reeds" van die nuwe bedeling tree hier duidelik aan die lig en dit vorm die grondstruktuur van Paulus se prediking²⁵¹).

Die finaliteit van hierdie deurbraak blyk duidelik uit Hebr. 6:5: „Want dit is onmoontlik om die wat een maal verlig geword het en die hemelse gawe gesmaak het en die Heilige Gees deelagtig geword het, en die goeie woord van God gesmaak het en die kragte van die toekomstige wêreld/bedeling (*δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*) en afvallig ge word het - om die weer tot bekering te vernuwe". Wat presies onder die verskillende uitdrukkings verstaan moet word, is nie duidelik nie²⁵²).

Met die „hemelse gawe" kan bedoel word die in-Christus-aangebode verlossing (Rom. 5:15; II Kor. 9:15) of die Heilige Gees (Hand. 2:38; 10:45; 11:17) of moontlik Christus Self (Joh. 3:16; 4:10; 6:32)²⁵³). Die aaneenskakeling van die Heilige Gees, die Woord van God en die *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* is egter van besondere belang. Dit is duidelik dat hierdie drie dinge bymekaar hoort; die woord van God en die Heilige Gees is heilsgoedere wat tuis hoort of aansluit by die komende bedeling. Veral die Heilige Gees word meermale die eskatologiese gawe by uitnemendheid genoem (Joël en Hand.). Die *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* is waarskynlik die „tekens en wonders en allerhande kragtige dade en bedelinge van die Heilige Gees" wat saam met die woord van God gewerk het (Hand. 2:4), en indien dit juis is, is dit nog 'n

251) H. Ridderbos, Paulus, pp. 49-50.

252) Vir die uitdrukking „voorsmaak van die toekomstige wêreld", vgl. Strack-Billerbeck III, p. 690.

253) O. Michel: a.w. op Hebreërs, pp. 242-243.

bewys dat die komende bedeling reeds aangebreek het: „Those 'powers' or mighty works were 'signs' that the age to come had already broken in upon the present age; the words of Jesus about the mighty works of his ministry continued to be true of the mighty works performed in His name in the apostolic age; 'if I by the Spirit of God cast out demons, then is the kingdom of God come upon you' (Matt. 12:28)”²⁵⁴. So verklaar H. Windisch ook: „Die Christengemeinde ist messianische Gemeinde, sofern in ihrer Mitte der messianische Äon mit seinen Wunderkräften 2:4 schon waltet, während ausserhalb der alte Äon noch herrscht ...”²⁵⁵.

Die werking van die Woord en Gees in die Nuwe-Testamentiese gemeente is dus die bewys dat die komende bedeling of die ryk van die Messias reeds aangebreek het. Die uitdrywing van die mag van die bose wat ten nouste daarmee saamhang, is 'n verdere bewys daarvan. Deur die geloof in Jesus Christus maak die gelowiges die komende bedeling 'n teenwoordige werklikheid; *ὁ δὲ ἰσὺς μέλων* is die bedeling waarvan die gelowiges nou reeds 'n voorsmaak het kragtens die Heilige Gees wat in hulle woon. Die volle betekenis van die Heilige Gees in dié verband word duidelik in die beskrywing daarvan as *ἰσχυρὸν* (II Kor. 1:22; II Kor. 5:5 en Ef. 1:14). A. König onderskei twee aspekte in die betekenis van die begrip en vat dit soos volg saam: „Ons het dus nie net alreeds die waarborg dat ons in die toekoms die volle heil sal kry nie, ons het óók alreeds 'n deel van die ware, volle heil. Ons oë is dus nie nét weens gebrek (aan eskatologiese realiteit) op die toekoms gerig nie, maar op grond van die heerlike ervaring van wat ons reeds besit, wag ons reikhalsend op die openbaarmaking van die kinders van God”. In hierdie lig is Berkhof se posisie vokome te geregverdig as hy 'n gerealiseerde eska-

254) F.F. Bruce: a.w. op Hebreërs, p. 122.

255) a.w. op Hebreërs, p. 51.

tologie én 'n futuristiese eskatologie afwys ten gunste van 'n realiserende eskatologie"²⁵⁶).

5.4 Die oorvleueling van die bedelinge

Dat die nuwe bedeling reeds aangebreek het met die dood en veral die opstanding van Jesus Christus word ook geleer in die uitspraak van Paulus in 1 Kor. 10:11 wat vir die doel van hierdie ondersoek 'n sleutelteks is. In 1 Kor. 10 gaan dit oor die geskiedenis van Israel. Verse 1-10 beklemtoon God se voortdurende bemoeienis met sy volk, 'n volk wat begerig was na slegte dinge (vers 6), wat afgode gedien het (vers 7), wat gehoereer en die Here voortdurend versoek het (verse 8 en 9) en wat gekla en gemurmureer het (vers 10). Telkens het die tugtiging van die Here die volk getref. Dit alles moet vir óns 'n waarskuwing wees: „Maar al hierdie dinge het oor hulle gekom as voorbeelde en is opgeskrywe as 'n waarskuwing aan ons op wie die eindes van die eeue (τὰ ΤΕΛΗ ΤΩΝ Αἰώνων) gekom het" (vers 11).

Die belangrike vraag is wat Paulus bedoel met die uitdrukking τὰ ΤΕΛΗ ΤΩΝ Αἰώνων. Beteken dit dat die Christelike era die finale periode in die wêreldgeskiedenis is en dat al die vorige periodes slegs voorbereidend was met die oog op hierdie finale era? Of beteken dit dat elke Αἰών op sy beurt voltooi en opgesom is en dat die somtotaal van al hierdie bedelinge tot ons kom as 'n waarskuwing? Of beteken dit slegs dat die eindes van die eeue op ons gekom het in dié sin dat ons nou in die laaste bedeling van die wêreldgeskiedenis lewe?

Om die vrae te beantwoord, moet die gebruike van die meervoud Αἰώνες by Paulus in gedagte gehou word. Paulus gebruik die meervoud uitsluitlik vir die ewigheid van God en nooit in die sin van 'n reeks opeenvolgende bedelinge wat saam (inhoudelik en tem-

256) Jesus Christus die Eschatos, p. 377.

poreel) die wêreldgeskiedenis uitmaak nie. Só 'n gebruik van die meervoud word slegs gevind in die brief aan die Hebreërs. Dat Paulus dus hier „verskillende van elkaar vrywel onafhankelÿke werelden van godsdienst en beschawing" op die oog sou hê, is hoogs onwaarskynlik²⁵⁷⁾. Om die meervoud te interpreteer as verskillende bedelinge wat die geskiedenis van die Ou Testament verteenwoordig²⁵⁸⁾, is ook vreemd aan die verband waarin vers 11 voorkom. H. Conzelmann reken dat die meervoud nie dui op 'n aantal opeenvolgende bedelinge nie: „Der Plural bezeichnet einfach die Weltzeit unter dem Gesichtspunkt ihrer Begrenzung"²⁵⁹⁾.

Die vraag is of Conzelmann nie die saak oorvereenvoudig nie. Die meervoud word nie deur Paulus gebruik om 'n reeks opeenvolgende bedelinge aan te dui wat dan saam die wêreldgeskiedenis uitmaak nie, maar Paulus ken tog ook nie net een wêreldtyd of een groot bedeling nie. In sy leer oor die twee bedelinge sluit Paulus aan by die Joodse onderskeiding tussen die huidige en die komende bedeling. Sy aanwending van die twee bedelinge kan beteken dat die meervoud in 1 Kor. 10:11 op hierdie twee bedelinge slaan. Dié moontlikheid word bevestig deur die hele verband waarin vers 11 voorkom. In 1 Kor. 10 gaan dit basies om die volk van God in die ou en die nuwe bedeling. Dit wat oor die volk van die ou bedeling gekom het, moet dien as waarskuwing vir die gemeente wat in die nuwe bedeling lewe. Dat die meervoud in 1 Kor. 10:11 slaan op die twee bedelinge pas dus in by sowel die breë raamwerk van Paulus se teologie as by die verband van die teks.

Wat word nou bedoel met τὰ τέλη τῶν αἰώνων ? Dit sien ongetwyfeld op die laaste periode in die wêreldgeskiedenis

257) F.W. Grosheide: a.w. op 1 Kor. pp.121-122.

258) Soos A.Plummer: a.w. op 1 Korinthiërs in ICC, p. 207 en A. Schlatter: a.w. op 1 Korinthiërs, p. 119 wil.

259) a.w. op 1 Korinthiërs, pp. 198-199.

wat aangebreek het met die koms van Jesus Christus. Hierdie uitspraak is soos die meeste Skrifverklaarders dit interpreteer²⁶⁰).

Die vraag is waarin dié laaste wêreldperiode bestaan, of wat die tipiese kenmerk daarvan is. Die antwoord word gevind in die hele verband van 1 Kor. 10:11, sowel as in die betekenis van τὰ

τέλη. Τέλος kan "die einde" beteken. In sy dissertasie oor die gebruik en betekenis van τέλειος in die Nuwe Testament het P.J. du Plessis egter tot die gevolgtrekking gekom dat

τέλος ook "wendingpunt, keerpunt" kan beteken: "In conclusion we may summarize the essential character of telos as follows:

1. As nomen actionis (coming to pass) it expresses decreed activity;
2. wherein the notion of turning is evident;
3. proclaiming, therefore, the suggestive idea of turning point as apposed to ultimate finality;
4. nevertheless underscoring the idea of completion, in that attainment of this point marks the consummation of a particular period, stage, achievement, event or process, but admitting the suggestion of a new beginning;
5. finally, denoting totality of something which extends from ἀρχή to τέλος "²⁶¹).

Die wendingpunt, die keerpunt het dus gekom (κατήντηκεν)²⁶². Die gemeente van die Nuwe Testament leef nie net in een bedeling

260) Vgl. o.a. H. Wendland: a.w. op 1 Kor., p. 59 en F. Godet: a.w. op 1 Kor., p. 66.

261) τέλειος. The idea of perfection in the New Testament, 1959, p. 45.

262) τὰ τέλη hoef nie, soos Du Plessis beweer, hier iets anders as wendingpunt, keerpunt te beteken nie (τέλειος, p. 123). Die meervoud betref albei bedelinge en beklemtoon slegs die einde van dié ou en die begin van die nuwe bedeling. Die meervoud τὰ τέλη dui ook op die finaliteit van hierdie oorgang: indien Paulus die enkelvoud τὸ τέλος gebruik het, kan daar moontlik 'n terugval in die ou bedeling plaasvind. Die meervoud maak so 'n terugval onmoontlik.

nie. Vroeër in die ou bedeling was dit so dat die twee bedelinge duidelik teenoor mekaar afgegrens kon word, maar nou met die koms van Jesus Christus het die twee bedelinge oor mekaar heen=geskuif. In Jesus Christus ontmoet die twee bedelinge mekaar en kragtens die geloof in Jesus Christus lewe die Nuwe-Testamentiese gelowige in die spanning van die twee bedelinge. In Christus oor=vleuel die twee bedelinge mekaar, en dít is die spanningsvolle in die eskatologie van Paulus. Daarom kom die waarskuwings uit die ou bedeling tot ons „op wie die wendingpunte, die keerpunte van die bedelinge gekom het". Daarom kom die waarskuwing in vers 12: „Daarom, wie meen dat hy staan, moet oppas dat hy nie val nie". Die heerlike versekering in hierdie stryd wat voortvloei uit die oorvleueling van die twee bedelinge is egter: „Geen versoeking het julle aangegryp behalwe 'n menslike nie; maar God is getrou, wat nie sal toelaat dat julle bo julle kragte versoek word nie; maar Hy sal saam met die versoeking ook die uitkoms gee, sodat julle dit kan verdra" (vers 13).

Die laaste periode in die wêreldgeskiedenis word dus vir die gelowige gekenmerk deur die spanning tussen die ou en die nuwe bedeling. 1 Kor. 10:11 bevestig dus die spanning tussen die vervul=lings - en verwagtingsaspek in Paulus se eskatologie; 'n spanning wat aan sy eskatologie sy besondere karakter verleen²⁶³⁾.

Met dit alles is Paulus nie 'n aeone-teoloog soos Schoeps van hom wil maak nie²⁶⁴⁾. Paulus sluit wel aan by die Joodse leer van die twee bedelinge, maar dít vorm nie die uitgangspunt van sy teologie nie. Ridderbos stel dit baie duidelik dat die openbaring van God in Jesus Christus die enigste uitgangspunt van sy teologie is en dat hy vanuit hiërdie openbaring sy hele teologie ontwerp²⁶⁵⁾: „De openbaring

263) Vgl. H. Ridderbos, Paulus, p. 50.

264) H.J. Schoeps: a.w., p. 97.

265) insluitende die leer van die twee bedelinge.

van Jezus Christus als de door God aan Israel beloofde Messias bepaalt en creëert Paulus' gesiedenis-bewustzijn en eschatologisch denken en niet omgekeerd. Wie Christus is en wat Hý doet, welke de verhouding is tussen de heilstýd, die met Hem is ingegaan én de nog te verwachten toekomst, dat alles word niet bepaald door eschatologisch-theologiese a priori's, maar word deur de apostel enkel af-gelezen uit de ongedachte en overmachtige wýze, waarop God in Jezus Christus de vervulling van de heilsbelofte heeft geschonken en nog zal schenken"²⁶⁶⁾.

Samevattend is dit duidelik dat die verskil tussen die huidige en die komende bedeling voor alles, indien nie uitsluitlik, 'n inhoudelike en nie 'n temporele verskil is nie. Die tyd (vorm) bly dieselfde en word nooit opgehef nie; die sonde (inhoud) word net vervang deur 'n sondelose staat. Of die verwisseling van inhoud enige temporele implikasies het, is onwaarskynlik. In elk geval bied die Nuwe Testament geen grond vir 'n tydlose komende bedeling nie - net so min as wat dit grond bied vir 'n tydlose ewigheid.

6. Die gebruike van διώκιος

Die betekenis van die byvoeglike naamwoord διώκιος hang ten nouste saam met dié van διών . Die vroegste gebruik van διώκιος vind E. de Witt-Burton by Plato: "From Plato down to N.T. times it is used with no apparent change in meaning, in the sense 'enduring for an indefinitely long time', 'perpetual', 'eternal', referring both to the past and (perhaps throughout its history, certainly in N.T.) rather more frequently to the future"²⁶⁷⁾.

266) Paulus, p. 51.

267) a.w. op Galasiërs, p. 431.

In die Nuwe Testament word die wisselvorm $\lambda\acute{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma$ twee maal aangetref (Rom. 1:20 en Jud vers 6). Verder word $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ deurgaans gebruik as 'n tydsaanduiding vir God sowel as die mens; 'n feit wat die voorstanders van die dualistiese tyds-ewigheidsbeskouing weer in 'n krisis dompel. Die algemeenste gebruik van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ is saam met $\zeta\omega\acute{\eta}$ (ongeveer 43 maal in die Nuwe Testament). Verder word dit gebruik saam met $\tau\omicron\ \pi\acute{\upsilon}\rho$ (Matt. 18:8; 25:41); $\tau\omicron\ \lambda\acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\mu\alpha$ (Mark. 3:29); $\eta\ \sigma\kappa\eta\nu\acute{\eta}$ (Luk. 16:9); $\tau\omicron\ \beta\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$ (II Kor. 4:17); $\omicron\ \omicron\lambda\epsilon\theta\rho\omicron\varsigma$ (II Thess. 1:9); $\eta\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ (II Thess. 2:16); $\tau\omicron\ \kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ (I Tim. 6:16); $\eta\ \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ (Hebr. 5:9); $\eta\ \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (Hebr. 13:20 - in aansluiting by die Septuagint Gen. 17:7; I Kron. 16:17); $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ (Openb. 14:6) ensovoorts. Die uitdrukkings $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota$ $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\iota$ in Rom. 16:25; II Tim. 1:9 en Titus 2:12, asook $\omicron\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Rom. 16:26 skep vir die voorstanders van 'n tydlose ewigheidsbeskouing ernstige probleme²⁶⁸.

Die indeling van H. Sasse is die beste vir die behandeling van die stof. $\Lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ word in die Nuwe Testament gebruik vir God, vir Sy gawes en goedere en as voorwerp van eskatologiese verwagting. Die betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ moet, soos in die geval van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$, uit die verband duidelik word.

6.1 $\Lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ van God gebruik

Die uitdrukking $\omicron\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ vorm deel van die doksologie aan die einde van die Romeinebrief: „Aan Hom dan wat magtig is om julle te versterk volgens my evangelie en die prediking van Jesus Christus, ooreenkomstig die openbaring van die verborgenheid wat eeue lank verswyg is ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \lambda\acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\mu\alpha\ \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\varsigma$ $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\iota\varsigma$ $\sigma\epsilon\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$), maar nou ($\nu\acute{\upsilon}\nu$)

268) Vgl. H. Sasse, TWNT I, p. 208.

geopenbaar is en deur die profetiese Skrifte bekend gemaak is onder al die beidene, volgens die bevel van die ewige God (κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ), tot gehoorsaamheid van die geloof, aan die alleen wyse God, aan Hom die heerlikheid deur Jesus Christus tot in ewigheid (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων)". Die temporele bedding waarin τοῦ αἰωνίου Θεοῦ voorkom, bevestig duidelik dat αἰώνιος hier dui op die tydsduur in die ewigheid van God. Die uitdrukking χρόνος αἰώνιος en die verband bevestig dus dat die ewigheid van God nie tydloosheid is nie. Die ewigheid van God bestaan, soos reeds dikwels aangetoon, in die oorsiening en beheersing van die bedeling (1 Tim. 1:17). Dit gee Sasse wel toe, maar slegs gedeeltelik: „Als Gottesprädikat enthält αἰώνιος nicht nur den Begriff der unbegrenzten, anfangs- und endlosen Zeit, sondern zugleich den der die Zeit tranzendierenden Ewigkeit"²⁶⁹). Vir 'n „Zeit-transzendierenden Ewigkeit" bied Rom. 16:26 geen grond nie.

J.M. Spier gaan in op die stelling van Sasse en gee hom gelyk wanneer hy skrywe: „Wir stehen hier vor der merkwürdigen Tatsache, dass in der Bibel das Wort αἰών zur Bezeichnung der beiden Begriffe gebraucht wird, die eigentlich im tiefsten Gegensatz zueinander stehen, der Ewigkeit Gottes und der Zeit der Welt"²⁷⁰). Spier het dit egter teen die motivering van hierdie stelling naamlik: „Diese doppelte Bedeutung, die αἰών mit dem hebr. עולם teilt, weist auf einen Ewigkeitsbegriff zurück, in dem die Ewigkeit mit der Weltdauer identifiziert wurde". Volgens Spier is dit 'n spekulasie wat nie uit die Skrif kom nie, maar wat Sasse ontleen aan sy „religionsgeschichtliche" standpunt. Die motivering wat Spier daarstel, is egter ewe eens te betwyfel. Hy vind 'n verklaring in die

269) TWNT I, p.208. Dieselfde gedagte van 'n tydlose ewigheid en sy implikasies vir die gebruik van αἰώνιος word gevind in die artikel van Grosheide: Enkele korte opmerkingen, pp.23-24.

270) TWNT I, p. 202.

mensvorminge spreekwyse oor God in die Bybel: „Zoals de Schrift van God spreekt op menselÿke wÿze, hoewel ze daarbÿ terdege laat uitkomen, dat Hÿ geen mens is, zo spreekt zÿ ook van de eeuwigheid in de taal van de tÿd, maar laat er tevens geen twÿfel over bestaan, dat de eeuwigheid het andere van de tÿd is ...”²⁷¹⁾. Die vraag is of die vergelyking van Spier opgaan en, indien wel, wat die sin daarvan is om enigiets oor God te sê. Indien die outeurs van die Nuwe Testament 'n radikale skeiding tussen tyd en ewigheid aanvaar het, of indien hulle die tyd as die teenoorgestelde van die ewigheid beskou het, sou hulle nie dieselfde woord vir tyd en ewigheid gebruik het nie. Dit is waar dat die verband telkens die betekenis moet bepaal, maar dit is te betwyfel of twee verbande 'n teenoorgestelde betekenis aan dieselfde woord kan gee. Elke woord het immers 'n basiese idee ten grondslag, afgesien van die verband waarin dit gebruik word. In die geval van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ is dit die idee van tyd ²⁷²⁾.

6.2 $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ gebruik van die goddelike gawes en goedere

In dié verband word $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ gebruik vir sowel die eienskappe as die gawes van God. In Rom. 1:20 en I Tim. 6:16 word die krag van God beskrywe as $\eta' \lambda\acute{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ en $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma \lambda\acute{\iota}\omega\nu$. Die heerlikheid van Christus word in II Tim. 2:10 beskryf as $\delta\acute{o}\xi\alpha \lambda\acute{\iota}\omega\nu$, terwyl in Openb. 14:6 gepraat word van $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu \lambda\acute{\iota}\omega\nu$. Die ander selfstandige naamwoorde waarmee $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ gebruik word (soos o.a. $\pi\alpha\rho\acute{\iota}\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ in II Thess. 2:16 en $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ in Hebr. 13:20) open geen nuwe perspektiewe nie, maar dui slegs hierdie goedere aan as genadegawes van God in Jesus Christus”²⁷³⁾.

271) Tÿd en eeuwigheid, p. 210.

272) Contra Barr, vgl. p. 393 hieronder.

273) Vir verdere voorbeelde, vgl. Sasse TWNT 1, pp.208-209.

Die veelvuldige gebruik van $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ saam met $\int\omega\grave{\eta}$ verdien nadere ondersoek²⁷⁴). Naas die gebruik van $\int\omega\grave{\eta}$ $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ by die sinoptici (Matt. 19:16,19; Mark. 10:17,30; Luk. 10:25; 18:18,30) en in die res van die Nuwe Testament (Hand. 13:46,48; Rom. 2:7; 5:21; 6:22; 6:23; Gal. 6:8; 1 Tim. 1:16; 6:12; Titus 1:2, 3:7 en Judas vers 21) word die uitdrukking hoofsaaklik aangeref in die geskrifte van Johannes (ongeveer 23 maal). By Johannes is dit opvallend dat $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ uitsluitlik saam met $\int\omega\grave{\eta}$ gebruik word.

Die kwalitatiewe en kwantitatiewe verskil tussen die ewige lewe ($\int\omega\grave{\eta}$ $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$) en die aardse lewe word deur alle geleerdes erken²⁷⁵). Die vraag is alleen maar waarin die verskil bestaan. F.W. Grosheide reken dat die nuwe lewe deur $\int\omega\grave{\eta}$ $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ „als het ewige, het onvergankelyke, niet aan den menselyken tyd gebondene, tegenover het gewone aardse leven gesteld" word. Sy konklusie is: „Het ewig leven is, evenals God, die het geeft, niet aan een bepaalde tyd gebonden. Het loopt door al de $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ heen, houdt nimmer op, is ewig in den vollen zin van het woord. Wel begint het in den tyd, doch het gaat over in de ewigheid"²⁷⁶). Hy²⁷⁷) verklaar die verhouding tussen tyd en ewigheid aan die hand van die twee nature van Christus en bring dit in verband met die ewige lewe: „Welnu, het stuk van het ewig leven staat met het feit, dat Christus in het middelpunt der

274) Twee insiggewende dissertasies gaan breedvoerig in op die betekenis van $\int\omega\grave{\eta}$ $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$: E. Smilde: *Leven in de Johanneische Geschriften*, 1943, en O. Jager: *Het ewige leven*, 1962. In die afdeling wat volg word ruim gebruik gemaak van die bevindinge van hierdie twee ondersoeke.

275) F.W. Grosheide: *Enkele korte opmerkingen*, pp.23-24; E. Smilde, a.w., pp. 22-23 en O. Jager, a.w., p. 545 e.v.

276) a.a., p. 24.

277) en ook R. Býlsma in *Chronos en Kairos*, p. 33 e.v.

geschiedenis staat, in het allernauwste verband. De mens wordt op een bepaalde datum geboren en hy sterft op een bepaalde datum. Maar hy kan door den Geest opnieuw worden geboren, Joh. 3:5. Dan begint voor hem een ander leven, dat niet aan den aardse tyd is gebonden, dat $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ is²⁷⁸⁾. Die waarheidsmomente in die beskouing van Grosheide is die sentrale betekenis van Jesus Christus vir die interpretasie van die ewige lewe, asook die feit dat die ewige lewe in die tyd begin en deur al die bedelinge heenloop. Die leemtes bestaan in uitdrukkinge soos: „Wel begint het in den tyd, doch het gaat over in de eeuwigheid” en: „Dan begint voor hem een ander leven, dat niet aan den aardse tyd is gebonden, dat $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ is”. Dit impliseer ’n bevryding uit die tyd wat wesensvreemd is aan $\alpha\iota\omega\nu$ in die Nuwe Testament.

E. Smilde erken die belangrikheid van die kwantitatiewe element in die begrip $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ en wil die uitdrukking $\int\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ verklaar aan die hand van die onderskeiding tussen $\acute{\omicron}\ \alpha\iota\omega\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ en $\acute{\omicron}\ \alpha\iota\omega\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$. Tussen beide bedelinge bestaan ’n kwalitatiewe onderskeid: „ $\int\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ is dan het leven in den komende aeon, dat kwalitatief geheel anders is dan het leven in deze, door de zonde beheerschte, wereld²⁷⁹⁾. Die deurbraak van die komende bedeling in die huidige bedeling (Gal. 1:4; Hebr. 6:5) vind Smilde veral sterk in die Evangelie volgens Johannes: die $\int\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$, wat kwantitatief én kwalitatief verskil van die lewe in die huidige bedeling, is reeds hiér die deel van die gelowige. Van belang by Smilde is die nadruk op die teenwoordige besit van die ewige lewe, sowel as die erkenning van die kwalitatiewe en kwantitatiewe verskil tussen die ewige lewe en die aardse lewe. E. de Witt-Burton betwyfel dit egter of die onderskeiding tussen $\acute{\omicron}\ \alpha\iota\omega\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ en $\acute{\omicron}\ \alpha\iota\omega\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$

278) Enkele korte opmerkingen, p. 27.

279) E. Smilde, a.w., p. 23.

gebruik kan word om die uitdrukking $\int \omega \dot{\alpha} \dot{\iota} \omega \nu \iota \omicron \varsigma$ te verklaar, veral omdat die twee formules nooit by Johannes voorkom nie²⁸⁰⁾.

Die gevolgtrekking van O. Jager omtrent $\int \omega \dot{\alpha} \dot{\iota} \omega \nu \iota \omicron \varsigma$ bevat onderskeidings wat waardevolle perspektiewe open: „Maar nergens in het N.T. wordt $\int \omega \dot{\alpha} \dot{\iota} \omega \nu \iota \omicron \varsigma$ teenover (of boven) de tyd geplaas. Wy moeten het ontvang, er in binnegaan: het heeft een begin. Dat het geen eind heeft, betekent niet dat het boven-tydelijk is. Tydelijk-zijn wil zeggen: vanuit een begin successief verder gaan. Het eeuwige leven wordt nergens getekend als een stilstaan in een eeuwig heden. Maar ondanks het gevaar dat men dan 'eeuwig' al spoedig als 'boven-tydelijk' opvat, moet toch onderstreept worden dat het eeuwige leven kwalitatief geheel anders is dan het leven in 'deze eeuw' die door de zonde beheerst wordt"²⁸¹⁾. Jager sien die kwantitatiewe verskil daarin dat die $\int \omega \dot{\alpha} \dot{\iota} \omega \nu \iota \omicron \varsigma$ 'n lewe is wat temporeel geen einde het nie, terwyl die kwalitatiewe verskil bestaan in 'n lewe wat totaal anders is as die lewe in die huidige deur-sonde-beheersde bedeling.

In noue aansluiting by die gevolgtrekking van O. Jager skryf E. de Witt-Burton in verband met $\alpha \dot{\iota} \omega \nu \iota \omicron \varsigma$: „Its force is, as everywhere else in ancient Greek, purely temporal and quantitative ... The qualitative conception sometimes ascribed to it lies wholly in the noun $\int \omega \dot{\alpha} \dot{\iota}$, with which it is joined"²⁸²⁾. Hoewel dit miskien té skerp gestel is, werp hierdie onderskeiding 'n duidelike lig op die vraag waarin die kwalitatiewe en kwantitatiewe verskil tussen die ewige lewe en die aardse lewe bestaan. Dat $\alpha \dot{\iota} \omega \nu \iota \omicron \varsigma$ 'n temporele karakter het, word bevestig of duidelik geïmpliseer deur die verklarings van E. Smilde, O. Jager en E. de Witt-Burton.

280) a.w. op Galasiërs, p. 432.

281) Het eeuwige leven, p. 548.

282) a.w. op Galasiërs, p. 432.

Die kwalitatiewe verskil tussen die lewe in die huidige en komende bedeling word gevind in die woordjie $\zeta\omega\eta$ wat 'n lewe in 'n sondige en sondelose bedeling aandui²⁸³). $\zeta\omega\eta$ $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ is dus 'n lewe wat kwantitatief (t.o.v. tydsduur) verskil van die aardse lewe in dié sin dat dit geen einde het nie, en kwalitatief in dié sin dat dit gevoer word in 'n sondelose staat. Dit veronderstel 'n bevryding van die mag van die sonde, maar nie 'n bevryding van die tyd nie.

Die verwarring oor die betekenis van $\zeta\omega\eta$ $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ ontstaan dus wanneer nie genoegsaam rekening gehou word met die temporele en inhoudelike karakter van $\alpha\iota\omega\nu$ nie. Sowel die temporele as die inhoudelike van $\alpha\iota\omega\nu$ moet erken word en die een mag nie in die ander oorgaan nie. Temporeel (as „vorm”) kan $\alpha\iota\omega\nu$ met verskillende inhoude gevul word, en die inhoude bepaal in hoofsaak die kwalitatiewe verskil tussen hierdie en die komende bedeling. Die huidige bedeling word beheers deur die mag van die sonde, terwyl die komende bedeling gekenmerk word deur 'n bevryding van die mag van die sonde - nie van die tyd nie. Die tyd van die twee bedelinge bly dieselfde; die „vorm” word net met 'n ander „inhoud” gevul. Wat geld van die bedelinge geld ipso facto ook van die lewe in die bedelinge.

Dat die inhoud van die onderskeie bedelinge die belangrike element is, blyk duidelik uit die gebruik van $\zeta\omega\eta$ sonder $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$: „Het is van belang op te merken, dat hier (in Joh. 3:36) voor het eerst, gelyk later gedurig, het eenvoudige $\zeta\omega\eta$ het $\zeta\omega\eta$ $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ vervangt. Daaruit volgt, dat we $\zeta\omega\eta$ in praegnanten zin te nemen hebben: datgene, wat het predicaat eeuwig zegt, ligt voor Johannes reeds in het substantief uitgedrukt. Leven is voor hem dat ware leven, dat alleen op dien naam aanspraak kan maken,

283) Vgl. O. Jager, a.w., p. 548.

het leven dat duurzaam is en boven alle zonde en verderf verheven is"²⁸⁴). Hierdie lewe is onlosmaaklik verbonde aan die persoon en werk van Jesus Christus, soos blyk uit die feit dat sy karakter en inhoud bepaal word deur die bevryding van die toorn van God: „Het leven brengt, voor de bewustzjn van het Evangelist, mede: bevryding van den tegenwoordigen en toekomstenden toorn Gods (cf. Rom. 1:17,18). Joh. 3:36 gaat in dezen nog verder dan 3:16. In 3:16 beteekende σωή bevryding van de ἁπώλεια, het verderf; hier van haar bewerkende oorzaak de ὀργή τοῦ θεοῦ. Het leven is dus slechts denkbaar, als de verhouding tot God is hersteld"²⁸⁵).

Die sentrale betekenis van die persoon en werk van Jesus Christus in verband met σωή αἰώνιος, word ook bevestig deur die veelvuldige gebruik van die uitdrukking saam met ἔχειν : Joh. 3:15,16,36; 5:24,39,40; 6:40,47,53,54; 8:12; 10:10; 20:31. Hanse wys daarop dat ἔχειν in die Nuwe Testament gebruik word as aanduiding van die heilsbesit van die gelowige - 'n heilsbesit wat eers in die toekoms ten volle gerealiseer sal word, maar ook vir die huidige betekenis het. Veral by Paulus word die aksent grootliks verskuif van die toekoms na die hede. Paulus heg besondere waarde aan die betekenis van Christus se verlossingswerk vir die huidige bedeling. Ef. 1:13 en 14 toon egter dat die teenwoordige besit 'n onderpand is vir die toekoms: „(Christus)... in wie julle ook, nadat julle die woord van die waarheid, die evangelie van julle redding, gehoor het, in wie julle, nadat julle ook geglo het, verseël is met die Heilige Gees van die belofte, wat die onderpand (ἡ ἀρραβών) is van ons erfdeel om sy eiendom te verlos tot lof van Sy heerlijkheid". Die toekoms word nie uit die oog verloor nie, maar dit word ook nie oorbeklemtoon ten koste van die teenwoordige verlossing nie.

284) E. Smilde, a.w., p. 29.

285) E. Smilde, a.w., p. 30.

286) TWNT II, p.816 e.v. (Artikel oor ἔχω).

Dit was die verdienste van C.H. Dodd met sy sogenaamde "realized eschatology" om die teenwoordige verlossing in Jesus Christus duidelik te onderstreep in die evangelie volgens Johannes, hoewel hy soveel klem lê op die vervulling in Christus dat die voleinding wasig word²⁸⁷). Die waarheidsmoment in die beskouinge van Dodd is lank verwaarloos en moet as 'n waardevolle wins beskou word: die gelowige het (ἔχειν) reeds die ewige lewe in hierdie bedeling: „Voorwaar, voorwaar Ek sê vir julle, wie My woord hoor en Hom glo wat My gestuur het, het die ewige lewe (ἔχει ζωὴν αἰώνιον) en kom nie in die oordeel nie, maar het oorgegaan (μετέβηκεν = perf.) uit die dood in die lewe" (Joh. 5:24). E. Smilde wys op die noue verband tussen ζωὴ en die Heilige Gees as eskatologiese gawe in Joh. 4:14; 6:63; 7:37-39 en vind daarin 'n bewys dat die messiaanse tyd reeds aangebreek het²⁸⁸). Dit beteken nie dat Johannes die toekoms uit die oog verloor nie²⁸⁹), maar dit beklemtoon slegs die betekenis van Christus se verlossingswerk vir die huidige bedeling.

Ander uitdrukkinge wat ook sien op die gawes en goedere van God aan die gelowiges in hierdie bedeling, is onder meer: αἰώνιον βίβλος δόξης (II Kor. 4:17); εὐαγγέλιον αἰώνιον (Openb. 14:6); παράκλησις αἰώνια (II Thess. 2:16); σωτηρία αἰώνιος (Hebr. 5:9); αἰωνία λύτρωσις (Hebr. 9:12). Dit moet almal in die lig van die voorafgaande uiteensetting verstaan word en bring geen nuwe perspektiewe na vore nie.

287) The Kingdom of God and History, 1938, p. 28.

288) a.w., pp. 31-32.

289) „Johannes kent in het eene begrip ζωὴ αἰώνιος gradatie, ontplooiing van minder tot meerder, onderscheiding van heden en toekomst" (Smilde, a.w., p. 33). Vgl. ook die eksegeese van Smilde op Joh. 12:25 (a.w., pp. 120-122), waarin blyk dat Johannes nie die voleinding van die huidige bedeling misken het nie.

6.3 Αἰώνιος as onderwerp van eskatologiese verwagting

Αἰώνιος word ook gebruik vir die gawes van en die gebeure in die komende bedeling. In dié verband moet dit streng-futuristies geïnterpreteer word en die verband moet telkens die presiese betekenis bepaal. Sasse²⁹⁰⁾ noem enkele uitdrukkinge wat suiwer eskatologies verstaan moet word: ἡ ζωὴ αἰώνιος (waarskynlik in Joh. 12:25); αἰώνιος κληρονομία (Hebr. 9:15); αἰώνιοι σκηναί (Luk. 16:9); οἰκίαν χειροποίητον αἰώνιον (II Kor. 5:1). Uitdrukkinge wat handel oor die ewige straf of oordeel moet ook eskatologies verstaan word: τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Matt. 18:8; 25:41; Judas vers 7); κόλασις αἰώνιος (Matt. 25:46); ὅλεθρος αἰώνιος (II Thess. 1:9); αἰώνιον ἔμμερτημα (Mark. 3:29); κρίμα αἰώνιον (Hebr. 6:2). Sasse is van oordeel dat αἰώνιος nie dieselfde beteken wanneer dit van God se gawes en Sy oordele gebruik word nie. In laasgenoemde gevalle beteken αἰώνιος „nur niemals aufhörend“.

Die onderskeiding van Sasse is korrek, maar sy motivering is waarskynlik weer die dualisme tussen tyd en tydlose ewigheid; tyd wat nooit ophou nie word as deel van God se straf beskou. Die verskil tussen die genade en die oordeel van God hang egter nie saam met 'n dualisme tussen tydlose ewigheid en tyd nie, maar dit bestaan in die „inhoud“ wat die „vorm“ (tyd) vul. Laasgenoemde bepaal die kwalitatiewe verskil tussen byvoorbeeld die οἰκία αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς van II Kor. 5:1 en τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον van Matt. 18:8.

Die konkordansie²⁹¹⁾ toon dat die byvoeglike naamwoord αἰώνιος meer gebruik word van God se genadegawes aan die gelowiges as

290) TWNT I, p. 209.

291) W.F. Moulton and A.W. Geden: A Concordance to the Greek Testament, 1950, pp. 30-31.

van die straf op die ongelowiges. In dié opsig sluit die gebruik van $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ aan by die hele boodskap van die Nuwe Testament. Dit gaan nie in die eerste plek om oordeel en straf nie, maar om vryspraak en genade in Jesus Christus (kwalitatief). Wat die kwantitatiewe tydsduur daarvan betref is dit $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$, altyd-durend!

6.4 Die uitdrukking $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\iota$

Die uitdrukking kom voor in die reeds-behandelde Rom. 16:25 en verder ook in II Tim. 1:9 en Titus 1:2. Laasgenoemde teks lees: „Paulus, 'n dienskneg van God en 'n apostel van Jesus Christus, volgens die geloof van die uitverkorenes van God en die kennis van die waarheid wat na die godsaligheid is, in die hoop van die ewige lewe ($\zeta\omega\eta\varsigma \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\upsilon$) wat God, wat nie kan lieg nie, van ewigheid/altyd af ($\pi\rho\delta \chi\rho\acute{o}\nu\omega\nu \alpha\iota\omega\nu\iota\omega\varsigma$) beloof het, en op die regte tyd Sy woord bekend gemaak het deur die prediking wat aan my toevertrou is ...” Die verband waarin $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\iota$ in al drie bogenoemde tekste voorkom is presies dieselfde en hou ook verband met die reeds-behandelde 1 Kor. 2:7-9; Ef. 3:8-12 en Kol. 1:24-27. In al die tekste gaan dit om 'n verborgenheid van God wat van alle tye af verborge was, maar nou ge-openbaar is in Jesus Christus. Die ewigheid van God is ter sake en dit is nogeens duidelik, uit sowel die teksverband as die terminologie, dat God in sy verhouding tot die skepping nooit los van die tyd staan nie.

Wat maak die voorstanders van 'n tydlose ewigheidsbeskouing met die uitdrukking $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\iota$? Sasse skryf: „Verblasst ist der Begriff der Ewigkeit in $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\iota$ R. 16:25; 2 Tim. 1:9; Tt. 1:2. Der Ausdruck ist nur eine Umschreibung von $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ in den Ewigkeitsformeln“²⁹²). O. Jager volstaan met

292) TWNT I, p. 209.

'n aanhaling uit die artikel van F.W. Grosheide: „Dit gebruik van $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ herinnert aan dat van het neutraal gebezigde $\alpha\iota\omega\nu$, het is niet meer dan een tydsbepaling. En hetzelfde kan worden gezegd van Filem. 15, al hebben we daar een grensgeval, omdat er toch een geestelyk element in het spel is”²⁹³⁾. 'n „Neutraal-gebezigde $\alpha\iota\omega\nu$ ” is waarskynlik 'n blote tydsbepaling wat onderskei moet word van 'n egte, ware $\alpha\iota\omega\nu$, d.i. die tydlose ewigheid van God.

Met die uitdrukking $\chi\rho\omicron\nu\omicron\iota \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\iota$ word die ewigheid van God nogeens en finaal beskrywe in terme van die tyd.

7. Ander woorde waarmee $\alpha\iota\omega\nu$ in verband staan

7.1 $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$

Die konkordansie²⁹⁴⁾ toon dat die woord die meeste voorkom in die Evangelie volgens Johannes (73 maal). Van die ander sinoptici gebruik Mattheus die begrip nege maal, Markus drie maal en Lukas vier maal (drie maal in sy Evangelie en een maal in Hand. 17:24). Paulus gebruik die begrip hoofsaaklik in sy eerste brief aan die Korinthiërs (21 keer), terwyl dit ook voorkom by Petrus, by Jakobus, in die Hebreërbrief en in die Openbaring volgens Johannes.

Wat die oorsprong van die woord betref, voer Sasse²⁹⁵⁾, Dalman²⁹⁶⁾ en Cullman²⁹⁷⁾ dit terug na die Hebreeuse $\kappa\omicron\sigma\mu$. G.Dal-

293) Het eeuwige leven, p.478. Die uitdrukking $\chi\rho\omicron\nu\omicron\iota \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\iota$ kom nie in Filem. 15 voor nie - slegs $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\nu$.

294) Moulton and Geden, p. 556.

295) TWNT I, p. 204.

296) Die Worte Jesu, p. 132.

297) Christus und die Zeit, p. 55.

man vind die woord veral in die laat-Joodse apokaliptiek²⁹⁸⁾, terwyl Sasse wys op die beskrywing van die heelal deur die twee Hebreeuse woorde עוֹלָם en קוֹסְמוֹס in Pred. 3:11. In laasgenoemde teks staan die temporele betekenis van קוֹסְמוֹס nog voorop, maar later (in 4 Esra) het die ruimtelike reeds sy beslag gekry. Die latere rabbyne het קוֹסְמוֹס hoofsaaklik ruimtelik gebruik in die betekenis van „wêreld”²⁹⁹⁾. Vanuit hulle gesamentlike oorsprong uit die Hebreeuse קוֹסְמוֹס moet die afwisselende gebruik van κόσμος en κόσμος in die Nuwe Testament verklaar word: „Wie das hebräische קוֹסְמוֹס nimmt dieses Wort (κόσμος) zuweilen räumlichen Sinn an und gelangt so zur Bedeutung 'Welt', wird also Synonym von κόσμος ”³⁰⁰⁾.

Wat is die verskil en/of ooreenkoms tussen κόσμος en κόσμος in die Nuwe Testament? Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die ooreenkoms bestaan in die inhoudelike element van albei woorde. H. Ridderbos wys daarop dat Paulus κόσμος wel in 'n algemener sin gebruik, naamlik as geskape wêreld (Rom. 1:20) en as menslike lewensruimte (Rom. 4:13; I Kor. 14:10), maar dat die basiese betekenis dié is van „de door de zonde gequalificeerde menselike levenssituasie of mensheid self. Kosmos is de van God afgewende, tegen Hem opstandige en vïandige wereld, vgl. Rom. 3:6,19; II Kor. 5:19, de verdorven mensheid, die haar oordeel tegemoet gaat, Rom. 3:6, I Kor. 11:32 ... In deze en vele andere uitspraken blijkt, hoezeer in Paulus denken de 'wereld' als een aaneengesloten levensverband tegenover God en zÿn rÿk staat: de wereld erkent God niet, I Kor. 1:21, zÿ weerstaat Hem in haar wÿsheid, zÿ is uitzichtsloos in haar droefheid, 2 Kor. 7:10, ja zelfs wordt van het 'pneuma der wereld' gesproken als een heel het denken

298) Henogboek, Ass. Mos., Barugapoklips ens. Vgl. a.w., p. 139.

299) TWNT I, p. 204.

300) O. Cullmann, Christus und die Zeit, p. 55.

en doen der mensen bepalende macht, die zich stelt teenover de Geest, die uit God is, I Kor. 2:12"³⁰¹).

Die ooreenkoms tussen $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ en $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ is dus duidelik: albei beskryf die teenwoordige bedeling of wêreld as „gevul” met die sonde. Daarom skryf Paulus aan die Romeine: „Moenie aan hierdie wêreld ($\tau\hat{\omega}\ \lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega$) gelykvormig word nie, maar word verander deur die vernuwing van julle gemoed” (Rom. 12:2)³⁰². Die inhoudelike van $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, wat bestaan in die sonde, blyk ook duidelik uit die veelvuldige gebruik van die woord in die Evangelie volgens Johannes. Daarom die talle teenstellinge tussen Christus en die wêreld: Hy is die lig van die wêreld (Joh. 1:9; 8:12; 9:5; 11:9 ens.); Hy bewaar die Syne van die wêreld sodat hulle nie verlore kan gaan nie (Joh. 17:12); Christus en Sy gelowige volgelinge is nie van die wêreld nie (Joh. 17:14,16). Die teenstelling tussen Christus en die $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, as ’n wêreld beheers deur die sonde, blyk duidelik uit Joh. 8:23,24: „Julle is van benede, Ek is van bo; julle is uit hierdie wêreld ($\acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\epsilon}$), Ek is nie uit hierdie wêreld nie ($\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\iota\mu\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon$). Ek het dan vir julle gesê dat julle in julle sondes sal sterwe; want as julle nie glo dat dit Ek is nie, sal julle in julle sondes sterwe” (Vgl. ook Joh. 12:25, Joh. 4:42, 6:33,51; 7:7 ens.). Duidelik blyk die inhoudelik-sondige van $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ uit Joh. 7:7: „Die wêreld ($\acute{o}\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) kan julle nie haat nie; maar My haat hy omdat Ek van hom getuig dat sy werke boos is ($\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$)”. Vanuit hierdie gesigspunt ontvang Joh. 3:16,17 ook sy diepe betekenis, nie in dié sin dat God die sonde liefhet nie, maar in dié sin dat sy hart uitgegaan het na ’n wêreld wat in die mag van die sonde lê. Die wonder van

301) Paulus, pp. 95-96.

302) Vgl. die tekste waar $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ inhoudelik gekwalifiseer is.

God se liefde bestaan juis daarin dat Hy só 'n wêreld nie in sy sonde-beheersde toestand gelaat het nie, maar „dat Hy sy eniggebore Seun gestuur het ...”

Behalwe die (inhoudelike) ooreenkoms tussen *αἰών* en *κόσμος* bestaan daar ook 'n verskil tussen die twee woorde. F.W. Grose heide beskryf die verskil soos volg: „Men kan *αἰών* ook vaak omskryf deur: de wereld, gelyk zý in den tyd bestaat, dynamisch dus, teenover het meer statiese *κόσμος*, de geordende wereld, de wereld in rust”³⁰³). Die woorde „dynamisch” en „staties” kan miskien vervang word met „temporeel” en „inhoudelik”. Die basiese gedagte bly dieselfde en word duidelik geïllustreer deur die gebruik in 1 Kor. 2:17: „En die wêreld (ὁ κόσμος) gaan verby en sy begeerlikheid”. Dieselfde gedagte word gevind in 1 Kor. 7:31: „want die gedaante van hierdie wêreld gaan verby (παράγει γὰρ τὸ σῶμα τοῦ κόσμου τούτου)”. Wat dus verbygaan, is nie die wêreld soos dit in die tyd bestaan nie, maar die inhoud of *σῶμα* van hierdie wêreld, naamlik die sonde.

Samevattend: Die ooreenkoms tussen *αἰών* en *κόσμος* bestaan in hulle inhoudelike gebruik; sowel *αἰών* as *κόσμος* dui op 'n wêreld wat in die mag van die sonde lê. Die verskil bestaan daárin dat slegs *αἰών* ook temporele betekenis het; dit sien die wêreld soos dit in die tyd verloop. Wanneer *αἰών* dus gebruik word, dan wil dit hoofsaaklik die tydsgebonde karakter van hierdie wêreld beklemtoon, sonder dat die inhoudelike daarvan enigsins van die tooneel verdwyn. Wanneer *κόσμος* gebruik word, dan word die inhoudelike van hierdie wêreld as 'n bedeling beheers deur die sonde beklemtoon. Dit is geen waterdigte onderskeidinge nie, maar toon duidelik waar die swaartepunt in die gebruik van die twee woorde lê.

303) Enkele korte opmerkinge, p. 21.

Die woord „wêreld” word in die Afrikaanse vertaling wel soms gebruik om $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ mee te vertaal, maar dit is nie die etimologiese betekenis van $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ nie. Die geskape wêreld, $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, word gekenmerk deur die sonde en staan só teenoor die Koninkryk van Christus. In dieselfde sin staan die $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ van die sonde teenoor die $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ van Christus. In hierdie opsig val die betekenis van die twee terme soms saam en word die sonde die G. G.D. waarin die twee begrippe mekaar ontmoet. In dié sin word $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ in die Afrikaanse vertalings met „wêreld” vertaal.

7.2 $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$, $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ en $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$

Die onderlinge verhouding tussen hierdie drie woorde het die aandag van verskeie geleerdes die afgelope paar dekades geniet³⁰⁴). Die begrippe is byna deurgaans ontleed met die oog op hulle betekenis vir die heilsgeskiedenis - 'n onderwerp wat aangesny sal word in hoofstuk 5. In hierdie hoofstuk word slegs aandag gegee aan 'n summiere begripsbepaling van die terminologie ten einde die onderskeidings duidelik onder oog te kry.

Die tydsbepaling $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ sluit aan by die Hebreeuse $\Omega\Upsilon$ en kom meer voor in die Nuwe Testament as $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ($\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ = 80 maal; $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ = 50 maal). Die $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ is - in profane sin - die besonder-gunstige geleentheid om iets te doen: „It

304) Vgl. o.a. G. Delling: Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, 1940, p. 49 e.v.; O. Cullmann: Christus und die Zeit, pp. 50-60; O. Jäger: Het eeuwige leven, pp. 478-479; E.C. Rust: Time and Eternity in Biblical Thought T.T. 10 (1953), pp. 327-356; R. Býlsma, A.D.R. Polman, J.N. Sevenster: Chronos en Kairos. Het tydsprobleem in het Nieuwe Testament, 1952; F.W. Grosheide: Enkele korte opmerkingen tot recht verstaan van de voorstelling van den tyd in het NT., GTT, 51, (1951), pp. 19-27; T. van der Walt: Die Koninkryk van God-Naby, 1962, pp. 198-200; E. Rissi: Was ist und was geschehen soll danach, 1965, pp. 27-37.

may be anticipated long before, even though its actual date is not fixed, and is thus, as Cullmann suggests, describable in modern jargon as D-day. In the light of human needs and purposes, such a time is regarded as full of opportunity and a call to action"³⁰⁵⁾. 'n Ideale voorbeeld van so 'n profane gebruik van *καιρός* is die woord van Felix aan Paulus in Hand. 24:25: "Gaan vir hierdie keer heen, en as ek 'n geleentheid (*καιρόν*) vind, sal ek jou laat roep".

In die Nuwe Testament word *καιρός* egter hoofsaaklik heilshistories gebruik: "Nur sind es hier nicht menschliche Überlegungen, sondern es ist eine göttliche entscheidung, die dieses oder jenes Datum zu einem Kairos macht, und zwar im Hinblick auf die Ausführung des Heilsplanes Gottes"³⁰⁶⁾. Dit is Gód wat die *καιροί* bepaal en daardeur die mens stel voor 'n beslissing (Luk. 8:13; 12:26; 19:44; 21:8; Hand. 1:7; 1 Thess. 5:1)³⁰⁷⁾. In Openbaring 1:3; 22:10 word *καιρός* eskatologies gebruik as aanduiding van die einde van die wêreldgeskiedenis en die aanbreek van die koninkryk van God: "Mit dieser Bezeichnung *καιρός* wird das Endgeschehen als ein im Laufe der Zeit eintretendes, selber Zeit ausfüllendes Ereignis bezeichnet. Dieser Kairos, der selber ein zeitliches Geschehen ist, bedeutet also in keiner Weise die Aufhebung der Zeit"³⁰⁸⁾. Verdere gebruike van *καιρός* in verband met die heilsgeskiedenis word gevind in 1 Tim. 6:15; 2:6 en Titus 1:3 waar die openbaring van die Christusverkondiging aangedui word deur *ἰδοὶ καιροί*. In 1 Pet. 1:11 praat Petrus van die voltooide werk van Christus as 'n *καιρός*.

305) E.C. Rust: Time and Eternity, p. 344.

306) O. Cullmann: Christus und die Zeit, p. 51.

307) Vgl. T. van der Walt: a.w., p. 199.

308) E. Rissi: a.w., p. 27.

Laasgenoemde lei tot die gebruik van *καιρός* in verband met die lewe en werk van Jesus Christus. Christus se tyd is God se besondere *καιρός*, wat bestaan in die vervulling van die tyd. In Mark. 1:15 verklaar Christus self: „Die tyd is vervul (*πεπλήρωται ὁ καιρός*) en die koninkryk van God het naby gekom; bekeer julle en glo die evangelie". Hier word die vervulling van die *καιρός* direk gevolg deur 'n oproep tot beslissing; omdat Christus se tyd God se besondere *καιρός* is, stel dit elke mens voor 'n beslissing. Die *καιρός* van Christus bestaan in sy dood aan die kruis (Matt. 8:29; 26:18 en Joh. 7:3) en dít laai die begrip met sy eintlike inhoud. Dit is nie net beperk tot sy kruisdood nie - hoewel die kruisdood die hoogtepunt is, die eintlike *καιρός*. Verskeie ander groot gebeure tydens Christus se omwandeling op aarde word ook as *καιροί* aangedui: „*καιρός* is veral die bepaalde, inhoudsware beslissende tydstip wat vervul is as Jesus sy werksaamhede begin (Mark. 1:15); wat nog nie aangebreek het as Jesus die duiwels uit die besetene van Gadara in die varke laat vaar nie (Matt. 8:29); wanneer Jesus moet sterf (Matt. 26:18) en wanneer die Wederkoms plaasvind (Mark. 13:33 of Luk. 21:8)³⁰⁹⁾. Die *καιροί* is dus die heilsinslae van God, die beslissingsmomente, die bakens op die pad; die dood van Christus aan die kruis is dan God se besondere *καιρός*. Die aaneenskakeling van die *καιροί* in verlede, hede en toekoms vorm die heilsgeskiedenis³¹⁰⁾.

Van besondere belang is die interpretasie wat die vroeë christelike kerk aan die *καιρός* van Christus se dood aan die kruis gegee het. O. Cullmann verwys net daarna³¹¹⁾, terwyl E.C. Rust volledig daarop ingaan: „For the Primitive Church this kairos was a past event, but it cast its shadow over, and become decisive in,

309) T. van der Walt: a.w., p. 199.

310) O. Cullmann: a.w., p. 54.

311) a.w., p. 53.

all present kairoi. Christians are able to discern the times aright, since they have recognized the supreme kairos wherein redemption was wrought"³¹²⁾. Dit beteken dat die groot καῖρός waarheen al die profete vooruitgesien het 'n teenwoordige werklikheid in die geskiedenis geword het: „It declared the prophetic hopes to be fulfilled, and it gave history a greater significance than even the prophets, for it contended that the fulfillment was not at the end of history, but in the midst of history ... No longer had men to wait on the end, for the end, the eschaton, was actualized. Henceforth every succeeding 'time' can be loaded with this fulfillment, with judgment and salvation, with the call to decision"³¹³⁾. Dit is met hierdie inhoud dat die tydsbepaling νῦν gevul is in I Kor. 6:2 en Kol 1:26. Die καῖρός by uitnemendheid lê nie in die toekoms nie, maar in die verlede. Die gemeente van die Nuwe Testament lewe in die tyd van die vervulling; die messiaanse heilstyd het aangebreek.

Dit is veel moeiliker om die presiese betekenis van Χρόνος te bepaal. Die woord kan ook dui op 'n bepaalde tydstip (bv. in Matt. 2:7; Luk. 1:57; 4:5; 8:29; Hand. 1:6; 3:21; 7:17), sodat die onderskeiding tussen καῖρός en Χρόνος wasig word. Verder word ook van Χρόνος gesê dat dit vervul is (Luk. 1:57; Hand. 7:23, Gal. 4:4). Aan die ander kant kan Χρόνος ook in verband gebring word met αἰών (Rom. 16:25; II Tim. 1:9; Titus 1:2). Ἐπ' εἰς αἰῶνα τῶν χρόνων in I Pet. 1:20 en Jud. vers 18 dui op die noue verband tussen Χρόνος en αἰών. Dit bevestig dat ons hier nie met waterdigte onderskeidings te doen het nie; Χρόνος kan die betekenis van sowel καῖρός as αἰών nader³¹⁴⁾. Daarom is dit so moeilik om die presiese

312) E.C. Rust: a.w., p. 346.

313) a.a., pp. 346-347.

314) Vgl. F.W. Grosheide: Enkele korte opmerkingen, pp.24-25.

betekenis van $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ te bepaal—want dit kan al die fasette van die begrip tyd aandui; dus, tyd in sy algemeenheid³¹⁵).

'n Onderzoek van $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in die Nuwe Testament toon egter dat dit digter by $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ staan as by $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$. Basies beteken $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ 'n tydsperiode: „En namate die tyd van die belofte wat God ... beloof het, naderkom ($\eta\gamma\gamma\iota\varsigma\epsilon\nu\ \delta\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \eta\varsigma\ \omega\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\epsilon\nu\ \delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$)" (Hand, 7:17). Dieselfde in Openb. 2:21: „Ek het haar tyd gegee ($\epsilon\delta\omega\kappa\alpha\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$) om haar te bekeer". Een maal in die Nuwe Testament word die werkwoord $\chi\rho\nu\omicron\tau\rho\iota\beta\acute{\epsilon}\omega$ gebruik: „sodat hy nie in Asië tyd sou verloor nie ($\chi\rho\nu\omicron\tau\rho\iota\beta\eta\sigma\iota$)" (Hand. 20:16). Die onderskeid tussen $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (as 'n tydsperiode) en $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ (as 'n tydstop) tree duidelik na vore in 1 Thess. 5:1: $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\epsilon\ \tau\omega\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\omega\nu$. Die betekenis van $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ as 'n tydsperiode blyk uit die feit dat $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (en nie $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ nie) gewoonlik gebruik word saam met woorde soos $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\varsigma$, $\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\varsigma$, $\acute{\iota}\kappa\alpha\nu\acute{o}\varsigma$, $\tau\omicron\sigma\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ens. - woorde wat die lengte of duur van die periode bepaal: „En na 'n lang tyd ($\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon$) het die heer van die diensknegte gekom" (Matt. 25:19). Dieselfde in Joh. 7:33: „Nog 'n klein tydjie ($\epsilon\acute{\tau}\iota\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu\ \mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$) is Ek by julle". Vgl. ook Luk. 8:27: 'n geruime tyd ($\chi\rho\acute{o}\nu\omega\ \acute{\iota}\kappa\alpha\nu\acute{\omega}$); Joh. 14:9: só 'n lang tyd ($\tau\omicron\sigma\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$); Openb. 12:12: min tyd ($\omicron\lambda\acute{\iota}\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\nu$). In al die voorbeelde gaan dit om die duur van die tyd wat nader gekwalifiseer word.

$\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ beteken dus tyd; nie noodwendig 'n kritieke, beslissende tydstop (soos $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$) nie, maar ook nie 'n bepaalde soort tyd of bedeling (soos $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$) nie³¹⁶. Dit is bloot 'n hoe=

315) T. van der Walt: a.w., p. 199.

316) Vgl. T. van der Walt: a.w., pp. 199-200.

veelheid tyd³¹⁷⁾ - altyd in sy betrokkenheid op die heilsgeskiedenis: „Keiner der zeitlichen Ausdrücke des Neuen Testaments hat die Zeit als Abstraktion zum Gegenstand, auch *Χρόνος* nicht. Dieses Wort wird nicht wie in der griechischen Philosophie verwendet, wo es dazu dient, die Zeit als solche in ihrer Problemhaftigkeit zu bezeichnen. Im Neuen Testament begegnet uns Chronos in konkreter Beziehung zur Heilsgeschichte etwa im Sinne von Kairos oder Aion, oder aber es bedeutet Frist“³¹⁸⁾.

Waar *καιρός* dui op die heilsinslag van God, die beslissingsmoment en *χρόνος* op die tyd as 'n periode van bepaalde duur, daar groepeer *αἰών* dit alles saam tot twee groot bedelinge, naamlik die huidige en die komende. *Αἰών* is dus 'n ruimer begrip as *χρόνος*; dit dui op die duur van die tyd wat na voor en agter onbegrens kan wees. In die Nuwe Testament word hierdie basiese tydsduur egter begrens en só met 'n bepaalde inhoud gevul deur die persoon en optrede van Jesus Christus: Skepping, eerste koms, wederkoms. Binne dié breë raamwerk word die *Χρόνοι* en die *καιροί* opgeneem.

7.3 ἡμέρα

Van die ander tydsbegrippe wat lig werp op die heilsplan van God, is *ἡμέρα* die belangrikste. Uit Hand. 2:20; 17:31; II Tim. 1:12; 1:18 en II Tim. 4:8 is dit duidelik dat dié begrip nou aansluit by die Hebreëuse *יְמֵי דַיָּן*, die dag van die Here. Dit verklaar die inhoudelike gebruik van *ἡμέρα* in die Nuwe Testament: „in die dae van koning Herodes (*ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως*)" (Matt. 2:1); „tot op die dag van Sy verskyning aan Israel (*ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ*)"

317) Vgl. M. Rissi: a.w., pp. 28-30, waar die veelvuldige gebruik van *χρόνος* as 'n bepaalde tydspanne in Openb. behandel word.

318) O. Cullmann: a.w., p. 59.

πρὸς τὸν Ἰσραήλ)" (Luk. 1:80); "tot op die dae van Dawid (ἐὼς τῶν ἡμερῶν Δαυίδ)" (Hand. 7:45; Openb. 2:13; 9:6 ensovoorts.

Die noue aansluiting by die Hebreeuse $\eta\eta\eta' \pi\lambda'$ verklaar ook die gebruik van $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta \eta \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ of $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \alpha\acute{\iota} \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota$ om die voleinding, die wederkoms of die oordeelsdag aan te dui (Matt. 7:22; Luk. 10:12; 17:31; Hand. 17:31; II Tim. 1:18; Openb. 6:17; 16:14 ens.). Dit beteken nie dat $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta \eta \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ altyd op die voleinding slaan nie, maar dit beklemtoon wel die inhoudelike karakter van $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ in die Nuwe Testament: "In elk geval is dit duidelik dat $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ - veral dan in die eskatologiese uitsprake - (meestal) meer is as bloot 'n bepaalde dag en datum, 'n etmaal van 12 of 24 uur (of veelvoude daarvan): nie soseer die omvang nie, maar die inhoud van die dag of dae staan herhaaldelik in die brandpunt"³¹⁹.

Die verband tussen $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ en die persoon en werk van Jesus Christus - veral in die lig van die Ou-Testamentiese $\eta\eta\eta' \pi\lambda'$ - is dus duidelik. Nog duideliker word dit wanneer van die dae gesê word dat hulle vol kan word, dat hulle hul einde kan bereik (Luk. 1:23; Hand. 9:23). Die temporele en inhoudelike karakter van $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ toon dus noue verwantskap met $\alpha\acute{\iota}\omega\upsilon$ (vgl. Matt. 13:39,40,49; Matt. 24:3, waar van die voleinding gepraat word as $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \alpha\acute{\iota}\omega\nu\omicron\varsigma$). Net soos $\alpha\acute{\iota}\omega\upsilon$, verloor $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$, hoe sterk inhoudelik dit ookal gekwalifiseer is, nooit sy reël-temporele karakter nie.

7.4 "Ἦρᾱ

Wat van $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ geld, geld ook van $\acute{\omega}\rho\alpha$ (uur). Dit kan in die gewone sin van die woord gebruik word, byvoorbeeld in Matt. 20:3

319) T. van der Walt: a.w., p. 200.

(περὶ τρίτην ὥραν); Matt. 20:5 (περὶ ἑκτὴν καὶ ἐνάτην ὥραν); Mark. 15:25 (ἥν, δὲ ὥρα τρίτη) en Luk. 22:59 (καὶ διαστάσις ὥσπερ ὥρας μιᾶς).

Van besondere belang is die talle plekke in die Johannes-evangelie waar Christus van sy "uur" spreek: Joh. 2:4; 7:30; 8:20; 12:23, 27; 13:1; 16:4; 25:32; 17:1. In al hierdie uitsprake bedoel Jesus die uur van sy kruisdood en O. Cullmann wys op die merkwaardige feit dat Johannes - wat origens nie so breedvoerig ingaan op die chronologiese en geografiese raamwerk van Jesus se aardse optrede soos die ander sinoptici nie - bepaalde gebeurtenisse beskrywe aan die hand van presiese ure: „Dies erklärt sich wohl nur so, dass der vierte Evangelist zeigen will, dass dies Leben wirklich Heilsgeschehen und an die dafür von Gott bestimmte Zeit gebunden ist“³²⁰). Die temporele en inhoudelike karakter van ὥρα is duidelik en kom albei tot hulle reg: die uur van Christus is met 'n baie besondere inhoud gevul.

7.5 Νῦν / ἄρτι

Op die verhouding tussen ἄρτι / ἄρτινες en νῦν in die heils=linie is reeds vroeër gewys in die eksegesi van Kol. 1:26, waar die onderskeid tussen die voorafgaande tyd en die moment van vervulling duidelik gestel word. Albei, sowel die voorafgaande ἄρτινες as die νῦν van die vervulling, is ingeskakel in die konkrete heils=linie en die koms van Jesus Christus het die oorgang van die een na die ander bepaal. Νῦν as terminus vir die beslissende wending wat in die geskiedenis ingetree het met die koms van Christus, word ook gebruik in Joh. 12:31: „Nou (νῦν) is dit die oordeel van hierdie wêreld (τοῦ κόσμου τούτου); nou (νῦν)

320) Christus und die Zeit, p. 55.

sal die owerste van hierdie wêreld (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) buitentoe gedryf word". Dieselfde in 1 Joh. 3:2: „Geliefdes, nou (νῦν) is ons kinders van God". En in Rom. 5:11: „... maar ons roem ook in God deur onse Here Jesus Christus, deur wie ons nou die versoening verkry het (δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν).

Die wisselvorm ἄρτι word onder meer aangetref in Matt. 26:64; I Kor. 13:12; 1 Pet. 1:6 en 8; Openb. 14:13. Die gebruik van die woord in al hierdie tekste is presies dieselfde as dié van νῦν en dui op die messiaanse heilstyd waarin die gemeente van die Nuwe Testament tans lewe. Dit beklemtoon die feit dat die beslissende wending in die geskiedenis van die wêreld reeds gekom het met die dood en opstanding van Jesus Christus en dat die Nuwe-Testamentiese gelowige in die eindtyd lewe; 'n tyd wat elke mens stel voor 'n beslissing.

Om saam te vat: αἰών is ingeskakel in 'n hele reeks tydsbegrippe waarmee dit in die nouste verband staan. Die Nuwe Testament leer dat die tyd in sy onbegrensde sowel as begrensde duur deur God beheers en bepaal word. Al God se handeling is tydsgefundeerd en word in 'n konkrete heilslinie ingeskakel. Van hierdie heilslinie vorm die koms van Jesus Christus die sentrale middelpunt en tot hierdie middelpunt staan al die tydsbegrippe in een of ander verhouding. Al die begrippe hierbo behandel bevestig dus, saam met αἰών, vier groot waarhede:

- a) In die Nuwe Testament word nie abstrak gedink oor die tyd nie, maar steeds konkreet. Tyd is nie 'n probleem nie, maar die logiese veronderstelling van God se handeling.
- b) Die tyd is nie iets anti-goddeliks nie, maar dit is die middel wat God gebruik in die uitvoering van sy raadsplan.
- c) Die Nuwe-Testamentiese tydsvoorstelling is nie siklies nie, maar liniêr. Die tyd het 'n begin, 'n voortgang en 'n einde. Dit

word gereël en bepaal deur God Drieëinig en van hierdie konkreet-liniêre voortgang van die tyd vorm die koms van Jesus Christus die sentrale middelpunt.

d) Die Nuwe-Testamentiese tydsbegrip is temporeel en inhoudelik bepaald.

HOOFSTUK V

KONKLUSIE EN PERSPEKTIEWE

1. Konklusie

1.1 Teties

1.1.1 In die Nuwe Testament sien $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ basies op 'n tydsduur wat na voor en agter onbegrens kan wees. In dié verband word $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ gebruik saam met voorsetsels soos $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, $\alpha\pi\acute{o}$, $\epsilon\kappa$ en $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ en sluit dit aan by die Ou-Testamentiese $\alpha\pi\acute{o}$ wat ook saam met voorsetsels gebruik word om onbegrensde tydsduur aan te dui. Dit beteken eenvoudig net "van altyd af, vir altyd".

1.1.2 $\alpha\iota\omega\nu$ in die enkelvoud word ook gebruik vir begrensde tydsduur - met die voor-die-hand-liggende betekenis van "wêreld=tyd, wêreldperiode". Wanneer $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ op een of ander wyse begrens word, tree die basiese betekenis van bedeling na vore; 'n bedeling waarin die temporele en inhoudelike karakter van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ tot sy reg kom. Die "vorm" is dan gereed om met "inhoud" gevul te word, sonder dat die "vorm" in die "inhoud" opgaan of daarmee vereenselwig word. Die temporeel-inhoudelike gebruik van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ is 'n duidelike deurwerking van die oorspronklik-klassieke betekenis van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ op die Nuwe Testament¹⁾. Die koms van Jesus Christus speel 'n beslissende rol in die beëindiging van die bedeling wat besig is om ten einde te loop.

1) Lackeit ontken dié feit omdat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ as lewenstyd in die klassieke Grieks persoonlik gekleur is, terwyl die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ van die NT sien op wêreldperiodes - sonder enige persoonlike element. (Lackeit, p. 53). Die studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in die Nuwe Testament toon egter dat die twee basiese betekenisse van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in die klassieke Grieks net verder uitgewerk en met 'n nuwe inhoud gevul is. "Begriffserweiterung" en nie "Begriffsänderung" het plaasgevind.

1.1.3 Die meervoud $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ word deurgaans gebruik vir die ewigheid van God - hoofsaaklik in doksologieë. Dit is nie volkome duidelik hoë die meervoud in die verband verstaan moet word nie - as 'n majesteits- (of intensiewe) pluralis of as 'n onophoudelike opeenvolging van bedelinge nie. Indien 'n majesteitspluralis onder andere bedoel om uitdrukking te gee aan die onvoorstelbaarheid van 'n goddelike eienskap, is daar weinig verskil tussen bogenoemde twee moontlikhede. Die ewigheid van God bestaan in die oorsiening en beheersing van die opeenvolgende bedelinge - iets wat vir die mens onmoontlik is. Die doksologiese gebruik van die meervoud, veral in Openbaring, bevestig dat die Nuwe Testament geen skeiding ken tussen die ewigheid van God en Christus nie.

1.1.4 Die ewigheid is dus nie tydloosheid nie, maar bestaan in die onophoudelike opeenvolging van bedelinge wat slegs God kan oorsien. Die Nuwe Testament, en nog minder die Septuagint, ken die teenstelling tyd-tydlose ewigheid. Laasgenoemde onskriftuurlike teenstelling moet op die rekening van die Griekse filosofie geplaas word.

1.1.5 Die nie-doksologiese gebruik van die meervoud leer dat die tyd nie gegee is met die skepping van Gen. 1 nie, maar dat dit reeds voor die skepping bestaan het en ná die voleinding van die huidige bedeling sal voortduur. Die tyd is ook nie iets anti-goddeliks wat oorwin moet word nie. Gevolglik bestaan die verlossing nie in die vrywording van die slawerny van die tyd nie - 'n gedagte wat ten grondslag lê van die Grieks-filosofiese beskouing oor die verhouding tussen tyd en ewigheid. Dit is, volgens die Skrif, die middel waarvan God Hom bedien in die uitvoering van sy raadsplan en in die proses vorm die kruis en opstanding van Christus die sentrale middelpunt.

1.1.6 In die brief aan die Hebreërs word die meervoud gebruik in die ruimtelike betekenis van „wêreld“. Die temporele karakter van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ word nie daardeur vervlugting of opgehef nie, maar die wêreldgeskiedenis word slegs verdeel in 'n aantal bedelinge

wat mekaar chronologies opvolg. Ook hier, dit wil sê, in die brief aan die Hebreërs, kom die noue verband tussen Christus en die *αἰών*-begrip van die Nuwe Testament tot sy reg.

1.1.7 By implikasie groepeer die Nuwe Testament al die bedelinge saam tot drie groot bedelinge, naamlik die bedeling voór die skepping wat begrens is ten opsigte van sy eindpunt (skepping), maar onbegrens ten opsigte van sy beginpunt; die huidige bedeling wat begrens is ten opsigte van sowel sy beginpunt (die skepping) as sy eindpunt (die voleinding); die bedeling ná die voleinding wat begrens is ten opsigte van sy beginpunt (voleinding) maar onbegrens ten opsigte van sy eindpunt. Al hierdie begrensinge word op een of ander wyse bepaal deur die persoon en werk van Jesus Christus.

1.1.8 In die Nuwe Testament (veral by Paulus) word slegs twee van die drie bedelinge met name genoem en telkens in verband met mekaar gebring: *ὁ αἰὼν οὗτος* en *ὁ αἰὼν μέλλων* (*ἐρχόμενος*). Hierdie benaminge is ontleen aan die Joodse apokaliptiek waar die koms van die Messias gesien is as die einde van die huidige en die begin van die komende bedeling²⁾. Die verhouding waarin die twee bedelinge tot mekaar staan, is verskillend. Hulle kan neweskikkend gebruik word in die betekenis van „altyd”. Die twee bedelinge word ook antiteties gebruik, waar hulle met name teenoor mekaar gestel word. Veral by Paulus word net een bedeling dikwels genoem, maar dan word dit baie duidelik gekwalifiseer om dit van die ander (veronderstelde) bedeling te onderskei. In 1 Kor. 10:11 oorvleuel die twee bedelinge mekaar.

1.1.9 Die belangrikste en veelvuldigste gebruik van die twee bedelinge word gevind in die briewe van Paulus. Hy gebruik dit om

2) Teenoor C. Lackeit, wát die gnostieke aeonebegrip beskou as agtergrond van die Nuwe-Testamentiese *αἰών* (vgl. Aion, p. 49 e.v.).

die kernwending wat ingetree het met die dood en opstanding van Jesus Christus duidelik te illustreer. Die sentrale betekenis van die opstanding van Christus bestaan daarin dat Hy as Ἰπάρχῃ die deurbraak gemaak het: die komende bedeling lê nie meer uit=sluitlik in die toekoms nie (soos by die Joodse apokaliptiek), maar dit hét reeds deurgebreek in die dood en opstanding van Jesus Christus. In Christus skuif die twee bedelinge eintlik oormekaar.

1.1.10 Dit het verreikende implikasies vir die lewe van die kerk en die gelowige:

a) Allereers beteken dit dat die gelowige kragtens sy geloof in Jesus Christus reeds in hierdie bedeling deel kry aan die lewe van die komende bedeling. Om hierdie deelname reg te verstaan, moet die onderskeiding tussen die temporele en inhoudelike karakter van ἡμῶν in die oog gehou word. Paulus sien die huidige bedeling as beheers deur die mag van die sonde. Dit is die belangrike eienskap van die huidige bedeling in onderskeiding van die sonde=lose bedeling wat kom. Bevryding van die sonde beteken ipso facto 'n deelname aan die lewe van die komende bedeling - 'n lewe wat (menslik-gesproke) geen einde het nie omdat die mag en gevolge van die sonde verbreek is deur Christus se dood en opstanding. Die "vorm" van hierdie bedeling word vir die gelowige en die kerk hoër langer, hoër meer gevul met 'n ander (nuwe) inhoud en dié proses duur voort totdat die "vorm" volledig gevul is met 'n ander "inhoud". Laasgenoemde is die lewe in die nuwe hemel en die nuwe aarde. Met dit alles word die diskontinuiteit tussen die huidige en die komende bedeling nie ontken nie.

b) Die bevryding van die bose magte wat hierdie bedeling beheers, beteken nie 'n "bevryding" van die tyd van hierdie bedeling nie. Dit is God wat as beheerser van die tyd tot die mens kom en die ver=lossing in Jesus Christus 'n teenwoordige werklikheid maak. Dit is God wat die "vorm" met 'n nuwe "inhoud" vul en deur Sy Gees die mens hoe langer hoe meer bevry van die mag van die sonde. Op geen wyse word die tyd vervlugtig of opgehef nie.

c) Die kwalitatiewe verskil tussen die sondige van die huidige en die sondelose van die komende bedeling werp die gelowige van die Nuwe Testament in 'n spanning - die spanning wat voortvloei uit sy lewe in die twee bedelinge tegelyk. Hierdie spanning blyk duidelik uit 1 Kor. 10:11 en sy onmiddellike verband, waar Paulus van die gelowiges praat as ons "op wie die eindes van die eeue gekom het". Dit is die spanning tussen dié twee bedelinge wat aan Paulus se eskatologie sy besondere karakter verleen.

1.1.11 Dat die temporele karakter van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ nooit vervlugtig of opgehef word nie, blyk ook duidelik uit die gebruik van die byvoeglike naamwoord $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ saam met $\zeta\omega\acute{\eta}$. In die uitdrukking $\zeta\omega\acute{\eta} \lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ dui $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ op die kwantitatiewe tydsduur van die lewe in die komende bedeling, terwyl $\zeta\omega\acute{\eta}$ die kwalitatiewe verskil tussen die huidige en komende bedeling beklemtoon, met ander woorde 'n kwalitatiewe verskil wat bestaan in 'n lewe vry van die mag van die sonde.

1.1.12 Die temporele karakter van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ word ook bevestig deur die uitdrukking $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota \lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\iota$. In al drie tekste waar dit gebruik word, gaan dit om die verborgenheid van God wat van alle tye af verborge was, maar nou geopenbaar is in Jesus Christus. Die ewigheid van God is ter sake en dit word in suiwer-temporele terme beskrywe.

1.1.13 Tussen $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ en $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ bestaan 'n ooreenkoms én 'n verskil. Die ooreenkoms bestaan in hulle ruimtelike (resp. inhoudelike) gebruik: albei beskryf die teenwoordige wêreld of bedeling as beheers deur die magte van die duisternis. Dit verklaar waarom dié twee begrippe afwisselend gebruik kan word. Die verskil bestaan daárin dat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ die wêreld sien soos dit in die tyd verloop; d.i. die wêreld in sy dinamiese voortgang en ontwikkeling na 'n bepaalde einddoel, terwyl $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ die wêreld beskryf as 'n statiese toestand, rustend in die mag van die sonde.

1.1.14 Die ander tydsbegrippe in die Nuwe Testament beklemtoon elk op sy eie wyse 'n bepaalde moment op die tydskaal en staan almal op een of ander wyse in verband met die wending wat ingetree het met die dood en opstanding van Jesus Christus. *Καίρὸς* sien op die heilsinslag, die beslissingsmoment in die loop van die tyd (*χρόνος*), terwyl *αἰών* al die *καιροί* en *χρόνοι* saamgroepeer tot hoofsaaklik twee groot bedelinge. *Ἡμέρα* is temporeel en inhoudelik te verklaar, veral met betrekking tot die werk van Christus. Dieselfde geld vir *ώρα* , terwyl *νῦν/ἔρτι* aandui dat die messiaanse heilstyd reeds aangebreek het met die dood en opstanding van Jesus Christus. Die belangrike feit is dat al hierdie tydsbegrippe - saam met *αἰών* - ingeskakel is op 'n konkrete, liniêre heilslinie wat slegs deur God oorsien en beheers kan word en waarvan die dood en opstanding van Jesus Christus die sentrale middelpunt vorm.

1.2 Antiteties

W. Michaelis en H. Conzelmann bevraagteken die gangbare interpretasie van die leer van die twee bedelinge, terwyl J. Barr dit het teen die metode van O. Cullmann om die ewigheid as wesenlik-tydsgebonde te bewys. Volledigheidshalwe word die beskouinge van die drie geleerdes kortliks weergegee en in die lig van die tetiese konklusie beoordeel.

1.2.1 W. Michaelis

W. Michaelis se uiteensetting in "Theologische Blätter" van Mei 1939³⁾ kan soos volg opgesom word:

a) Die Nuwe Testament ken nie die teenstelling tussen "ou" en "nuwe" aeon nie en gebruik nêrens dié uitdrukking nie.

3) Zur Frage der Aeonenwende in Theologische Blätter, Nummer 5, 18. Jahrgang, Mai, 1939, p. 113 e.v.

b) In die uitsprake van Christus Self is daar geen aanduiding dat Hy sy werk as die aanbreek van die komende bedeling óf as die wending tussen die huidige en komende bedelings beskou het nie.

c) Dieselfde geld vir die briewe van Paulus. Hy gebruik wel die uitdrukking „komende aeon”, maar dan streng futuristies, „endzukunftig”. Τὸ τέλος τῶν αἰώνων in 1 Kor. 10:11 is vir Michaelis identies met ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος in Matt. 13:19 of ἡ συντέλεια τῶν αἰώνων in Hebr. 9:26.

d) Op die vraag waarin die verhouding tussen die heilsbelewenis in Christus en die komende bedeling bestaan, antwoord Michaelis met 'n verwysing na Hebr. 6:5: „In diesen vorauswirkenden, in die Geschichte eingetretenen Kräften reicht der kommende Aeon schon in diesen Aeon hinein. Nur von einer Gleichzeitigkeit des gegenwärtigen Aeons und der vorauswirkenden Kräfte des kommenden Aeons lässt sich reden”⁴⁾.

e) Bloot die begrip „Aeonen-wende” is vir Michaelis verwarrend en maak die gedagte-wêreld van die Nuwe Testament net gekompliseerder as wat dit is. Die uitdrukking van G. Schenk: „Wendepunkt der Geschichte” gaan vir hom op, maar nie die begrip „Aeonenwende” nie.

Michaelis se artikel is in hoofsaak gerig teen die werk van H. Wendland: „Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament”, wat in 1938 verskyn het. Die begrippe „ou” en „nuwe” aeon kom nie in die Nuwe Testament voor nie, en die veelvuldige gebruik van hierdie twee uitdrukkings deur Wendland is seker oop vir kritiek. Wat egter nie korrek is in die kommentaar van Michaelis

4) a.a., p. 116.

nie, is dat Jesus Sy koms en werk as van geen belang vir die aanbreek van die komende bedeling gesien het nie. Sowel Christus se nadruk op die opstanding as Sy herhaalde verwysings na die koninkryk van God, bevestig dat Jesus die komende bedeling nie enkel futuristies gesien het nie. Voeg hierby Sy koninkryks-gelykenisse en dit is duidelik dat Jesus Sy koms en werk in noue verband met die wisseling van die bedelinge gesien het.

Dit word nog verder bevestig deur die briewe van Paulus. Dat I Kor. 10:11; Matt. 13:19 e.v. en Hebr. 9:26 nie almal in een asem genoem kan word as sou dit almal sien op die voleinding nie, blyk duidelik uit die eksegeese van hoofstuk 4. Veral die verband waarin I Kor. 10:11 voorkom, bevestig dat dit hier gaan om die beslissende wending wat ingetree het met die dood en opstanding van Jesus Christus. Die verband wat Michaelis (tereg) lê tussen Hebr. 6:5 en die Heilige Gees as *Ἰππευόν* (Rom. 8:23; II Kor. 1:22; 5:5) bevestig dat dit in die "kragte van die toekomstige wêreld" nie net gaan om "kragte" nie, maar om 'n deel van die volle, ware heil self. Die bewering dat die begrip "aeonen-wende" die gedagte-wêreld van die Nuwe Testament gekompliseerder maak as wat dit is, word weerspreek deur die hele teologiese raamwerk waarin die begrip *αἰών* in die Nuwe Testament gebruik word.

Dit is waar dat Paulus slegs van die komende bedeling praat (*ὁ αἰὼν μέλλων* of *ἐρχόμενος*), maar die verband waarin hy dit telkens gebruik, bevestig dat hy die komende bedeling nie enkel-futuristies gesien het nie. Indien verlossing van die huidige bedeling ingang in die komende beteken - en dit beteken dit seker wel - dan leer Paulus baie duidelik dat die komende bedeling reeds aangebreek het in die dood en opstanding van Jesus Christus (Gal. 1:4). Die kortsluiting in die beskouing van Michaelis ontstaan deurdat hy slegs rekening hou met die temporele element in *αἰών*, terwyl die inhoudelike geen rol speel nie.

1.2.2' H. Conzelmann

Uit sy kommentare, onder andere op I Kor. 1:20; 10:11 enso=voorts blyk dat H. Conzelmann die apokaliptiese שְׁנֵי הָעָוֳנוֹת en $\text{הָעָוֳנוֹת הַשְּׁנַיִם}$ verwerp as historiese agtergrond vir die leer van die twee bedelinge in die Nuwe Testament. Conzelmann grond sy verwerping hoofsaaklik op die feit dat Paulus heilshistoriese tydvakke van mekaar onderskei deur die name van persone, byvoorbeeld Adam - Moses - Christus in Rom. 5 of Abraham - Moses - Christus in Gal. 3⁵⁾ en nie deur die apokaliptiese onderskeiding tussen שְׁנֵי הָעָוֳנוֹת en $\text{הָעָוֳנוֹת הַשְּׁנַיִם}$ nie: „Seine Eschatologie ist nicht von der apokalyptischen Vorstellung her entworfen. Die oft gehörte Behauptung, nach Paulus sei der neue Äon schon angebrochen, ist ein Missverständnis seiner Eschatologie“⁶⁾.

Teen die opvatting van Conzelmann getuig die onmiskenbare ooreenkomste tussen die leer van die twee bedelinge in die laat-Joodse literatuur en die Nuwe Testament. Die beskrywing van die huidige bedeling as 'n bedeling van sonde is eie aan die Joodse literatuur en die Nuwe Testament; hierdie ooreenkoms vorm die sleutel tot die korrekte verstaan van die twee bedelinge by Paulus. Wat wel waar is, is dat die Joodse leer van die twee bedelinge nie die uitgangspunt van Paulus se teologie vorm nie. Hy gebruik slegs die twee begrippe om die kernwending wat ingetree het met die dood en opstanding van Jesus Christus te illustreer. Laasgenoemde wending vorm die uitgangspunt van sy teologie en nie die leer van die twee bedelinge nie⁷⁾.

5) a.w. op I Korinthiërs, pp. 198-199.

6) a.w. op I Korinthiërs, pp. 57-58.

7) H. Ridderbos, Paulus, p. 50.

1.2.3 J. Barr

Die standpunt van James Barr word gevind in sy werk „Biblical Words for Time“, 1962⁸⁾. In die inleiding stel Barr die metode van sy werk soos volg: „Firstly, my criticism concentrates on the lexical procedures within the works studied, and makes no attempt to deal with other aspects of their (Marsh and Cullmanns) argument, or of the theology from which they begin or to which they end, except in so far as these other aspects are necessarily linked with the lexical method. ... Secondly, a good deal of the argument consists in establishing points at which the linguistic evidence has been either mis-stated or seriously neglected“⁹⁾. Hoewel Barr se teorie moeilik is om te verstaan kom sy standpunt kortliks daarop neer dat gelykheid van woordvorme nie gelykheid van sake beteken nie. Wanneer $\alpha\iota\omega\upsilon\varsigma$ dus van God en mens gebruik word, dan beteken dit nie dieselfde nie. Om uit die gebruik van dieselfde woord af te lei dat God se ewigheid gelyk is aan die menslike tyd, is volgens Barr foutief. Die verband waarin die woord voorkom, moet telkens die betekenis daarvan bepaal. Die dogmatiek en die eksegeese moet sig nie by die Bybelse woordgebruik aanpas nie, maar moet juis die verskille wat daar in die gebruike van dieselfde woord verskuil lê, na vore bring.

Dit is in die geheel duidelik waarop Barr se standpunt neerkom. Hy gaan volledig in op Cullman se tyds-terminologie, en kom ten opsigte van $\alpha\iota\omega\upsilon\varsigma$ tot die gevolgtrekking: „Thus when Cullmann, in summarizing the argument again, says that in the New Testament 'above the distinction of 'time' and 'eternity' there stands the one temporal concept of the aion, which embraces both', we have not only a case of the faulty use of 'concept' already criticized, but

8) Veral pp. 63-81.

9) a.w., pp. 18-19.

an ignoring firstly of the variety of different syntactical contexts in which $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ and $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ are used, and secondly of the being and action of numerous different objects ..."¹⁰⁾.

Die klem wat Barr laat val op die verband waarin 'n woord voorkom, is 'n groot wins. As ons Barr enigsins reg verstaan ontstaan die vraag of hy tog nie die saak op die spits dryf nie. Elke woord het tog, afgesien van die verband waarin dit gebruik word, 'n basiese betekenis. Dié betekenis laat heelwat nuanses toe, maar dit is 'n ope vraag of dieselfde woord in twee verskillende verbande presies die teenoorgestelde kan beteken. Daar is tog ook eenheid te midde van die grootste verskeidenheid. Die basiese eenheidsgedagte wat ten grondslag lê van die veelvuldige gebruik van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in die Nuwe Testament, is dié van tyd¹¹⁾.

Barr stel dit duidelik dat hy dit nie het teen die resultate van Cullmann se ondersoek nie, maar teen die metode daarvan. Dat Cullmann die Bybelse tydsbegrip - met name $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ - eensydig-temporeel interpreteer, moet gesien word in die lig van die doel van sy ondersoek. Die resultate van sy ondersoek oor die verhouding tussen tyd en ewigheid word bevestig deur die eksegeese van dié gedeeltes waarin $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ in die Nuwe Testament voorkom.

2. Perspektiewe

2.1 Bybelse tydsbegrip

'n Studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ werp lig op die tydsvoorstelling in die Bybel. In dié verband is drie strominge in die verlede duidelik te onderskei¹²⁾:

10) a.w., p. 78.

11) Barr beskou só 'n "concept" as foutief, maar dit moet verstaan word vanuit sy beskouing dat 'n woord op sigself, d.i. buite enige verband, niks beteken nie. (vgl. a.w., pp.68-70).

12) Vgl. hfst. 1 hierbo, p. 44 e.v.

a) Die eerste is die van die temporele Bybelse tydsvoorstelling, waarvolgens die Bybelse tydsbegrip, gewoonlik afgespeel teenoor die Griekse tydsopvatting, as wesenlik chronologies kwalifiseer word (E. von Dobschütz, H. Sasse, G. Delling en O.Cullmann).

b) Teenoor die voorstanders van 'n temporele Bybelse tydsvoorstelling staan diegene wat reken dat die Bybelse tydsbegrip inhoudelik bepaald is. Ten spyte van onderlinge verskille stem dié geleerdes in een opsig saam, naamlik dat die temporele tydsvoorstelling ontoereikend is vir die verklaring van die Bybelse tydsbegrip. Gevolglik word al die nadruk geplaas op die inhoud wat die tyd vul (J. Marsh, T. Boman, C.H. Ratschow en J.E. Fison).

c) 'n Sintese tussen die temporele en inhoudelike Bybelse tydsvoorstelling is voorgestaan deur W. Eichrodt. Die artikel bevat waardevolle insigte, maar die wyse waarop Eichrodt die twee tydsvoorstellings kombineer is oop vir kritiek¹³⁾.

Die volgende kenmerke van die tydsbegrip tree na vore uit die veelvuldige gebruik van *χρῶν* in die Nuwe Testament:¹⁴⁾

a) Die Bybelse tydsvoorstelling is positief, konkreet en liniêr¹⁵⁾. Die verskillende tydsbegrippe word nooit opgehef uit die konkreet-historiese heilslinie nie, maar staan middein die tydslyn. In dié opsig staan die Bybelse tydsvoorstelling teenoor die sikliese denke van die Griek, soos G. Schrenk reeds aangetoon het¹⁶⁾. Die tyd is nie iets anti-goddeliks wat oorwin moet word nie en verlossing

13) Vgl. hierbo, p. 44 e.v.

14) Vgl. E.C. Rust: Time and Eternity, pp.328-336; O.Jager: Het eeuwige leven, pp. 479-493; T. van der Walt: Die Kon. van God-Naby, pp. 201-204.

15) F.W. Grossheide, Enkele korte opmerkingen, p. 23.

16) Die Geschichtsanschauung des Paulus in Jahrbuch der theologischen Schule Bethel, 1932, p. 59 e.v.

bestaan nie in die bevryding van die slawerny van die tyd nie. Die Nuwe Testament dink steeds positief oor die tyd en beskou dit nie as 'n probleem, as 'n abstraksie nie¹⁷⁾. Dit is veral waar van 'n omstrede begrip soos $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$: „Er is een $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ aan het lopen en die gaat zyn volheid tegemoet; dat is niet alleen zyn normale einde, maar het einde van den dienst, dien hy te verrichten had“¹⁸⁾. $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ bly steeds - ook waar dit om die ewigheid gaan - positief-konkrete tyd. Die kwantitatiewe en kwalitatiewe verskille tussen hierdie en die komende bedelinge kom nooit neer op 'n dualisme tussen tyd en tydlose ewigheid nie, selfs nie daar waar dit om God se ewigheid gaan nie.

b) Dit beteken egter nie dat die tydsbegrip in die Ou- en Nuwe Testament identies is met die tydsopvatting van die mens in die twintigste eeu nie. 'n Studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ toon dat die Nuwe-Testamentiese tydsbegrip ook sterk inhoudelik bepaald is. Nie slegs die in-deling van die tyd op 'n bepaalde tydskaal nie, maar ook en veral die „inhoud“ wat die tyd „vul“ is vir die skrywers van die Bybel van groot belang. Die $\lambda\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$ word nie altyd gekarakteriseer deur die „wanneer“ nie, maar juis deur die „wat“ daarvan. Nié hoe lank die bedelinge geduur het of sal duur nie, maar wat tydens die verloop daarvan gebeur, dra die meeste gewig. Dit beteken nie dat die duur van minder belang is of dat die tyd self vervlugtig word nie. Dit beteken slegs dat die „wanneer“ en die „hoe lank“ vir die outeurs van die Bybel nie dieselfde gewig gedra het as vir die twintigste-eeuse man op straat nie.

Hoe sterk die inhoudelike element na vore mag tree - en dit toon 'n studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ baie duidelik - die tydsbegrip word nooit 'n abstraksie nie. Albei elemente, dit wil sê die temporele en die inhoudelike, moet in berekening gebring word by die interpretasie van

17) H. Sasse: TWNT I, p. 197.

18) F.W. Grosheide, a.a., p. 20.

die Nuwe-Testamentiese tydsbegrip. Dit geld van alle tydsbegrippe, maar in die besonder van $\alpha\iota\omega\upsilon$. Dit gebeur dikwels dat een van die twee elemente oorbeklemtoon word ten koste van die ander, of dat die twee nie duidelik van mekaar onderskei word nie en gevolglik aanleiding gee tot verwarring: wat tui shoort by die inhoudelike, naamlik die bevryding van die mag van die sonde, word ingelees in die temporele karakter van $\alpha\iota\omega\upsilon$.

c) 'n Feit wat telkens na vore getree het in die studie van $\alpha\iota\omega\upsilon$ is dat God die tye beheers en reël. Die tyd is nie 'n selfstandige grootheid naas God nie; Hy gebruik die tyd om Sy raadsplan ten uitvoer te bring en in die proses ag Hy Hom gebonde aan die tyd. Hy oorsien en beheers die opeenvolging van bedelinge; Hy is die Koning van die eeue ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\ \tau\omega\upsilon$ $\alpha\iota\omega\upsilon\omega\upsilon$, 1 Tim. 1:17).

Die feit dat Gó d agter die tyd staan en die tye en geleenthede bepaal, roep die mens op tot waaksaamheid en verantwoordelikheid. God het dit só gewil dat die gelowiges van die Nuwe Testament in twee bedelinge tegelyk sal lewe, dat op hulle „die eindes van die eeue" sou kom (1 Kor. 10:11). Dit bring spanning en skerp op tot waaksaamheid, maar ook tot 'n verantwoordelike beslissing (vir die ongelowige): Die messiaanse heilstyd is hier! Nou is die tyd vir beslissing, die dag van heil! Die tyd is dus nie maar iets wat kom en gaan nie. Gó d rig die tyd en Hy lei dit heen na 'n bepaalde doel. Hy spreek tot die mens deur die tyd én roep hom op tot optrede, tot beslissing.

d) Die relasionele karakter van die Bybelse tydsvoorstelling tree ten opsigte van $\alpha\iota\omega\upsilon$ duidelik aan die lig in Jesus se antwoord op die vraag van die dissipels in Matt. 24:3: „Vertel ons, wanneer sal hierdie dinge wees en wat is die teken van u koms en van die voleinding van die wêreld?" Christus antwoord nie deur dag en datum te noem nie, maar Hy wys op 'n hele reeks gebeurtenisse wat die voleinding voorafgaan en kontemporêr daarmee sal

plaasvind. Die feit dat $\alpha\iota\omega\nu$ saam met verskeie ander tydsbegrippe deel uitmaak van 'n konkreet-historiese heilslinie, beklemtoon ook die relasionele karakter van die tydsbegrip in die Nuwe Testament.

2.2 Die verhouding tussen tyd en ewigheid

O. Jager het breedvoerig ingegaan op die geskiedenis van die verhouding tussen tyd en ewigheid in die filosofie en teologie¹⁹⁾. Dat hierdie uiterms moeilike onderwerp ook aandag moet geniet in 'n studie oor $\alpha\iota\omega\nu$, spreek vanself. Wat volg, is slegs die perspektiewe wat $\alpha\iota\omega\nu$ bied vir 'n antwoord op hierdie moeilike onderwerp - 'n onderwerp waaroor die laaste woord nog nie gespreek is nie en waarskynlik ook nooit in hierdie bedeling gespreek sal word nie.

Wat die historiese oorsig betref, kan die denkers oor die onderwerp in drie hoofgroepe ingedeel word²⁰⁾:

a) Allereers diegene wat 'n radikale antitese tussen tyd en ewigheid voorstaan. Volgens hierdie geleerdes is die ewigheid van God identies met tydloosheid. God is die Gans Andere wat bo die tyd verhewe is. Tot hierdie tydlose lewensfeer tree die mens toe by sy heengaan en in die lewensfeer gaan alles op by die voleinding. Met geringe verskille is dít die gemeenskaplike in die denke van N.A. Berdjajew, G.J. Heering, K. Dýk, H.Sasse en J. Kuyper.

b) Die tweede groep geleerdes wil die verhouding tussen tyd en ewigheid verstaan vanuit die radikale verskil tussen God en die skepping. God se ewigheid is bo-tydelikheid, maar daar bestaan,

19) in sy dissertasie, Het eeuwige leven, pp. 1-456.

20) Vgl. Hfst. 1 hierbo.

op voetspoor van Thomas se aevum-gedagte, ook so-iets soos 'n „kreatuurlike ewigheid". Dat die Skrif dieselfde woord gebruik vir Goddelike en kreatuurlike ewigheid, word deur dié geleerdes verklaar as 'n mensvormige spreekwyse oor God: „De Býbel spreek op menselyke wýze over God, en laat daarbý toch ook duidelyk uitkomen dat Hy de gans Andere is wiens wezen voor ons onuitsprekelyk blyft. Zo kan ook de eeuwigheid, waarvoor wý geen woorden hebben - juist omdat het de eeuwigheid is - weergegeven worden in de taal van de tyd"²¹⁾. Kreatuurlike ewigheid onderskei sig van Goddelike ewigheid daárin dat dit wesenlik tyd is - die tyd van die nuwe hemel en die nuwe aarde. Op die wyse reken die geleerdes om die grens tussen die Skepper en Sy skepping te handhaaf. Die belangrikste verteenwoordigers van hierdie rigting is onder andere K.J. Popma, J.M. Spier en O. Jager.

c) Waar die voorstanders van die sogenaamde kreatuurlike ewigheidsbeskouing die verhouding tussen tyd en ewigheid probeer verklaar vanuit die skepping, reken K. Barth, F.W. Grosheide, R. Býlsma en E.C. Rust dat 'n verklaring eerder gesoek moet word vanuit die twee nature van Jesus Christus. Hoewel Barth aanvanklik tyd en ewigheid antiteties teenoor mekaar gestel het, beklemtoon hy later in K.D. II, p. 688 dat die ewigheid deurgaans in 'n positiewe verhouding tot die tyd staan en dat ons van die „Zeitlichkeit der Ewigkeit" moet praat. Christus het, as ewige God, mens geword en Hom vrywillig aan die tyd onderwerp. Sy eksegeese van Hebr. 1:8 lei hom tot die stelling dat die tyd van Jesus Christus sowel die tyd van die mens as die tyd van God is. Die kenmerk van dié tyd is dat dit geen konkurrensie of stryd tussen verlede, hede en toekoms ken nie. Die leemtes in ons tyd bestaan nie in die ewigheid nie; daár is geen verlede wat die hede en die toekoms uitsluit en geen hede en toekoms sonder verlede nie; soos

21) O. Jager, Het eeuwige leven, p. 544. Vgl. ook J.M. Spier: Tyd en eeuwigheid, p. 210.

J.A. Heyns dit stel: „Die tyd vóór Sy tyd was reeds Sy tyd, ook die tyd ná Sy tyd is nog Sy tyd en die tyd van Sy hede omspan ook die tyd vóór en ná Sy tyd"²²⁾.

E.C. Rust, R. Býlsma²³⁾ en F.W. Grosheide dink almal in dieselfde rigting as Barth. Grosheide verklaar die verhouding tussen tyd en ewigheid aan die hand van die menslike en Goddelike nature van Christus. Die tyd was nodig vir die geboorte, lewe en sterwe van Jesus van Nasaret. Sy lewe word beskrywe as historiese feite wat afgespeel het binne die menslike geskiedenis. Naas hierdie historiese lyn loop daar egter 'n ander lyn, naamlik die Woord het vlees geword! Hierdie lyn is nie gebonde aan die tyd en dit ken geen suksessie van momente nie: „... alles, waar het ook bý het probleem van den tyd op aankomt, is in één woord weer te geven, Jezus die in het begin der eerste eeuw op aarde rondwandelde, is (niet was) de Zoon van God"²⁴⁾. Die ooreenkoms tussen Barth en Grosheide is duidelik: albei verklaar die verhouding tussen tyd en ewigheid vanuit die persoon van Jesus Christus. Grosheide gaan egter 'n stap verder as Barth deur die ewigheid heeltemal los te maak van die tyd. Aan dié ewigheid, wat geensins gebonde is aan die tyd nie, kry die mens deel kragtens sy geloof in Jesus Christus.

Watter perspektiewe bied die studie van $\lambda\tau\acute{\omega}\nu$ vir die verhouding tussen tyd en ewigheid? Vir eers is dit duidelik dat die antitese tussen tyd en ewigheid nie die toets kan deurstaan nie. Ewigheid is nie tydloosheid nie - ook nie wanneer dit gaan om die ewigheid van God nie. Vir 'n sogenaamde kreatuurlike ewigheid wat ontspring het uit vrees dat die grens tussen Skepper en skepping uitgewis

22) Die teologiese antropologie van Karl Barth, 1964, p. 126.

23) Hy onderskei tussen kalendertyd en openbaringstyd, wat kalender-tyd insluit, maar tog daar bo uitgaan. Van God se ewigheid skryf hy: „Deze eeuwigheid Gods is dan ook geen negatie van de tyd zelf, maar wel de negatie van de grenzen van de tyd" (Chronos en Kairos, p. 490.

24) Enkele korte opmerkingen, p. 26.

kan word, bied 'n studie van *αἰών* ook geen grond nie. Die tyd is nie met die skepping gegee nie en is ook nie slegs aan die skepping gebonde nie. Die tyd is die middel waarvan God Hom bedien in die uitvoering van Sy raadsplan en hierdie raadsplan behels meer as slegs die skepping van hemel en aarde. Dit beteken nie dat God Self tydelik is nie, maar dit beteken slegs dat Hy Homself gebonde ag aan die tyd, 'n tyd wat Hy reël en beheers in die uitvoering van Sy raadsplan. Die onderskeiding van Calvyn tussen die wese en die eienskappe van God spreek hier 'n duidelike woord mee.

Veral die poging van Barth om die verhouding tussen tyd en ewigheid vanuit Jesus Christus te verklaar, verdien ernstige oorweging. Die waarheidsmomente is talryk; veral sy visie op die tyd van Jesus Christus verdien aandag. Uit K.D. III/2, p. 539-559 blyk dit dat die tyd van Jesus Christus 'n begin, duur en einde het, maar wat vir ander tye grense is, is vir hierdie tyd poorte: „Elke tyd begin en was dus eenmaal nog nie. Elke tyd het 'n duurte, maar vind in die hede ook sy begrensing. Elke tyd het 'n einde en sal een maal nie meer wees nie. Hierdie grense geld egter nie vir die mens Jesus nie. Wel is dit waar dat die lewe van die mens Jesus eenmaal begin het, maar dit beteken nie dat Hy voór die tyd nog nie was nie. Ook Sý lewe het duurte, maar dit wil nie sê dat Hy slegs in die jare 1-30 in die hede was nie. Ook Sý tyd het verlede, maar impliseer nie dat Sy tyd nou nie meer is nie”²⁵⁾. Christus se tyd is vir Barth die eintlike tyd.

Die leemte in die beskouinge van Barth is dat die ewigheid tog radikaal verskil van die tyd²⁶⁾. Die vraag is of Barth die ewigheid nog tyd kan noem as die element van die ná mekaar van

25) J.A. Heyns: a.w., p.125.

26) Vgl. O. Cullmann: a.w., p. 70.

verlede, hede en toekoms vervang word met die van die met en in mekaar? Is dit dan nog wesenlik tyd? Verder is dit ook duidelik uit K.D. III/2, p. 619-625 dat die sonde in noue verband gebring word met die tyd. Die sonde is verantwoordelik vir die ná mekaar van verlede, hede en toekoms. Daarteenoor staan die tyd van die openbaring waarin die konkurrensie of stryd tussen verlede, hede en toekoms verdwyn. Dit is duidelik dat Barth hier nie onderskei tussen die temporele en inhoudelike elemente van die tyd nie en dat sy beskouinge omtrent die verhouding tussen tyd en ewigheid nie beantwoord aan die meervoudige gebruik van $\alpha\iota\omega\nu$ in die Nuwe Testament nie.

Vir die korrekte siening van die verhouding tussen tyd en ewigheid, moet die temporele en inhoudelike elemente van $\alpha\iota\omega\nu$ tot hulle reg kom. Daar is 'n kwantitatiewe en kwalitatiewe verskil tussen tyd en ewigheid. Die kwantitatiewe verskil bestaan in die onbegrensde duur van die ewigheid, die onophoudelike opeenvolging van bedelinge. Inhoudelik bestaan daar 'n kwalitatiewe verskil tussen hierdie en die komende bedeling. Die huidige bedeling word beheers deur die magte van die duisternis; die komende bedeling of wêreld word gekenmerk deur die bevryding van hierdie bose magte. Kragtens sy geloof in Jesus Christus is die bevryding in beginsel reeds die deel van die gelowige in hierdie bedeling. Hierdie bevryding word 'n volle werklikheid by die wederkoms van Christus, wanneer die "vorm" van die huidige bedeling vervang word met 'n radikaal-ander "inhoud": die nuwe hemel en die nuwe aarde kom tot stand. Die vorm bly; dis die inhoud wat verwissel.

Die deurbraak van die sondelose bedeling in die huidige bedeling beteken vir die gelowige ook 'n deelname aan Christus se oorsiening van die tyd, maar sonder dat die verloop van die heilsgeschiedenis in die tyd sy betekenis verloor: „Es ist das Grundmotiv aller neutestamentlichen Ethik, dass der Mensch auf Grund des heiligen Geistes im Glauben an das von Christus vollbrachte Werk das ist, was er erst in Zukunft sein wird, dass er schon sündlos,

schon heilig ist, was doch erst in der Zukunft Wirklichkeit wird"²⁷⁾. Die syn van die gelowige in Christus raak in hoofsaak die inhoudelike aspek en die tyd word op geen wyse vervlugtig nie. Dit is God as die Beheerser van die tyd, wat in die tyd tot die mens kom en die soenverdienste van Christus in sy lewe verwerklik.

Die kwalitatiewe verskil tussen die huidige en komende bedeling bestaan dus hoofsaaklik in die volkome realisering van die verlossing in Jesus Christus. Of die wederkoms van Christus en die vernuwing van hemel en aarde 'n vernuwing van die tyd sal meebring, is 'n probleem waarop $\Delta\iota\omega\nu$ geen lig werp nie. H. Berkhof skryf in die verband: „Met deze aarde en met ons menselyk bestaan wordt ook onze tyd mee-verheerlykt. Wý weten natuurlyk nu nog niet wat we daarmee zeggen"²⁸⁾.

2.3 Iraans-Persiese dualisme?

In die eksegeese van onder andere Ef. 2:1-9 het die vraag na die invloed van persoonlike $\Delta\iota\omega\nu$ telkens na vore gekom. Veral die Ou-Testamentiese דִּבְשִׁי word teruggevoer na Iraans-Persiese herkoms met die veronderstelde dualisme tussen goed en kwaad as ewige beginsels wat altyd teenoor mekaar staan. Dat die latere geskrifte van die Jodedom 'n Iraans-Persiese agtergrond het is baie moontlik. Dieselfde geld egter nie vir die agtergrond van die Ou of Nuwe Testament nie. Die Bybel gebruik die taal van die tyd, maar vul dit met 'n eie inhoud. Die beginsels van 'n ewige kwaad en 'n ewige goed wat teenoor mekaar staan, kan nie die Skrif ingedra word nie as gevolg van die volgende basiese verskille:

27) O. Cullmann, a.w., p. 80.

28) H. Berkhof: Gegronde verwachting, p. 31.

a) Die Bybel ken nie net twee *Διῶνεις* nie, maar eintlik drie, naamlik die bedeling voór die skepping, die bedeling tussen die skepping en die voleinding en die bedeling wat volg op die voleinding. Die Skrif ken dus eintlik drie *Διῶνεις*, en daarom sou dit op die keper beskou eintlik die drie aeone-leer moes heet. Dit maak tog 'n wesenlike verskil met die Persiese godsdienste.

b) Die Bybel ken nie 'n dualisme in die sin van 'n ewige kwaad nie. Daar is wel botsende magte en die dodelike stryd, maar dit is nie twee *Διῶνεις* wat van die begin af teenoor mekaar staan en vir altyd teenoor mekaar sal staan nie. Die breuk ontstaan op 'n bepaalde tydstip: die sondeval in die hemel en die sondeval op die aarde het op 'n bepaalde stadium in die tydverloop plaasgevind. Wat meer is, daar sal ook 'n tyd wees wanneer die ontsluiting kom, naamlik by die wederkoms en die laaste oordeel. Die botsende magte beheers slegs hierdie bedeling en dit vorm tog ook 'n wesenlike verskil met die dualisme van die buite-Bybelse godsdienste.

c) 'n Derde verskil tussen die Bybelse en buite-Bybelse (veral Iraans-Persiese) aeoneleer het betrekking op die vraag na die wendingpunt, die keerpunt. Die Bybel ken die drie aeone met die wending wat bepaal word deur die persoon en werk van Jesus Christus. Die koms van die Messias vorm die wendingpunt, die krisispunt. Dit was vir die dissipels en is vir die Jode vandag nog die groot probleem: Hoe is dit moontlik dat die Messias al gekom het, terwyl alles nog so dieselfde lyk? Daar moet tog 'n radikale breuk kom? Maar dan vertel Christus sy koninkryksgelykenisse: Die koninkryk het reeds deurgebreek! Dit is die *modus operandi* van God; die klein begin, maar in die begin ook die waarborg, die sekerheid van die voltooiing van die verlossing. Hiermee slaan God al die menslike skematjies uitmekaar en onderskei die aeoneleer van die Nuwe Testament sig finaal van alle buite-Bybelse voorstellings, naamlik dat die aeone nie ewige beginsels is nie; dit is nie groothede wat mekaar harmonieus opvolg nie, maar dit is 'n toekoms wat in die hede deurbreek.

Van 'n Iraans-Persiese of enige buite-Bybelse dualisme is daar dus geen sprake in die Skrif nie.

2.4 Christelike geskiedbeskouing

Die studie van die verhouding tussen *καιρός*, *χρόνος* en *αἶών* bied die sleutel tot die verstaan van God se handelinge in die geskiedenis. Hierdie handelinge is nie tydloos nie, maar ingeskakel in 'n konkreet-historiese heilslinie. J.N. Sevenster behandel die verhouding tussen *καιρός* en *χρόνος* volledig, en beskou *καιρός* as die belangrikste van die twee woorde van=weë sy sterk soteriologiese aksent²⁹⁾. Die *καιροί* is die hoofmo=mente in die heilsplan van God, naamlik die begin van die ver=borgenheid van die heilsplan in die raad van God, die openbaring daarvan in Jesus Christus en die voleinding daarvan met die weder=koms: „De opeenvolging van Gods grote daden in het kader van dat plan geeft de eigenlyk alleen belangryke keerpunten aan. Het gaat om de tyden van wat Ignatius noemt de *οἰκονομία θεοῦ*, de heilsorde van God (Ign. Ef. 18:2 cf. Ign. Ef. 20:1). De ver=schyning van Jesus Christus, zyn *ἐπιφάνεια*, zooals de Pastorale brieven in het bȳzonder zeggen, zyn dood, zyn opstan=dig, zyn hemelvaart, dat zyn de tyden, de beslissende keerpunten, die de gemeenten van het N.T. reeds achter zich hebben en die de vastheid en zekerheid, de heilsbedoeling van die *οἰκονομία* zo duidelyk demonstreerd hebben, dat zȳ, die geloven, nu niet meer behoren tot hen, die geen hoop hebben, maar in de vastver=zekerde verwachting van die *kairoi*, die nog komen, mogen leven”³⁰⁾. Dit is die antwoord van Sevenster en Cullmann op die konsekwente eskatologie van Schweitzer c.s.³¹⁾.

29) Cronos en Kairos, p. 8 e.v.

30) Sevenster, p. 9.

31) O. Cullmann: Parusieverzögerung und Urchristentum in Theol. Literaturzeitung, 1958.

Dat God alleen die *καιροί* beheers, blyk vir Sevenster uit Mark. 13:32; Hand. 1:7; 1 Thess. 5:1 en veral uit 1 Kor. 7:29; *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν*. God se heerskappy word ook bevestig deur die meer as honderd plekke waar die goddelike *δεῖ* in die Nuwe Testament voorkom: alles, dit wil sê die belangrike en die onbelangrike is vooraf deur God beplan en verloop volgens 'n goddelike moet. Agter alles staan God se ewige raadsplan waarvolgens Hy alles doen volgens die raad van Sy wil, sodat daar plan en orde, doel en perspektief, suksessie en vervulling in die geskiedenis is.

Volgens Sevenster is *χρόνος* nie tyd as 'n abstraksie nie, maar dit is ook konkreet betrek op die heilsgeskiedenis. Die motivering hiervoor vind Sevenster in die meervoud *χρόνοι* : „Dat bewys immers, dat er geen sprake is van een algemeen, abstract tydsbegrip, maar dat voor het N.T. het belangrykste is dat vanzelsprekend uiteenvallen van de tyd in de verschillende tyden, elke met zyn bijzondere betekenis en bedoeling in het kader van Gods heilsorde"³²⁾. Hoewel *καιρός* meer die tydstip en *χρόνος* meer die tydperk aandui, is die onderskeiding vir Sevenster van minder belang, omdat beide woorde in die meeste gevalle dieselfde beteken, naamlik „die opeenvolgende periodes in God se heilsplan": „Zo lag er niets geforceerds in, om chronos in geheel dezelfde belichting te zetten als kairos. En men moet op precies dezelfde plaats gaan staan om er het juiste licht op te zien vallen"³³⁾. Interessant is ook die verskil tussen *καιρός* in die beskouing van Epictetus en in die Nuwe Testament. By Epictetus is *καιρός* die keerpunt in die individuele mens se lewe, die geleentheid wat hy moet gebruik om sy karakter te vorm, terwyl *καιρός* in die Nuwe Testament hoofsaaklik dui op die „beslissende heilshistoriese gequalificeerde kairos"³⁴⁾. Verder bied die artikels van Sevenster en sy kollega Polman geen nuwe perspektiewe nie.

32) Sevenster: a.a., pp. 11-12.

33) a.a., p. 13.

34) a.a., p. 14.

Wat αἰών betref, is reeds aangetoon dat die Nuwe Testament geen abstrakte, tydlose ewigheid ken nie, maar dat αἰών 'n bepaalde duur, taak, rigting en doel in die heilsgeskiedenis het. Die Bybel sien αἰών steeds konkreet in verband met God se grote handeling in die geskiedenis. Die gebruik van die meervoud bevestig ook dat dit nie gaan om abstrakte tyd nie, maar dat die ewigheid uiteenval in verskillende opeenvolgende bedelinge - elk met sy eie besondere plek en betekenis binne die kader van God se heilsplan. Αἰών val dus ook binne die οἰκονομία Θεοῦ, waarin die chronologie van groot betekenis is. Die nadruk op die inhoud van die bedelinge hef nooit sy konkreet-historiese plek in die heilslinie op nie. Die wisseling van die bedelinge word bepaal deur die werk van Jesus Christus.

Opsommend is die καιροί die heilsinslae van God op die χρόνος-lyn, terwyl αἰών alles saamgroepeer en aantoon hoe die καιροί op die χρόνος-lyn 'n bepaalde bedeling uitmaak; 'n bepaalde eenheid vorm. Dit is ietwat veralgemeen, maar behels die kern van die saak. In die sentrum van hierdie voortgaande heilslinie staan die koms van Jesus Christus³⁵⁾. Met sy koms is die struktuur van die tyd nie verander nie, maar het daar slegs 'n nuwe tydsindeling gekom. Dié nuwe tydsindeling illustreer Cullmann treffend aan die hand van die Ou-Testamentiese verwagting van die Messias. Die verwagting bly vir die christendom, net soos vir die Jodedom, in die toekoms. Wat verander het, is die sentrum van die heilsgeskiedenis: anders as vir die Jodedom is die sentrum vir die christendom 'n historiese gebeurtenis, naamlik die koms en sterwe van Jesus Christus. Die sentrum is bereik; die einde nog nie. Dié waarheid illustreer Cullmann dan aan die hand van sy bekende „D-day” en „V-day”. Die beslissende slag in die geskiedenis is gelever toe Christus aan die kruis gesterf het („D-day”); die finale oorwinning word gevier by die wederkoms van

35) Vgl. vir wat volg: O. Cullmann, a.w., p. 84 e.v.

Christus („V-day“). Intussen duur die stryd wat gekenmerk word deur die spanning tussen die „reeds“ en die „nog nie“ nog voort.

In die sentrum van die heilsgeskiedenis staan die kruis en opstanding van Jesus Christus. By dié geleentheid het die stryd 'n beslissende wending geneem. Hoe dit alles inpas by die leer van die twee bedelinge, is duidelik: Die komende bedeling hét reeds deurgebreek en die beslissende slag is gelewer. Die mag wat hierdie bedeling beheers, is reeds in beginsel verbreek. Dit beteken nie 'n verandering in die tydstruktuur nie, maar dit dui op 'n ander, nuwe bestaanswyse in die tyd, naamlik 'n lewe bevry van die mag van sonde. Die stryd self duur voort in die tyd (I Kor. 10:11); die uitslag van die stryd is net nie meer in die weegskaal nie.

Die geskiedbeskouing van Cullmann is veral gekritiseer deur R. Bultmann³⁶⁾. Sy kernbeswaar is dat „geskiedenis“ in die verbinding „heilsgeskiedenis“ vir Cullmann geen ander betekenis het as „wêreldgeskiedenis“ nie³⁷⁾. Vir Bultmann word die begrip „heilsgeskiedenis“ bepaal deur die geloof, en daarom skryf hy: „Da in der Tat die Ewigkeit im neutestamentlichen Denken als fortlaufende Zeit vorgestellt ist, kann der Verf. mit Recht Christus als die Mitte der Zeitlinie bezeichnen - nicht aber als die Mitte der Geschichte oder Heilsgeschichte. Nach urchristlichen Denken ist Christus das Ende der Geschichte und Heilsgeschichte“³⁸⁾. Die heilsgeskiedenis word dus losgemaak uit die konkreet-historiese tydlyn en beskou as „übergeschichtlich“.

Dat Cullmann die Bybelse tydsbegrip en daarom ook die heilsgeskiedenis eensydig-temporeel verklaar, is beslis 'n leemte in sy

36) in sy artikel: Heilsgeschichte und Geschichte in Theol. Literaturzeitung, 1948, p. 659 *ev.*

37) a.a., p. 662.

38) a.a., p. 665.

beskouinge. Uit reaksie teen Cullmann gaan Bultmann na die ander uiterste wanneer hy die heilsgeskiedenis as „übergeschichtlich” bestempel. Die waarheid is waarskynlik geleë in ’n middeweg waarvolgens die noue verband tussen geskiedenis en heilsgeskiedenis soos volg gedefinieer kan word: „Die geskiedenis is ’n eenmalige proses wat onder leiding van die voorsienigheid van God voortbeveeg van die skepping via die inkarnasie (vleeswording) na die voleinding, met singewende middelpunt in Christus en Sy verlossingswerk”³⁹⁾. Hieruit is dit duidelik dat Cullmann meer reg laat geskied aan die geskiedsbeskouing van die Skrif as Bultmann.

2.5 Eskatologiese perspektiewe

A. König begin sy dissertasie oor die eskatologie met die bewering dat die eerste helfte van die twintigste eeu in die toekoms waarskynlik bekend sal staan as die eeu van die eskatologie; nie omdat daar besondere duidelikheid of eenstemmigheid daaroor verkry is nie, maar omdat daar nog nooit tevore soveel aandag daaraan gegee is nie. Die resultaat is ’n „Babelse spraakverwarring” oor wat die eskatologie eintlik behels⁴⁰⁾. Tot hierdie moeilike onderwerp kan ’n studie van *Λίωv* ook ’n geringe bydrae lewer.

In sy dissertasie bied König ’n oorsig van die vernaamste strominge in die eskatologie, sowel as die vernaamste verteenwoordigers met hulle standpunte⁴¹⁾. Wat hier van belang is, is slegs dié stroming en sy verteenwoordigers wat die eskatologie uitlig uit die konkreet-historiese tydsverloop en dit verhef tot ’n „übergeschichtliche” grootheid. As belangrikste verteenwoordiger word slegs Bultmann behandel - en dan slegs in ’n kort samevatting van sy eskatologiese beskouinge.

39) Klasdiktaat van Prof. P.A.Verhoef: Geskiedenis van die O.T. Godsopenbaring.

40) Jesus Christus die Eschatos, p. 1.

41) a.w., pp. 1-87.

Bultmann se eskatologiese beskouinge moet gesien word teen die agtergrond van sy poging om die boodskap van die Nuwe Testament vir die moderne mens van die twintigste eeu aanvaarbaar te maak. Dit kan alleen geskied wanneer die verkondiging van die Evangelie bevry word van sy mitologiese elemente; 'n radikale „ontmitologisering” is dus nodig. Die eskatologie moet verander word in 'n „übergeschichtliche” en „endgeschichtliche” eskatologie. Elke mitiese eskatologie is reeds veroordeel deur die feit dat die wêreldgeskiedenis eenvoudig verder voortgaan, terwyl Jesus in die Nuwe Testament 'n spoedige wêreld einde verkondig het. Dít was juis die probleem wat ook Weiss en Schweitzer daartoe gelei het om in te gaan op die eskatologie en dit op die teologiese agenda van die twintigste eeu te plaas, dit wil sê die sogenaamde „Parusie=verzögerung”.

Bultmann is van oordeel dat die aankondiging van die groot gebeure aan die einde van die tyd slegs verklaar moet word vanuit Jesus se Joodse agtergrond. Wie hierdie gegewens egter „ontmitologiseer” en die kern daarvan uit die mitiese omhulsel uithaal, sal die „übergeschichtliche” karakter van die koninkryk van God ontdek: „The Kingdom of God is not an ideal which realizes itself in human history; we cannot speak of its founding, its building, its completion; we can only say that it draws near, it comes, it appears. It is supernatural, superhistorical”⁴²⁾. Die konsekwensie hiervan is dat die eskatologie nie bestaan in die laaste dinge aan die einde van die liniêre tydverloop nie. Volgens Bultmann gaan dit in die eskatologie om dié wêreld wat aan die uiterste grens van ons lewe lê. Dit sien op die gans-andere, die bo-tydelike koninkryk van God wat die mens elke oomblik eksistensieel tot beslissing roep: „If men are standing in the crisis of decision, and if precisely this crisis is the essential characteristic of their

42) Jesus and the Word, 1934, p. 38.

humanity, then every hour is the last hour"⁴³⁾. Die onderskeid tussen die verlede en die toekoms val dus weg: die eskatologie is "endgeschichtlich" en "übergeschichtlich"; *χρόνος* en *αἰών* as liniêre voortgaande tyd word volkome uitgeskakel en die *καιρός*, die beslissingsmoment word die allesbeheersende.

Lynreg teenoor Bultmann staan die konkreet-historiese heilslinie van die Bybelse boodskap. Wie die tydskarakter van die Nuwe-Testamentiese *αἰών*, *χρόνος* en *καιρός* loën, dra 'n voorveronderstelling in die eskatologie in wat totaal vreemd is daaraan. Die ontmitologisering van Bultmann, waardeur die geweldige boodskap van die Skrif ingedwing word in één enkele moment van beslissing, oordeel sigself. Die hele boodskap van die Skrif dra 'n sterk anti-mitologiese karakter en is ingeklee in 'n konkreet-historiese heilslinie.

Watter perspektiewe bied *αἰών* verder vir die eskatologie?

a) Dit leer dat die beslissende deurbraak in die wêreldgeskiedenis reeds plaasgevind het. Die beeld van "D-day" en "V-day" verklaar die probleem van die Parusieverzögerung waarmee Weis, Schweitzer en Bultmann so geworstel het, op uitnemende wyse: "Die Hoffnung auf den Endsieg ist um so intensiver, als die Überzeugung unerschütterlich feststeht, dass die für den Sieg entscheidende Schlacht schon stattgefunden hat"⁴⁴⁾. Vir die vroeë Christelike kerk, net soos vir die ware Christendom van alle tye, is die uitbly van die wederkoms nie 'n probleem nie, maar 'n heerlike vooruitsig: dit beteken die volle realisering van dié oorwinning wat reeds in beginsel behaal is aan die kruis. Die *αἰών μέλλων* is nie net toekomsmusiek nie; dit hét reeds begin en wag slegs op die volle verwerkliking aan die einde van die huidige bedeling.

43) a.w., p. 52.

44) O. Cullmann, Christus und die Zeit, pp. 88-89.

Daarom is die eskatologie nie 'n evolusie in trurat nie. Waar die leer van die evolusie verklaar dat alles altyd beter word, daar sê die eskatologiste dikwels dat alles altyd slegter word; alles word net altyd somberder en donkerder. Kortom: die eskatologie as die leer van die laaste dinge, leer dikwels dat dit „kwart-voor-middernag" is waarin ons lewe. Die studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ leer egter dat dit „kwart-oor-middernag" is. Die donkerste uur in die wêreldgeskiedenis was toe Christus tweeduisend jaar gelede aan die kruis gesterf het. Die drie uur van helle-duisternis was die laaste uur. Die Christendom is op pad - nie na sy ondergang nie, maar na 'n grootse toekoms, naamlik die realisering van die verlossing wat verwerf is aan die kruis.

b) 'n Studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ werp 'n duidelike lig op die bi-polêre eskatologie. Die komende bedeling hét reeds deurgebreek in die koms van Jesus Christus en dié waarheid het C.H. Dodd pragtig uitgewerk in sy „The Parables of the Kingdom", 1946. Dodd erken dat daar uitsprake van Jesus is waarvolgens Hy Sy blik op die toekoms gerig het, maar die uitsprake is nie duidelik nie. Daarteenoor stel Dodd: „the sayings which declare the Kingdom of God to have come, are explicit and unequivocal. They are moreover the most characteristic and distinctive of the Gospel sayings on the subject ... If therefore we are seeking the differentia of the teachings of Jesus upon the Kingdom of God, it is here that it must be found"⁴⁵⁾. Hoewel Dodd soveel klem lê op die vervulling in Christus dat die voleinding wasig word - en sy „realized eschatology" daarom nie in sy geheel aanvaar kan word nie - bevat dit 'n waarheidsmoment wat in die verlede nie altyd tot sy reg gekom het nie. Die komende bedeling het reeds deurgebreek, nie net in die dood en opstanding van Christus nie, maar alreeds tydens Sy aardse optrede. Elke geleentheid waar die heerskappy van die satan verbreek en die duiwels uitgedryf is, was 'n bewys dat die koninkryk

45) a.w., p. 40.

van God in Jesus se aardse optrede gekom het. Dié waarheid word duidelik geleer deur die inbraak van die komende bedeling in die huidige, sondige bedeling. Hoewel hulle verskillende terme gebruik, bestaan daar dus geen verskil tussen Jesus en Paulus ten opsigte van die saak nie: die koninkryk van God is nie net toekomsmusiek nie. Die gelowige van die Nuwe Testament leef reeds in die koninkryk van God'.

Die leemte in Dodd se beskouinge is dat die wederkoms van Christus of die voleinding van die huidige bedeling wasig word. Die toekomsverwagting moet juis gehandhaaf word op grond van Jesus se aardse optrede. Daar is tans 'n bedeling aan die loop, en die bedeling nader sy einde (Matt. 13:39,40,49; 24:3; 28:20). Dit is 'n bedeling wat inhoudelik gekwalifiseer is as 'n bedeling van sonde. Die Nuwe Testament leer dat die beëindiging van die huidige bedeling en die realisering van die komende bedeling bestaan in die finale verbreking van die mag van die satan. Hier= die finale breuk val saam met die wederkoms van Christus en die totstandkoming van die nuwe hemel en die nuwe aarde.

Wat die voleinding en die wederkoms betref, het H. Berkhof die volgende siening: Hy erken 'n breuk en 'n samehang tussen die huidige en die komende bedeling. Die breuk bestaan daarin dat hierdie wêreld ontstaan uit sy sondegebrokenheid en die kruis agter hom laat, d.i. dat dit 'n nuwe, 'n ander wêreld word. Die samehang bestaan daarin dat dit dieselfde wêreld is wat eers gebroke was deur die beheersing van die sonde, maar nou ontstaan as 'n nuwe, ander wêreld: „Onze toekomstverwachting sluit breuk én samenhang, discontinuïteit én continuïteit in. Als in de geschiedenis de gekruisigde en de opgestane Christus openbaar wordt, dan zal de voleinding de radicale breuk betekenen met alle machten die zyn heerschappij weerstaan; maar tegelyk zal de voleinding de voortzetting zyn van de opstandingskrachten die nu reeds in de geschiedenis werken“⁴⁶⁾. Die klem val vir Berkhof op die samehang

46) Christus, de Zin der Geschiedenis, p. 170.

en nie op die breuk nie; dit gaan om die breuk alleen omdat die breuk die samehang dien⁴⁷⁾.

Wat die oorgang van die huidige na die komende bedeling betref, gebruik Berkhof die Joodse beeld van die „barensweë van die Messias“: „De nieuwe wereld valt niet als een bom in de oude, nog minder komt ze in de plaats van de oude die vernietigd zou worden, maar ze wordt uit de oude geboren, waarin ze al werkzaam aanwezig was, maar toch zo verborgen, dat ze alleen door een ontbinding, een verlossing, een diepe ingreep tot aanzijn kan komen. Het uiterlijk, de gedaante dezer wereld (Grieks: schema) gaat voorby (1 Cor. 7:31). Wij verwachten een nieuwe aarde, maar dan in de zin van een vernieuwde, van: deze aarde, maar dan geheel nieuw“⁴⁸⁾. Die nuwe bestaan vir Berkhof duidelik in die finale verbreking van die mag van die sonde.

Dit is presies die gevolgtrekking waartoe 'n studie van $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ in die Nuwe Testament lei. Die temporele karakter van $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ is nie geraak deur die sonde nie, en daarom word dit ook nie opgehef by die wederkoms en die voleinding nie. Wat wel verander, is die inhoudelike van die huidige bedeling: die mag van die sonde word finaal verbreek en dit beteken 'n radikale vernuwing. Soos Berkhof tereg verklaar het, is daar dus 'n breuk en 'n samehang tussen die huidige en die komende bedeling. Van dié twee is die samehang die belangrikste en nie die breuk nie; die breuk dien die samehang. Albei is $\alpha\iota\omega\upsilon\nu\epsilon\varsigma$; die verskil bestaan in die magte wat hulle beheers.

47) a.w., p. 171.

48) Berkhof (a.w., pp. 171-172) vind 'n parallel van die verhouding tussen breuk en samehang in die persoonlike lewe van die gelowige - veral wat sy liggaamlike bestaan betref (1 Kor. 15:44; 1. Kor. 15:36 e.v., Filip. 3:21) - terwyl O. Jager (Het eeuwige leven, p. 555) 'n parallel vind in die opstandingsliggaam van Christus.

Die feit dat die komende bedeling nie afwesig is nie, maar juis in die huidige bedeling aanwesig is, stem ooreen met die spanning tussen die twee bedelinge. Dit is 'n spanning wat saamhang met die magte wat die twee bedelinge beheers en nie met enige tydsverskil nie. Hierdie spanning word alleen verbreek wanneer die mag van die satan finaal vernietig word by die wederkoms van Christus. Dit is nie 'n spanning ter wille van spanning nie. Die spanning moet enkel vanuit Christus verstaan word: in Hom het die nuwe bedeling reeds deurgebreek en is die magte van die satan in die huidige bedeling reeds prinsipiëel verbreek - 'n verbreking wat ten volle gerealiseer sal word by sy wederkoms⁴⁹⁾.

Of die radikale vernuwing wat hemel en aarde by die wederkoms sal deurmaak ook iets te doen het met die tydstruktuur van die huidige bedeling, is 'n ope vraag. Hoewel die gelowige in hierdie bedeling reeds deel kry aan die soenverdienste van Jesus Christus kragtens die feit dat Hy as Beheerser van die tyd tot die mens kom, beteken dit nooit 'n opheffing van die tyd nie. Wat die vol-einding betref, geld die woord van I Joh. 3:2 : „Nou is ons kinders van God en dit is nog nie geopenbaar wat ons sal wees nie; maar ons weet dat ons, as Hy verskyn, aan Hom gelyk sal wees, omdat ons Hom sal sien soos Hy is”.

2.6 Teologiese perspektiewe

In sy werk oor Paulus stel H. Ridderbos dit by herhaling dat die sonde vir Paulus nie in die eerste plek 'n individuele daad is nie,

49) König reken dat die terme „alreeds” en „nog nie” die eskatologie verskraal, en vervolg: „In werklikheid moet ons praat van ge-realiseerde eskatologie (vir ons), realiserende eskatologie (in ons) en ongerealiseerde eskatologie (mêr ons)” (Jesus Christus die Eshatos, pp. 421-422). Dié stelling moet verstaan word vanuit die feit dat die eskatologie vir König nie 'n tydskategorie is nie, maar 'n Persoon, Jesus Christus.

maar dat dit 'n bo-individuele bestaanswyse is waaraan die mens deel het kragtens sy deelname aan die mensheid as geheel. Uit hierdie sondige bestaanswyse kan die mens slegs verlos word deur in 'n nuwe bestaanswyse opgeneem te word; 'n bestaanswyse waarin die mag van die sonde verbreek is deur die kruis en opstanding van Jesus Christus⁵⁰⁾. Om hierdie kernwending wat ingetree het met die kruis en opstanding van Jesus Christus te illustreer, maak Paulus nie net gebruik van die leer van die twee bedelinge nie, maar ook van enkele ander begrippe wat ten nouste daarby aansluit. Enkele van die begrippe is reeds in die vorige hoofstuk behandel; die ander word tans nader toegelig vanweë hulle noue verband met die leer van die twee bedelinge. Deur al hierdie uitdrukkinge wil Paulus dit slegs beklemtoon dat die koms en werk van Jesus Christus die aanbreek van die eskatologiese heilstyd beteken: die gemeente van die Nuwe Testament leef reeds in die groot messiaanse heilstyd.

Ridderbos⁵¹⁾ noem die volgende begrippe:

a) „Die volheid van die tyd, tye" (Gal. 4:4; Ef. 1:10). Dié uitdrukking stem ooreen met Christus se uitspraak in Mark. 1:15: „Die tyd is vervul", en sien albei op die koms van God se koninkryk as die vervullende handeling van God in die geskiedenis. Die nuwe bedeling breek deur.

b) In direkte aansluiting by bogenoemde praat Paulus van die „openbaring van die geheimenis, wat eeue lank verborge was, maar nou geopenbaar is in Jesus Christus" (Rom. 16:25,26; Kol. 1:26; I Kor. 2:7; II Tim. 1:9,10). Teenoor die „eeue lank verborge was", staan telkens die „nou" van Jesus Christus se verskyning. Die open=

50) Paulus, pp. 40, 41, 94, 96 ens.

51) a.w., p. 40 e.v.

baring van die geheimenis is in wese niks anders as die verskyning van Christus „in die volheid van die tyd nie“⁵²⁾. In Christus word die komende bedeling 'n teenwoordige werklikheid.

c) Nog 'n begrip wat die kernwending in kruis en opstanding duidelik na vore bring is ἀπαρχή : Christus as Eersteling, as Eersgeborene uit die dode (I Kor. 15:20; Kol. 1:18). ἀπαρχή slaan op die eersteling-offer van die oes in die Ou Testament (Ex. 4:22; Ps. 89:22) en beteken dus nie net eerste in volgorde nie, maar ook in rangorde, in waardigheid. Dit beteken dat Christus die Baanbreker, die Inaugurator is wat die weg geopen het. Soos in die eersteling-offer van die Ou Testament die hele oes gerepresenteer is, so is Christus ook die eersteling uit die dood in dié sin dat ons in Hom geïnkorporeer is. „In Hem breek die opstanding der doden aan, zyn opstanding representeert de intrede van de nieuwe wereld van God“⁵³⁾. Christus is die Inaugurator van die nuwe bedeling.

d) Die representatiewe karakter van Christus en sy opstanding tree vir Ridderbos die duidelikste na vore waar Paulus Christus en Adam teenoor mekaar stel as verteenwoordigers van twee wêrelde, twee bedelinge (I Kor. 15:21,22,45 e.v.)⁵⁴⁾. Soos die eerste Adam deur sy ongehoorsaamheid die sonde en die dood in die wêreld gebring het, so het Christus as die tweede Adam deur sy dood en opstanding die lewe vir die nuwe mensheid laat aanbreek. In dié sin moet die veelvuldige uitdrukkings „in-, met Christus“ by Paulus verstaan word (Rom. 6:3; II Kor. 5:17; Gal. 2:19; Kol. 2:12,13, 20 ens.).

e) Die verbondenheid met Christus kenmerk ook die verhouding

52) a.w., p. 44.

53) a.w., p. 54.

54) a.w., pp. 54-55.

tussen die ou en die nuwe mens in Rom. 6:2,6; Kol. 3:3; Rom. 8:3 . Die uitdrukking „ou en nuwe mens” sien op die wending wat ingetree het met die kruisiging en opstanding van Jesus Christus en waaraan die individuele mens deel kry kragtens sy geloof in Christus. Die oorgang van die ou na die nuwe mens, sowel as die voortgesette vernuwing (Kol. 3:9) berus enkel op die syn van die gelowige in Christus as die tweede Adam, en moet dus bo-individueel verstaan word⁵⁵⁾.

f) Die verhouding tussen die vlees en die Gees is identies met die verhouding tussen die ou (sondige) bedeling en die nuwe (sondelose) bedeling en hang ook saam met die wending wat ingetree het met die kruisiging en opstanding van Jesus Christus. In die sonde val $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\varsigma$ en $\delta\ \lambda\acute{\iota}\omega\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ vir Paulus saam en verkry dit dieselfde betekenis. Die dood van Christus beteken 'n keerpunt in die bestaanswyse van die ou bedeling: „Christus ont-sterft er aan, door de dood sterft Hy af aan het vlees, aan de oude aeon, vgl. Rom. 6:7,9 ev. Het is dit keerpunt, waaraan Paulus zich oriënteert en waaraan hy wil, dat de gelovigen zich zullen oriënteren, Rom. 6:11; 8:10; Kol. 3:3. Niet slechts Christus'leven in het vlees neemt een einde, maar een allesoverheersende en allesomvattende Overgang heeft plaats, nl. die van het bestaan van het oude naar dat van het nieuwe, die van de oude aeon naar de nieuwe schepping. Door te sterven heeft Christus aldus de zynen aan de tegenwoordige aeon ontruk, Gal. 1:4⁵⁶⁾. 'n Nuwe bestaanswyse - dié van die Gees - het begin.

g) Wat die lewe van die gelowige in die bedeling van die Gees betref, beklemtoon Paulus veral twee waarhede, naamlik dat dit 'n lewe van stryd en spanning beteken (Rom. 8:10; Gal. 5:16-26) en

55) a.w., pp. 61-63.

56) a.w., p. 65.

dat die ou bedeling met sy sonde in beginsel oorwin, maar nog nie vernietig is nie. Die Nuwe-Testamentiese gemeente leef egter nie meer onder die heerskappy van die magte van die ou bedeling nie, maar onder die heerskappy van die vryheid van Christus (Rom. 8:2; 9:13; II Kor. 3:6; Gal. 3:21). Die lewe in die twee bedelinge tegelyk, beteken spanning en stryd - die stryd tussen die vlees en die Gees, die oue en die nuwe.

In hierdie stryd besit die gelowige egter die Heilige Gees as *ἄρραβών*, as eskatologiese gawe by uitnemendheid. Volgens die Ou Testament is die Heilige Gees die groot gawe van God in die eindtyd (Jes. 32:15; 59:21; 61:1; Joël. 2:28,29; Sag. 4:6). Die uitstorting van die Heilige Gees op Pinksterdag is vir Paulus (en die ander outeurs van die Nuwe Testament) die bewys dat die Christelike gemeente in die eskatologiese, messiaanse tyd lewe (Rom. 2:29; 5:5; 8:15; II Kor. 3:3,6; Gal. 3:14; Ef. 1:13). Hoewel die gelowige in die interim-bedeling (tussen die eerste en wederkoms van Christus) die Heilige Gees slegs as waarborg, as *ἄρραβών* besit, beteken dit nie dat die besit daarvan nie 'n teenwoordige werklikheid is nie. Met verwysing na T.K. Abbott verklaar König dat die gelowiges nou reeds 'n deel van die volle, ware heil besit. *ἄρραβών* is dus nie net 'n waarborg van die toekomstige heil nie; dit is reeds 'n deel van die volle heil self. Op grond van dié heerlike ervaring wat die gelowige reeds belewe, wag hy reikhalsend „op die openbaarmaking van die kinders van God”⁵⁷⁾.

Bogenoemde is genoeg om aan te toon dat die veelvuldige gebruik van *ἀιών* in die Nuwe Testament inskakel by die hele ontwerp van die teologie van Paulus. Die inhoud van die huidige bedeling as 'n bedeling van sonde, die wending wat ingetree het met die

57) A. König, a.w., p. 377.

dood en opstanding van Jesus Christus, die komende bedeling wat reeds aangebreek het en die spanning waarin dit die gelowige werp bevestig dat $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ een van die sentrale begrippe is wat daar= toe moet lei dat die boodskap van die Nuwe Testament korrek ver= staan word.

Die studie van $\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ werp, in soverre dit die teologie betref, ook lig op die sogenaamde „duisendjarige vrederyk“. Ons het reeds vasgestel dat die aanbreek van die komende bedeling bepaal word deur die binding van die satan. Die verskil tussen die huidige en die komende bedeling is nie temporeel nie, maar is hoofsaaklik inhoudelik van aard. Die vraag is watter magte die bedelinge beheers? Dit is - volgens König in navolging van G.C. Berkouwer - presies ook die vraag waarom dit gaan in die interpretasie van die „duisendjarige vrederyk“, naamlik of die „duisend“ 'n tydsaandui= ding of 'n magsaanduiding is?⁵⁸⁾ Na noukeurige vergelyking met ander gedeeltes in die Nuwe Testament (veral Matt. 12:29; Luk. 11:21-22; II Pet. 2:4; Judas vers 6 ens.) kom König tot die gevolgtrekking dat die „duisendjarige vrederyk“ van Openb. 20:1-3 'n magsimbool is: „Die 'duisend jaar' is 'n simbool van absolute gebondenheid, oorwonnenheid en ontluisterdheid van Satan en sy magte (wat duidelik in die res van die Nuwe Testament geleer word). Die 'duisend' het dus niks met die lengte van 'n tydperk te doen nie, maar met die absoluutheid van die oorwinning van Christus oor Satan. Daarom: 'duisend'!. En op dieselfde wyse sien die 'kort tydjie' (Openh. 20:3) nie op 'n letterlike kort tydjie iewers in die toekoms nie ... die kort tydjie dien as simbool van die (beperkte!) gevaar wat Satan nogtans in die tussentyd vir die mense is ...“⁵⁹⁾. Dit beteken nie dat die gemeente van die Nuwe Testament die erns van die stryd moet onderskat nie, maar dit wil die gemeentes in Klein-Asië slegs

58) A.König, a.w., p. 349 e.v.

59) a.w., p. 354.

vertroos met die wete dat die stryd nie verlore is nie. Die beslissende slag is reeds gelewer; die gemeente wag slegs op die finale eindoorwinning.

2.7 Betekenis vir die praktiese Christelike lewe

Uit die studie van $\Delta\tau\acute{\omega}\nu$ volg enkele belangrike beginsels wat die lewens- en wêreldbeskouing van die Christen bepaal. Die oorheersende gedagte is die Almag en soewereiniteit van God. Hy gebruik die tyd in die uitvoering van Sy raadsplan. Hy heers oor alles, die tye en geleenthede is in Sy Hand, Hy is die „Koning van die eeue, die onverderflike, onsienlike, alleen-wyse God“, aan wie toekom „die eer en die heerlikheid tot in alle ewigheid“ (I Tim. 1:17). Daar is dus geen sprake van 'n dualisme tussen twee ewige beginsels van goed en kwaad nie. God alleen is Almagtig en goed, en Hy beskik oor alles.

Die satan en die sonde het 'n plek in die raadsplan van God - en wel lank voor die skepping van die hemel en die aarde. Die verborgenheid, wat van alle tye af verborge was in God en in die volheid van die tyd geopenbaar is in Jesus Christus, veronderstel duidelik 'n sondeval. In die reëling van dit alles maak God Homself bekend as die Beheerser van die tyd - na vorm sowel as inhoud. Daarom belewe die gelowige ook nie die tyd as 'n vloek of 'n straf nie; nee, dit is deur God gemaak na die vorm en inhoud en word deur Hom gebruik om Sy raadsplan te verwerklik. Daarom sal die tyd nooit ophou nie. Die Nuwe Testament vind geen rede daarvoor en sien geen sin daarin om die tyd te laat ophou nie, eenvoudig net omdat dit nie gaan om die tyd nie, maar om die sonde.

'n Studie van $\Delta\tau\acute{\omega}\nu$ leer verder dat dit vir die gelowige nie net moet gaan om die tyd nie, maar veral om die inhoud wat die tyd vul. Die tyd is nie 'n vloek of 'n straf nie en sal bly voortbestaan in die nuwe hemel en die nuwe aarde. Die verskil kom by die inhoud - 'n verskil wat reeds in hierdie sondige bedeling begin en

ten volle gerealiseer sal word by die voleinding. Wie niks verstaan van hierdie (inhoudelike) verskil nie, wag tevergeefs op 'n wonderwerk by die voleinding, want die grootste wonderwerk, wat die wisseling van die bedelinge wesenlik bepaal, het reeds plaasgevind. Dit is die hoofmoment in die gebruike van $\alpha\iota\omega\nu$ in die Nuwe Testament dat die komende bedeling nie enkel -futuristies gesien moet word soos in die laat-Joodse apokaliptiek nie, maar dat dit reeds sy beslag gekry het in die kruis en opstanding van Jesus Christus. Die duisendjarige vrederyk het reeds aangebreek! Ten spyte van die stryd en spanning waarin die gemeente van die Nuwe Testament lewe, staan een waarheid bo alle twyfel vas: Die uitslag van die stryd is nie meer in die weegskaal nie. Die satan is reeds in beginsel volkome oorwin. Al wat nog moet gebeur, is dat die oorwinning ten volle gerealiseer moet word.

Die vraag is of die kerk en die gelowige genoegsaam lewe uit hierdie oorwinning. Die stryd wat in die Nuwe Testament ook 'n worstelstryd genoem word, duur voort en die erns daarvan mag nooit onderskat word nie. Die vraag ontstaan of die stryd nie dikwels oorbeklemtoon word ten koste van Christus se oorwinning nie? Tereg skryf König in dié verband: „Die gemeente wat meer luister na die waarskuwings teen die mag van Satan, en gevolglik die blye boodskap van die oormag en heerskappy van Jesus oor die onderworpe Satan laat skuilgaan agter die brullende leeu, is nie daár om besonder vroom nie, maar hulle ontnem aan Christus die eer wat Hom toekom deur nie te roem oor sy oorwinning nie“⁶⁰⁾.

Slegs iemand wat reeds „die kragte van die toekomstige wêreld“ gesmaak het, kan 'n Skriftuurlike toekomsverwagting daarop nahou. Só 'n persoon lewe elke dag uit die heerlike sekerheid dat die eindes van die eeue tot ($\epsilon\iota\varsigma$) hom gekom het (1 Kōr. 10:11).

60) a.w., p. 346.

Al behels dit stryd en spanning, een feit staan vas: Die uitslag van die stryd is nie meer in die weegskaal nie. Die beslissende slag is gelewer. Die opruimingswerk is aan die gang .Al wat oorbly, is die viering van die eindoorwinning.

„Kyk, nou is dit die tyd van die welbehae; kyk, nou is die dag van heil" (II Kor. 6:2).

BIBLIOGRAFIE

- Abbot, T.K.: A critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1897.
- Aland, K.: The Greek New Testament; Württemberg Bible Society, Stuttgart, 1968.
- Allan, J.A.: The epistle of Paul the apostle to the Galatians, in: Torch Bible Paperbacks; S.C.M. Press, London, 1964.
- The epistle to the Ephesians, in: Torch Bible Paperbacks; S.C.M. Press, London, 1959.
- Althaus, P.: Der Brief an die Römer, in: Das Neue Testament Deutsch; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Augustinus, A.: Confessiones, Uit die Latyn vertaal deur Dr. A. Sizoo, Delft, 1928 (6e druk).
- Barr, J.: Biblical Words for Time; S.C.M. Press Ltd., London, 1962.
- Barth, K.: Der Römerbrief; Evangelischer Verlag, Zürich, 1919.
- Römerbrief, Evangelischer Verlag, 1954.
- Die Kirchliche Dogmatik II/1; Evangelischer Verlag, Zollikon - Zürich, 1946.
- Die Kirchliche Dogmatik III/2; Evangelischer Verlag, Zollikon - Zürich, 1948.
- Bauer, W.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Vierte, völlig bearbeitete Auflage, Berlin, 1952.
- Bavinck, H.: Gereformeerde Dogmatiek, Deel II; J.H. Kok N.V. Kampen, 1967. (Vyfde onveranderde herdruk).
- Beek, M.A.: Inleiding in die Joodse Apokalyptiek van het Oud- en Nieuw-Testamentisch Tjydvak, in: Theologia VI; De Erven F. Bohn N.V., 1950.
- Berdjajew, N.A.: Mjyn weg tot selfkennis; Arnhem, 1952.
- Berkhof, H.: Christus, de Zin der geschiedenis; G.F. Callenbach N.V. - Nijkerk, 1966 (5e druk).

- Berkhof, H.: Gegronde verwachting - schets van een christelyke toekomstleer; G.F. Callenbach N.V. - Nijkerk, 1968 (2e druk).
- Berkouwer, G.C.: De Wederkomst van Christus I, Kok-Kampen, 1961.
- Bernard, J.H.: A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St John, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1942 (two volumes).
- Beyer, H.W.: Die Apostelgeschichte, in: Das Neue Testament Deutsch; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
-
- Die Kleineren Briefe des Apostel Paulus, in: Das Neue Testament Deutsch; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Beyer, H.W. und Althaus, P.: Der Brief an die Galater, in: Das Neue Testament Deutsch; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Bigg, C.: A critical and exegetical commentary on the epistles of St Peter and St. Jude, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1946.
- Bylsma, R, Polman, A.D.R. en Sevenster, J.N.: Chronos en Kairos. Het tydsprobleem in het Nieuwe Testament, van Gorcum-Assen, 1952.
- Blass, F.W.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearb. von Dr. Albert Debrunner; 6. Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1931.
- Bohatec, J.: Gottes Ewigkeit nach Calvin, in: Philos. Ref. 3e Jrg., 1938, pp. 129-149.
- Boman, T.: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1954.
- Bouma, C.: Het Evangelie naar Johannes, in: Korte Verklaring der Heilige Schrift; J.H. Kok N.V. Kampen, 1964 (4e druk). Twee dele.
- Bousset, W.: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter; Reuther und Reichard, Berlin, 1903.
- Bousset, W. - Gressman: Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter; J.C.B. Mohr, Tübingen, 1926.
- Bruce, F.F.: Commentary on the epistle to the Hebrews, in: New London commentary on the New Testament; Marshall, Morgan and Scott, London, 1964.

Büchsel, F.: Das Evangelium nach Johannes, in: Das Neue Testament Deutsch; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.

Bultmann, R.: Jesus and the Word; translated by L.P. Smith, E. Huntress; Charles Scribners Sons, New York - London, 1934.

Heilsgeschichte und Geschichte. Zu O. Cullmanns: Christus und die Zeit, in: Th. L.Z., 1948, Nr. 11.

Das Evangelium des Johannes, in: Meyer's Kritisch-exegetischer, Kommentar über das Neue Testament, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964.

Calvin, J.: Commentary upon the Acts of the Apostles; Henry Beveridge, Edinburgh, 1859.

Commentaries on the epistle of Paul the Apostle to the Romans; J. Owen, Edinburgh, 1849.

Commentary on the epistles of Paul the Apostle to the Corinthians; J. Pringle, Edinburgh, 1848.

Commentaries on the epistles of Paul to the Galatians and Ephesians; W. Pringle, Edinburgh, 1854.

Commentaries on the epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians and Thessalonians; J. Pringle, Edinburgh, 1851.

Commentaries on the epistles to Timothy, Titus and Philemon; W. Pringle, Edinburgh, 1856.

Commentaries on the epistle of Paul the Apostle to the Hebrews; J. Owen, Edinburgh, 1853.

Chaimberlain, W.D.: An Exegetical Grammar of the Greek New Testament; New York, 1941.

Charles, R.H.: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English; Clarendon Press, Oxford, 1969, (5th reprint). Volumes I and II.

Conzelmann, H.: Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition; Z. Th. K., 1957, p. 277 e.v.

Der erste Brief an die Korinther, in: Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1969.

Cox, G.E.P.: The Gospel according to Saint Matthew, in: Torch Bible Paperbacks; S.C.M. Press, London, 1952.

- Cullmann, O.: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit - und Geschichtsauffassung; EVZ-Verlag, Zürich, 1962 (3. Auflage).
- _____ Heil als Geschichte; J.C.B. Mohr, 1967, (2. Auflage).
- _____ Die Christologie des Neuen Testaments, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1958.
- _____ Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament; EVZ, Zürich, 1950.
- _____ Parusieerwartung und Urchristentum, in: Th.L.Z., 1958, 83. Jahrgang.
- _____ Der Staat im Neuen Testament; J.C.B. Mohr, Tübingen, 1961.
- Dalman, G.: Die Worte Jesu I - mit berucksichtigung des nachkanonischen Jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache; Leipzig, 1930.
- De Klerk, P.J.S.: Die Brief aan die Hebreërs; J.L. van Schaik, Pretoria, 1951.
- Delling, G.: Das Zeitverständnis des Neuen Testaments; Gütersloh, 1940.
- De Vries, G.J.: Plato en de geschiedenis, in: Tydschrift voor filosofie VIII, 4, Nov. 1946, pp. 483-490.
- De Witt-Burton, E.: A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1948 (reprinted).
- Dibelius, M. und Conzelmann, H.: Die Pastoralbriefe, in: Handbuch zum Neuen Testament; J.C.B. Mohr, Tübingen, 1955 (3. Auflage).
- Dibelius, M. und Greeven, D.H.: An die Kolosser, Epheser. An Philemon, in: Handbuch zum Neuen Testament; J.C.B. Mohr, Tübingen, 1953 (3. Auflage).
- Dyk, K.: Het einde der eeuwen; Kampen, 1951.
- _____ Over de Laatste Dingen; J.H. Kok N.V. Kampen, 1952, (Deel III).
- _____ De toekomst van Christus; J.H. Kok N.V. Kampen, 1953.

- Dodd, C.H.: The Parables of the Kingdom; Nisbet, London, 1946.
- The Kingdom of God and History; George Allen and Unwin, 1938.
- Dooyeweerd, H.: Het tĳdsprobleem en zĳn antinomieu en op het immanentiestandpunt, in: Philos Ref., 4e Jrg., 1939.
- Du Plessis, P.J.: ΤΕΛΕΙΟΣ . The idea of perfection in the New Testament; J.H. Kok N.V. Kampen, 1959.
- Eichrodt, W.: Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament; TZ 12, 1956, pp. 103-125.
- Fison, J.E.: The Christian Hope, the Presence and the Parousia; London, 1954.
- Freinkel, H.: Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur (IV Kongress für Aesthetik und allgem. Kunstwissenschaft); Zeitschrift 6. Aesth. und allgem. Kunstwissenschaft XXV, Beilageheft, Stuttgart, 1931, pp. 97-117.
- Gispert, W.H.: De Spreuken van Salomo, in: Korte Verklaring der Heilige Schrift; J.H. Kok N.V. Kampen, 1952, Eerste deel.
- Gnilka, J.: Der Epheserbrief, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1971.
- Der Philipperbrief, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Herder, Freiburg, 1968.
- Godet, F.: Commentary on St. Paul's First Epistle to the Corinthians; Clark, Edinburgh, 1889 (Two volumes).
- Gould, E.P.: A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St Mark, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1948.
- Greĳdanus, S.: De Brieven van de apostel Paulus aan de Efeziërs en de Filippenzen, in: Korte Verklaring der Heilige Schrift; J.H. Kok N.V. Kampen, 1962 (Derde druk).
- De Brief van de apostel Paulus aan de gemeente te Philippi, in: Kommentaar op het Nieuwe Testament; H.A. van Bottenburg, Amsterdam, 1937.
- De eerste Brief van de apostel Petrus, in: Korte Verklaring der Heilige Schrift; J.H. Kok N.V. Kampen, 1960 (Derde druk).
- Groenewald, E.P.: Die Evangelie volgens Markus; J.L. van Schaik, Pretoria, 1948.

Groenewald, E.P.: Die Eerste Brief aan die Korinthiërs; N.G. Kerk-uitgewers, Kaapstad - Pretoria, 1967.

Die Tweede Brief aan die Korinthiërs; N.G. Kerk-uitgewers, Kaapstad-Pretoria, 1967.

Grosheide, F.W.: Enkele korte opmerkingen tot recht verstaan van de voorstelling van den tyd in het N.T., in: G TT 51 (1951), pp. 19-27.

Het heilig Evangelie volgens Mattheus, in: Commentaar op het Nieuwe Testament; Kampen, 1954.

Het heilig Evangelie volgens Johannes; H.A. van Bottenburg, Amsterdam, 1950.

De eerste brief aan de kerk te Korinthe, in: Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1957.

De tweede brief aan de kerk te Korinthe, in: Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1959.

De brief aan de Efeziërs; Kok, Kampen, 1960.

De brief aan de Hebreeëen en de brief van Jakobus, in: Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1955.

Hanse, H.: TWNT II, p. 816 e.v. (artikel oor $\epsilon' \chi \omega$).

Hatch, E. and Redpath, H.A.: A Concordance to the Septuagint; Akademische Druck, Graz-Austria, 1954. Vol. I.

Hauck, F.: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes, in: Das Neue Testament Deutsch; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.

Heering, G.J.: De verwachting van het Koninkryk Gods; Kampen, 1952.

Hendriksen, W.: Galatians, in: New Testament Commentary; Michigan, 1968.

Heyns, J.A.: Die Chiliasme of die Duisendjarige Ryk; N.G. Kerk-uitgewers, 1963.

Die Teologiese Antropologie van Karl Barth vanuit Wysgerig-Antropologiese Oriëntering; Tafelberg-uitgewers, Kaapstad, 1964.

Hölscher, G.: Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie; 1925.

- Hunter, A.M.: The epistle to the Romans, in: Torch Bible Paperbacks, S.C.M. Press, London, 1970.
- Jager, O.: Het eeuwige leven - met name in verband met de verhouding van tyd en eeuwigheid; Kok, Kampen, 1962.
- Jamieson, R.: A commentary, critical, experimental and practical on the Old and New Testaments, Vol. V, Matthew-John; Glasgow, 1863.
- Jamieson, R.: A commentary, critical, experimental and practical on the Old and New Testaments, Vol. VI, Acts-Revelation; Glasgow, 1870.
- Jaspers, K.: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; M. Hamburg, Frankfurt, 1955.
- Jellicoe, S.: The Septuagint and modern Study; Clarendon Press, Oxford, 1968.
- Jenni, E.: Das Wort *ōlām* im Alten Testament; Berlin, 1953.
- Jeremias, J.: Die Briefe an Timotheus und Titus, H. Strathman: Der Brief an die Hebräer, in: Das Neue Testament Deutsch; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Jonker, W.D.: Die Brief aan die Romeine; N.G. Kerk-uitgewers, Kaapstad, 1967.
- Klostermann, E.: Das Markusevangelium, in: Handbuch zum Neuen Testament; J.C.B. Mohr, Tübingen, 1950.
- König, A.: Jesus Christus die Eschatos; Pretoria, 1970.
- Kümmel, W.G.: Verheissung und Erfüllung: Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, in: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, No. 6; 1945.
-
- Futuristische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum, in: N.T. Stud., 1959, p. 113 e.v.
-
- Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, in: Zeit und Geschichte: Dankesgabe für R. Bultmann, 1964, p. 41 e.v.
- Kuyper, A.: Dictaten Dogmatiek: Locus de Deo, Kampen, 1910.
- Lackeit, C.: Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen, Königsberg, 1916.
- Liddel-Scot-Jones: A Greek-English Lexicon, compiled by H.G. Liddel and R. Scott, revised and augmented by H.S. Jones with the assistance of R. Mc Kenzie; 9th Ed., Oxford, 1953.

Lightfoot, J.B.: The epistle of St. Paul to the Galatians; Michigan, 1865.

Lock, W.: A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles (I, II Timothy and Titus,) in: ICC; Clark, Edinburgh, 1936.

Lohmeyer, E.J.: Das Evangelium des Markus, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1951.

Die Briefe an die Phillipper, an die Kolosser und an Philemon, in: Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964.

Die Offenbarung des Johannes, in: Handbuch zum Neuen Testament, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1953.

Lohse, E.: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, in: Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1968.

Die Offenbarung des Johannes, in: Das Neue Testament Deutsch, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1966.

Löwith, K.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen; Stuttgart, 1953.

Marsh, J.: The Fulness of Time; London, 1952.

Matter, H.M.: De Brief aan die Philippenzen en de Brief aan Philemon; Kampen, 1965.

Meyer, H.A.W.: The epistle to the Ephesians and the epistle to Philemon, in: Critical and exegetical commentary on the New Testament, Clark, Edinburgh, 1880.

Michaelis, W.: Zur Frage der Aeonenwende, in: Theologische Blätter; 18. Jahrgang, Mai 1939, p. 113 e.v.

Versöhnung des Alls - Die frohe Botschaft von der Gnade Gottes; Siloah, 1950.

Michel, O.: Der Brief an die Römer, in: Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963.

Der Brief an die Hebräer, in: Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1966.

Minear, P.S.: Christian Hope and the Second Coming; Philadelphia, 1953.

- Moore, G.F.: Judaism in the first centuries of the Christian Era, Vol. II, Cambridge, 1950.
- Moulton, J.H.: A Grammar of New Testament Greek, Vol. I, Clark, Edinburgh, 1908 (3rd Ed.).
- Mouton, W.F. and Geden, A.S.: A Concordance to the Greek Testament; Clark, Edinburgh, 1950. (3rd Edition, reprinted in 1950).
- Müller Jac. J.: Die briewe van die apostel Paulus aan die Filipense en Filemon; N.G. Kerk-uitgewers, Kaapstad-Pretoria, 1964.
- Die brief van die apostel Paulus aan die Kolossense; C.S.V., Stellenbosch, 1958.
- Neil, W.: The epistle to the Hebrews; S.C.M. Press, London, 1955.
- Nestle, E.: Novum Testamentum Graece, Stuttgart, 1956.
- North, C.R.: The Old Testament Interpretation of History, Epworth Press, London, 1953.
- Perry, E.: The Biblical Viewpoint, in: JBR 27 (1-59), pp. 127-132.
- Philippson, P.: Die Zeitart des Mythos; Basel, 1944.
- Plummer, A.: A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Luke, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1942.
- A critical and exegetical commentary on the second epistle of St. Paul to the Corinthians, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1948.
- Popma, K.J.: Calvinistiese geschiedenisbeskouing; Wever, Franeker, 1945.
- Tjyd en Religie, in: Philos, Ref., 14e jrg., 1949, pp. 145-170.
- Eerst de Jood, maar ook de Griek; Wever, Franeker, 1950.
- Nadenken over de tijd; Buiten en Schipperheij, Amsterdam, 1965.
- Ratschow, C.H.: Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in: Z. Th. K. 51; 1954, p. 360 e.v.

- Richardson, A.: The Gospel according to Saint John, in: Torch Bible Paperbacks; S.C.M. Press, London, 1959.
- Ridderbos, H.N.: Paulus - ontwerp van zyn theologie; J.H. Kok N.V. Kampen, 1966.
-
- Het Evangelie naar Mattheüs, in: Korte Verklaring der Heilige Schrift; Kok, Kampen, 1965 (3e druk) Twee volumes.
-
- Aan de Romeinen, in: Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1959.
-
- De Brief van Paulus aan de Kolossenzen; Kok, Kampen, 1960.
-
- De Pastorale brieven, in: Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1967.
- Rissi, M.: Was ist und was geschehen soll danach - Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes, in: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments; Herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann, Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart, 1965. (Verwerkte en veranderde uitgawe van: Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes).
- Robertson, A.T.: A Grammar of the Greek New Testament in the light of historical research, 3rd Ed., New York, 1919.
- Robertson, A. and Plummer, A.: A critical and exegetical commentary on the first epistle of St Paul to the Corinthians, in: ICC; Clark, Edinburgh, 1929 (second edition).
- Rowley, H.H.: The Revelance of Apocalyptic: A study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation, Lutterworth Press, London, 1961 (Second Edition).
- Rust, E.C.: Time and Eternity in Biblical Thought; TT 10 (1953); pp. 327-356.
- Sasse, H.: TWNT I, p. 197 e.v. (artikel oor $\lambda\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$).
- Schelkle, K.H.: Die Petrusbriefe, Der Judasbrief, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1964.
- Schlatter, A.: Das Evangelium nach Matthäus, Stuttgart, 1947.
-
- Die Evangelien nach Markus und Lukas; Stuttgart, 1947.

- Schlatter, A.: Das Evangelium nach Johannes; Stuttgart, 1947.
- _____ Die Apostelgeschichte; Stuttgart, 1948.
- _____ Der Brief an die Römer; Stuttgart, 1948.
- _____ Die Korintherbriefe; Stuttgart, 1950.
- _____ Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon; Stuttgart, 1949.
- _____ Die Briefe an die Thessaloniker, Phillipper, Timotheus und Titus; Stuttgart, 1950.
- _____ Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus, Der Brief an die Hebräer; Stuttgart, 1950.
- Schlier, H.: Der Brief an die Galater, in: Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Schmidt, H.W.: Zeit und Ewigkeit, die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie; 1927.
- Schmidt, J.: Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament, Münster, 1940.
- Schmidt, K.L.: Der Rahmen der Geschichte Jesu; 1919.
- Schnackenburg, R.: Das Johannesevangelium, I Teil, in: Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien, 1967.
- _____ Die Johannesbriefe, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Freiburg-Basel-Wien, 1970.
- Schniewind, J.: Das Evangelium nach Matthäus, in: Das Neue Testament Deutsch, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1950.
- _____ Das Evangelium nach Markus, in: Das Neue Testament Deutsch, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Schoeps, H.J.: Paulus: die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959.
- Schrenk, G.: Die Geschichtsanschauung des Paulus, in: Jahrbuch der theologischen Schule Bethel, 1932, p. 59 e.v.
- Schürmann, H.: Das Lukasevangelium, Erster Teil, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Breisgau, 1969.

- Simon, G.H.: The first epistle to the Conrinthians, in: Torch Bible Paperbacks; S.C.M. Press Ltd., London, 1959.
- Smilde, E.: Leven in de Johanneïsche Geschriften; Kok, Kampen, 1943.
- Smyth, H.W.: Greek Grammar, rev. Ed., Cambridge, 1956 .
- Spier, J.M.: Tyd en eeuwigheid; 1953.
- Stählin, G.: Die Apostelgeschichte, in: Das Neue Testament Deutsch, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1968.
- Strack, H.L. und Billerbeck, P.: Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch, in: Kommentar zum Neuen Testament, München, 1922.
-
- Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch; München, 1924.
-
- Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, erläutert aus Talmud und Midrasch, München, 1969 (3. Band).
-
- Exkurse zu einzelnen stellen des Neuen Testaments, in: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; München, 1969, Vierter Band, Erster Teil.
-
- Exkurse zu einzelnen stellen des Neuen Testaments, in: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1969, Vierter Band, Zweiter Teil.
-
- Strathmann, H.: Das Evangelium nach Johannes, in: Das Neue Testament Deutsch, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1968.
-
- Der Brief an die Hebräer, in: Das Neue Testament Deutsch, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Thackeray, H. St. J.: A Grammar of the Old Testament in Greek, Cambridge, 1909.
- Toynbee, A.J.: Greek historical thought, New York, 1952.
- Van der Walt, T.: Die Koninkryk van God-Naby!, J.H. Kok N.V. Kampen, 1962.
- Van Groningen, B.A.: In the grip of the past. Essay on an aspect of Greek thought, Leiden, 1953.

- Van Straaten, M.: De visie van de Griekse mens op het wereldgebeuren, in: De zin der geschiedenis voor geloof en rede, Heerlen, 1951.
- Verhoef, P.A.: Die Messiasverwachting tussen die Ou en die Nuwe Testament, N.G. Kerk-uitgewers, 1959.
- Von Dobschütz, E.: Zeit und Raum im Denken des Urchristentums, in: Journal of Biblical Literature, 1922, Vol XL1, p. 212 e.v.
- Von Orelli, C.: Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, 1871.
- Weiss, J.: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964 (3. Auflage).
- Wendland, H.D.: Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament, 1938.
- Die Briefe an die Korinther, in: Das Neue Testament Deutsch, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1948.
- Williams, R.R.: The Acts of the apostles, in: Torch Bible Paperbacks, S.C.M. Press Ltd., London, 1965.
- Windisch, H.: Der zweite Korintherbrief, in: Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1924.
- Die Katholischen Briefe (Jakobus, Judas, Petrus, Johannes), in: Handbuch zum Neuen Testament, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1951.
- Der Hebräerbrief, in: Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen, 1931.
- Wrede, W.: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963 (3. Auflage).